

“Apacentad la Grey de Dios” (1 Pe 5,2)

## La Evangelización de América Latina, en las Visitas Ad Limina

Carlos Ignacio González, S.J.

### 1. Introducción

Algunos fieles, sacerdotes y religiosos más allegados a los obispos se enteran de que éstos han ido “a ver al Papa” en *visita ad limina*. Algunos incluso llegan a saber que sus prelados tienen la obligación de realizarla cada cinco años. Y tal vez pocos, muy pocos, tienen el privilegio de saber de sus labios qué han tratado, y en el mejor de los casos recibirán una medallita de recuerdo. Pero incluso los mismos obispos de una nación pueden tener una idea fragmentaria de los asuntos que sus colegas en el episcopado han discutido con el Papa, y de las orientaciones pastorales que éste les ha dado, porque en general se dirigen a Roma en *pequeños grupos* regionales o nacionales. Y así fácilmente pierden ellos mismos *el conjunto* de las guías recibidas para la evangelización *a nivel nacional* (¡por no decir en escala continental!). Y sin embargo las alocuciones del Papa a los diversos grupos de pastores son una rica mina cuyo metal precioso es en gran parte desconocido, por más que se publique en *Acta Apostolicae Sedis* o en el *Osservatore Romano*.

1.1. *Finalidad y límites de mi trabajo*. Me he propuesto excavar esa mina, y la he encontrado riquísima. He debido limitarme pues al primer turno de visitas que han hecho 51 grupos de obispos latinoamericanos durante el pontificado de Juan Pablo II (de octubre 1978 a marzo 1986, excluyendo la visita extraordinaria a la que fueron invitados varios representantes del episcopado de Brasil, al terminar la primera ronda de visitas de dicho país). En apéndice puede encontrarse la lista por orden cronológico. Citaré con el número correspondiente las visitas en que el Papa ha tratado algún determinado tema.

1.2. *¿Qué presenta el artículo?*: alcanza sólo a trazar las grandes rutas, y algunas complementarias. Intenta ser una especie de guía de carreteras para un viajante, que mira en el mapa el cuadro general y panorámico, por desgracia a costa de las particularidades y de las bellezas del paisaje. Se pierde la exquisita familiaridad del estilo que el Papa se permite al hablar con sus hermanos que condividen con él la misión de apacentar la grey del Señor, aunque él en forma suprema, con la preocupación por todas las Iglesias locales. No se apreciará en un mapa la

palabra afectuosa y personal, la expresión llena de cariño de quien recoge en su corazón para hacerlas una, las alegrías, las tristezas, las angustias, las esperanzas, las limitaciones, las riquezas espirituales, los fracasos y los éxitos de todas y cada una de las diócesis y jurisdicciones eclesiásticas, para unirse con ellas, y para unir las entre sí, con el vínculo de la caridad. Un trabajo como el mío no puede pues, en manera alguna, sustituir los originales, sino únicamente ofrecer con modestia las pistas para contemplar como desde arriba los trazos de las grandes rutas.

Quien mira un mapa distingue por ciertos trazos convencionales las carreteras menores de las grandes autopistas. En nuestra guía podemos seguir dos criterios: la consideración de la importancia de la materia tratada en sí misma, por el énfasis que pone en ella el mismo Pontífice, y en segundo lugar, aunque parezca más prosaico, por la insistencia en repetirla a diversos grupos, lo que se podrá juzgar por los números al margen o entre paréntesis (cuando el Papa trata un asunto en *todas* o *casi todas* sus alocuciones, en vez de repetir tantos números, uso la palabra convencional *passim*).

1.3. *Finalidad de las visitas "ad limina"*. La expresan los mismos discursos, manifiesta en varios aspectos:

1.3.1. *La unión de los obispos con el Papa*. Los prelados testimonian de esta manera la estrecha unión, de sentimientos y propósitos con el sucesor de Pedro, para compartir con él las alegrías, los problemas, la solicitud por las Iglesias locales, y para servir como vínculo de unidad entre éstas y el primado de la Iglesia, y por él con la Iglesia universal:

"Sabemos que la *visita ad limina*, además de afirmar la colegialidad y de hacer vivir los lazos de íntima comunión, en la fe en Cristo y en la vida eclesial, entre la Santa Sede y las diversas diócesis, es una invitación a reflexionar, a evaluar, a indicar proyectos y a poner a la disposición la propia solicitud de pastores". (44).

1.3.2. *Signo de unidad de la Iglesia universal*. Porque ante la Iglesia y el Papa, los obispos, como cabezas de la Iglesia local, llevan en sí la representación de todos sus fieles. No se trata únicamente de un signo convencional y externo, pues va más allá de lo puramente canónico y organizativo. Más bien habría que colocarlo cerca de la manifestación sacramental de la fe, que reconoce la Iglesia de Roma como aquella que preside las demás "en la caridad". Estas visitas se deberían entender también en la línea de las *acciones proféticas* que representan aquello que anuncian: el vínculo de la caridad que es el fundamento de la unidad. Por eso el Papa las puede calificar

de "comunidad sacramental y jerárquica con el sucesor de Pedro" (48). Pero junto con ésta encontramos otra raíz teológica no menos profunda: la solicitud común por todas las Iglesias, que colegialmente comparten los obispos con el Pastor de la Iglesia de Roma, si bien presididos por éste. Solicitud que, sin embargo, parte del vínculo de la caridad, y encuentra en éste su fuente (21):

"Por encima del afecto y fraternidad existentes entre el Papa y el episcopado de una nación concreta, toma cuerpo un hecho misterioso que supera nuestras personas y nos introduce en una realidad grandiosa en la que entra de lleno el Espíritu de Cristo, que late y se manifiesta en gracia intercambiada entre la Iglesia de Roma y vuestras Iglesias particulares" (29).

*Passim* La unidad que forma la Iglesia en la caridad en torno al Papa, y que es compartida no sólo por los obispos sino también por todos los fieles de su diócesis, se manifiesta en las alocuciones papales en múltiples maneras: el Santo Padre invariablemente envía (como lo hacía Pablo) su saludo a todos y cada uno de los fieles, por medio del obispo. No raramente encontramos esas delicadezas referidas a personas particulares, a grupos específicos, a porciones determinadas de la Iglesia local. Podría afirmarse que sin excepción el Papa termina sus alocuciones enviando su bendición a las diócesis y orando por ellas. Constantemente pide a los prelados que en su nombre agradezcan a los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos su empeño apostólico y la colaboración valiosísima a la obra evangelizadora de la Iglesia. Abundan los casos en que manifiesta su admiración por las renunciaciones, los inmensos sacrificios, la generosidad casi sin límites con que tantos cristianos se dan a sus hermanos viviendo así su fe de la manera más profunda, y en que los alienta a seguir con alegría y esperanza. No rara vez expresa su deseo de estar presente con ellos para compartir su fe.

1.3.3. *Unificación de proyectos apostólicos.* Sólo de esa convicción teológica (y no al contrario) deriva la necesidad de poner en común y discutir colegialmente bajo la dirección del Santo Padre los planes de la misión evangelizadora, para encontrar en la orientación del Pastor de Pastores no solamente una guía práctica de quien, viendo las cosas como desde más arriba por presidir y tener contacto con las demás Iglesias, puede ofrecer un elemento más de juicio que quizás escapa desde las perspectivas locales; sino también y sobre todo la firmeza, el aliento y la esperanza en el arduo ministerio eclesial (17). Y es aquí precisamente donde me detendré en este escrito, suponiendo (como lo hace Juan Pablo II) las bases teológicas; ya que, establecidos los vínculos de la caridad de Cristo con toda la Iglesia, esa misma "caridad nos urge" al empeño apostólico. Y en esta línea se mueven sus alocuciones.

1.4. *Cómo están hechos sus discursos.* El mismo Papa lo indica constantemente dentro del texto: ha leído en primer lugar las relaciones

1, 6, 7, 9,18,19,  
20,21,22,24,25,31,  
35,36,37,38,40,43,  
44,45,46,47,48,51

que los prelados le han enviado por escrito antes de su visita. Recibe igualmente informes de diversas fuentes, como sus nuncios o delegados apostólicos, superiores religiosos, etc. Luego habla individualmente con cada obispo para informarse en primera persona de los asuntos particulares, discutirlos, aclarar puntos oscuros, etc. Y sólo después, recogiendo todas esas inquietudes, ideas, preocupaciones, proyectos, y estudiando la problemática de cada una de las diócesis en particular y en el conjunto de su relación con las demás de una región o de un país, y tras haber orado, pone en común brevemente aquellos puntos que le han parecido los más importantes de subrayar para cumplir en una Iglesia local más fielmente el mandato de Jesucristo. Así, por ejemplo, dice a los obispos brasileños:

“De vuestras relaciones he podido informarme cómo vuestros diocesanos os buscan por toda clase de motivos, para buscar solución a los más variados problemas: ayuda material y económica, trabajo, cambios de trabajo, mejoramiento de salarios, hospitalización, inscripción en las escuelas, orientación de los hijos, personas ancianas que se convierten en un peso, solicitud de intervenciones, problemas burocráticos pendientes, etc. Quieren sobrevivir a nivel personal, familiar y social. Al leer y escuchar todo esto me viene a la mente la compasión de Cristo por el pueblo, que Marcos nos refiere (Mc 6,31). Al acoger al pobre para servirlo, hasta donde dan los límites de la posibilidad, hacemos lo que Cristo nos ha enseñado cuando se ha hecho nuestro hermano: el servicio al pobre es la medida privilegiada, no obstante que no sea exclusiva, de nuestro seguimiento de Cristo” (47).

Y finalmente dos elementos muy importantes: en primer lugar el Papa muy frecuentemente hace referencia a las cartas pastorales de los obispos de una región o de una conferencia episcopal, e incluso las cita literalmente, apoyándolas o subrayando alguno de sus elementos más importantes. Pero sobre todo el documento final de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla, que cita casi en todos sus discursos, es un punto de referencia fundamental e irrenunciable para el trabajo evangelizador de la Iglesia en América Latina. Y así llama este documento “un camino claramente señalado para la evangelización del Continente” (3), y se congratula con los obispos ecuatorianos por haber dedicado una de sus asambleas nacionales a estudiar dicho documento para orientar su trabajo pastoral (13). En algunas ocasiones hace también referencia, aunque en menor proporción, al de Medellín (23,26,35), que indudablemente supone asimilado en el de Puebla.

Todo lo anterior nos hace mirar estos documentos como una expresión de las grandes urgencias pastorales de nuestro Continente, no desde un ángulo particularista, sino desde la perspectiva más completa de la Iglesia

universal. Ni como líneas impuestas "desde la cumbre", sino como el resultado del discernimiento común de toda la Iglesia. Vistas en la perspectiva de una tan vasta participación, las grandes líneas aquí trazadas tal vez ayuden a corregir criterios de prioridades pastorales o puntos de vista que pueden a las veces parecer un poco distorsionados, por mirar los problemas desde un enfoque quizás demasiado particular.

1.5. *Actitudes del Papa.* Suponen, como hemos dicho arriba, la base teológica de la unidad de la Iglesia que le ha sido confiada como un elemento básico de su ministerio. Fincado en tal fundamento, el Santo Padre expresa su solicitud por todas las Iglesias (2 Co 11,28) compartida con todos los obispos (7) y manifiesta su cercanía especial a los pastores que deben guiar al rebaño en circunstancias particularmente difíciles y penosas (16). Sus discursos están llenos de expresiones como ésta: "Pienso con frecuencia en esa Iglesia, sigo sus pasos con particular solicitud y pido insistentemente a Dios, para que sea siempre fiel a su misión, en las condiciones concretas en que vive" (19). Y no raramente se muestra verdadero Pastor de los Pastores, así como pide a los obispos que lo sean ellos con cada uno de sus sacerdotes y religiosos, al hacerse presente en los sufrimientos aun *individuales* de los preladados:

"Pero no es sólo vuestra misión eclesial en cuanto tal la que tengo presente en mis contactos con vosotros y con los demás Obispos. Están también en el centro de mi pensamiento vuestras propias personas e intenciones, las dificultades y sacrificios tantas veces desconocidos, los momentos de soledad o la sensación de impotencia que, en vista de la amplitud y gravedad de vuestro cometido, puedan alguna vez insinuarse en vuestro espíritu. Quiero aseguraros, por ello, que estoy junto a vosotros, interesado en vuestras personas y trabajos; que os acompaño con afecto fraterno, apoyándoos y fortaleciéndoos en vuestra fe y entrega eclesial; y que esto se traduce en frecuente recuerdo en la plegaria. En ella presento al Señor las dificultades de vuestra vida y apostolado, junto con todas las intenciones y necesidades de los miembros de vuestras diócesis" (21).

1.6. *Enfoque pastoral y continental.* Por todo lo anterior no se ha de buscar en estas líneas un estudio de profundización teológica, sino expresamente lo arriba indicado: un mapa de rutas pastorales cuyo fin primario y fundamental corresponde al de la Iglesia, la cual encuentra todo el sentido de su ser, en su vocación al servicio de la evangelización de los pueblos (42). Y si extendemos estas líneas más allá de los límites de las fronteras regionales y aun nacionales, es no sólo porque el Papa sigue tan de cerca las orientaciones de Puebla, comunes para todo nuestro Continente, sino también porque él mismo expresa con frecuencia en sus discursos que, no pudiendo tratar de una sola vez todos los asuntos, unas veces toca algunos puntos y otras veces otros, con la intención de que se complementen entre sí para un proyecto pastoral común: "cuanto me propongo decir a un grupo de obispos, en mi intención lo extiendo y

comunico a todos los otros grupos, complementando así los diversos puntos de vista" (39, cfr. 40,44,48).

## 2. *Los destinatarios de la evangelización*

Partiendo del presupuesto teológico de que la evangelización es la misión específica de la Iglesia, que le da todo el sentido a su existencia, el Papa señala tres criterios claves para poder discernir quiénes son los beneficiarios de tal mandato de Cristo: a) Su finalidad es enraizar en Cristo a *todos los hombres*, de manera que no exista un solo ser humano que pueda ser excluido del amor de Cristo y de su intención de salvarlo: así incluso los mismos evangelizadores han de ser los primeros evangelizados. b) La Buena Nueva de salvación debe predicarse por tanto a todos los seres humanos precisamente en cuanto humanos. c) Y por ello la Iglesia, al evangelizar, se hace solidaria de todo cuanto es humano en el hombre, no por razones meramente humanas, sino porque en ello descubre la presencia divina (7, y cfr. 42).

2.1. *Situaciones negativas y retos a la evangelización.* No podemos soñar que dicha misión sea fácil. Nos acucian problemas de todo género, unos a nivel de Iglesia local; otros más, muchos más, comunes a la situación de casi todo nuestro Continente (46). El Papa dedica muchísimo espacio a la fenomenología de estos obstáculos. Se diría que afrontarles es para él una de las prioridades absolutas de la evangelización (cfr. adelante, n. 5.1.). He aquí los más importantes, lanzados en desorden:

— La injusta distribución del rédito nacional, que favorece a los pocos y mortifica a los más: las desorbitadas y manifiestas desigualdades económicas contradicen el evangelio, por ejemplo la afrenta de las islas de opulencia en medio de grandes sectores de extrema pobreza, que afecta especialmente a la población indígena y campesina. Esta situación provoca el éxodo del campo a la ciudad, forzado por la urgente necesidad (46), en la ilusión de encontrar algún medio de supervivencia. Pero la aglomeración de emigrantes del campo a la ciudad sólo provoca cinturones de miseria en torno a las comunidades urbanas, donde no se encuentran los mínimos servicios para una vida digna del hombre, y sí graves problemas psicológicos, educativos, religiosos, materiales, y el pulular de sectas de vago contenido religioso. A los obispos de la zona de Sao Paulo, por ejemplo, pinta con colores vivísimos cómo el gran centro industrial hace afluir a gran número de gente esperanzada, que luego viene sólo a engrosar las favelas, donde el hombre no puede ser protagonista de su propia existencia:

"A esto se juntan múltiples factores que, lejos de favorecer un tipo de vida auténticamente humana, la degradan aún más. Muchos, condenados a una situación infrahumana, fácilmente son tentados a emprender caminos que no llevan a la vida: violencia, erotismo, droga y materialismo práctico" (49).

— Constante choque de valores entre los derechos humanos básicos y los intereses del poder y del dinero, del dominio político y de la producción: “y cuanto más dura es la situación, más inadmisibles son las actitudes de sistemas que se inspiran en principios de pura utilidad económica para beneficio de sectores privilegiados” (30). De donde surgen por una parte graves tensiones socio-políticas y peligrosos climas de violencia que provocan tantos resentimientos y aprensiones (20,27,40). También de dichos intereses brotan con frecuencia graves conflictos de los agentes de la evangelización con quienes, movidos por intereses puramente materiales, quieren explotar a las clases más débiles como son por ejemplo los indígenas y campesinos, y los jóvenes sin esperanza, mediante el cultivo, el procesamiento y comercialización clandestina de la droga (41).

— Una tal atmósfera corre el grande riesgo de compenetrar la sociedad misma (aun de los menos privilegiados) de ideales materialistas y de consumo, que propone como valor supremo de la vida el disfrute de bienes terrenos (17,41).

— Proliferan las sectas religiosas y diversos tipos de grupos cuyos programas de fondo no son conciliables con una verdadera evangelización fiel a la Palabra del Señor (20). Una de las razones principales por las que dichas sectas pueden multiplicarse, es la inadecuada formación en la fe, que deja a la pobre gente inerte y fácilmente víctima de esa siembra de errores. Por desgracia tal fenómeno produce muy dolorosos efectos, como la rotura de la unión interna de las familias que anteriormente participaban de una fe común (32), sobre todo entre las comunidades indígenas, donde no raramente se puede constatar un “proselitismo insidioso y desleal” (48).

— En ciertos casos el testimonio de la fe que lucha por la evangelización integral de los pueblos de la América Latina ha llegado hasta el derramamiento de la sangre. La Iglesia sufre cuando se mata por este motivo a alguno de sus hijos; pero aún más cuando éstos mueren por causas que quizás nada tienen qué ver con los motivos puros del evangelio (41).

Podríamos sintetizar la posición del Papa, como Pastor de la Iglesia que contempla con profunda preocupación tales problemas que afligen a sus hermanos, en el comentario que hizo para los obispos de Venezuela al milagro de Pedro (Act 3,4-6):

“Ese ‘míranos’ de Pedro traduce la profunda hambre de Evangelio y de justicia de vuestro pueblo católico, sediento de autenticidad, de ver hecha vida la fe que anuncia la Iglesia, de contemplar a ésta anclada profundamente en la realidad de vuestro país y libre e independiente para interpelarlo, para dar testimonio de la propia solidaridad hacia los hombres, y al mismo tiempo fiel íntegramente al Absoluto de Dios (...) Es un hombre concreto el que hoy se encuentra ante nosotros, como ante Pedro. El espera, quizás sin decirlo, ser sanado, completado, evangelizado. Nos mira atentamente. ¿Quién

es? ¿Cómo vive? ¿Qué desea? ¿Qué problemas afronta en la Venezuela de hoy? Es el hombre que, marcado en su ser por la fe católica, quiere conocerla mejor, desea una más sólida instrucción religiosa, el don de los sacramentos y todas las formas de alimento para su hambre espiritual. Y es también parte de un pueblo que en el último período ha logrado nuevas metas de progreso material, pero en el que existen aún amplios sectores de abandono, injusticia, marginación y pobreza" (29).

2.2. *Los primeros destinatarios, los pobres. Los indígenas.* Es un tema muy socorrido en la mayor parte de los documentos del Magisterio contemporáneo dirigidos a los países del tercer mundo<sup>1</sup>: 11,14,26,30, la evangelización ha de tener como destinatarios privilegiados, con una opción preferencial, *no exclusiva ni excluyente*, los más pobres. Esta es, según Juan Pablo II, "la medida... de nuestro seguimiento de Cristo".

La evangelización no puede confundirse sin más con la promoción de los necesitados, pero tampoco puede separarse de ella. Sino que ha de saberse unir armoniosamente la predicación del mensaje 13,14,15,32,50 de Cristo con la ayuda a quien ha menester. Se trata de una cuestión de coherencia entre fe, vida y testimonio delante de la comunidad humana. Y es que la Iglesia, siguiendo a Cristo, ha de centrar el mensaje evangelizador en el Reino de Dios, que es un Reinado de paz, de justicia y de amor, y en consecuencia rechaza como ajeno al evangelio todo abuso, injusticia y opresión del hombre (37). La opción preferencial por los pobres debe pues aprender el difícil equilibrio entre el amor y la justicia: si faltase una de estas perspectivas ya no sería una opción evangélica. De ahí derivan también los *métodos* con que la Iglesia vive hoy la herencia recibida desde la primera comunidad, que ordenó los primeros diáconos precisamente por motivo del servicio a los pobres:

"Por sentido de justicia, la Iglesia ha denunciado y denuncia la explotación o atropello del hombre, imagen de Dios; y mediante su llamado universal a la conversión y la reconciliación trata de forjar, en cuanto puede, un mundo más justo, fraterno y humano para todos. Ella es consciente de que la preocupación por los pobres es un aspecto esencial de la misión de la Iglesia, por lo que nadie puede eximirse de tal responsabilidad sin faltar a su deber. ¿Por qué pues la solicitud por los pobres provoca a veces tensiones entre cristianos, lesionando hasta gravemente la unidad y comunión eclesial? Motivaciones diversas para actuar en favor del pobre son las que explican ese lamentable y peligroso fenómeno. Porque mientras unos quieren hacerlo movidos a veces por razones de equívoca implicación política y hasta

<sup>1</sup> Cf. mi artículo "La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II, en América Latina", en *Gregorianum* 67/1 (1986), p. 18-23.



ideológica, otros lo hacen partiendo del ejemplo y la enseñanza de Jesús, iluminados por la Doctrina social de la Iglesia" (26).

*¿Quiénes son esos pobres?* En la mentalidad de Juan Pablo II (como aparece en las descripciones que hace constantemente en sus discursos) no se trata de *reducir* el criterio de la pobreza al que podría obtenerse de las ciencias socio-económicas; y por consiguiente la salvación que el cristianismo puede ofrecer a ellos tampoco queda limitado a dicho campo. He aquí una descripción incompleta, pero que indica una dirección:

"Pobres porque se encuentran realmente en condiciones de necesidad que suscitan espontánea compasión (Mc 6,31); pobres porque ninguno les escucha y se sienten forzados a escuchar siempre a los demás (Qo 9,13; Dt 1,17); pobres porque están solos, sin ninguno que les ayude a encontrar la salvación de su parálisis (Jn 5,7ss); pobres porque son jóvenes sin experiencia que carecen de orientación y de perspectivas para su deseo fuerte y generoso de afirmarse en la vida, de vencer y de servir (Mt 19,16ss); pobres porque están dominados de la falta de amor, y del odio; y no hay ningún dominador que más esclavice y humille (1 Jn 3,7ss); pobres finalmente porque están lejanos de Dios que es Amor (1 Jn 4,8), y lejanos de la Verdad que nos hace libres (Jn 8,32)" (47).

En varias ocasiones el Papa concretiza esos pobres de la América Latina particularmente en nuestros hermanos indígenas (35,40); pero sea a ellos, sea a otros hermanos nuestros que esperan la salvación 12,42 en Cristo, hay que ofrecerles una *liberación integral*,

"considerando a éste (el hermano pobre), no de modo reductivo clasístico o confinado a la sola esfera material, sino en toda su dimensión espiritual y trascendente, con la consecuente exigencia de liberarlo ante todo del pecado, fuente de todo desorden, ofreciéndole la salvación en Cristo" (30).

2.3. *La labor misionera.* Con frecuencia el Papa apoya y anima a proseguir la evangelización que iniciaron los primeros misioneros que vinieron a nuestro Continente a traernos el mensaje de 9,13,14,41, Cristo. Juan Pablo II no cede a la mentalidad negativa que 42,46,47,49 todo ve criticable en los siglos de la conquista y primera evangelización de América Latina; si bien acepta que tal misión adolece de las insuficiencias de su época, y además ha quedado incompleta, de manera que su continuación es un reto para la Iglesia de hoy (9). Reconoce que en las tierras de misión los agentes de la evangelización realizan un encomiable trabajo al que debe estar agradecida la Iglesia, a pesar de la penuria de recursos materiales y humanos. Por ello el Papa expresa varias veces su reconocimiento profundo a quienes se dan tan generosamente a sus hermanos en esas tierras, con un ofrecimiento de sí que supone tantas renunciaciones y sacrificios. Invita finalmente a los obispos a sostener y estimular esta obra, y a preparar adecuadamente a los futuros misioneros, con una profunda formación espiritual y moral (41).

2.4. *Las familias* son el núcleo fundamental de la evangelización, y por lo mismo están presentes constantemente en las alocuciones del Papa. Ellas son el signo concreto de la alianza de Dios con su pueblo por amor, y de la unidad de la Iglesia en Cristo (2), de donde en ellas se vive primordialmente la participación y la comunión que Puebla ha indicado como el camino concreto para la evangelización en América Latina (10). Por la familia tenemos no sólo la vida y el aliento divino que constituye la "materia prima" de la Iglesia, sino que también en ella recibimos la formación fundamental religiosa y humana que nos capacita para llegar a ser hombres y cristianos dignos de nuestro tiempo (17); por lo cual, concluye el Papa, la evangelización ha de iniciarse en el seno de las familias, ya que "en los hogares se descubre el rostro de Dios en la oración, se aquilatan los valores del verdadero humanismo y crece la Iglesia" (11).

Por eso es tan importante para la Iglesia Latinoamericana la planeación de una seria *pastoral familiar*, de manera que se parta de la evangelización de las familias hacia el saneamiento social. Dicha pastoral ha de abarcar diversos aspectos de la familia: en primer lugar ha de atenderse a la cuidadosa preparación matrimonial de las jóvenes parejas (27,28,51); en seguida se ha de tener una paternal solicitud de todos aquellos que han formado de hecho una familia a partir de una unión ilegal para ayudarlos en lo posible a establecer un hogar sobre bases firmes (20); orientando a los cónyuges para ejercitar una paternidad responsable de manera que no se confunda (como por desgracia sucede cada vez con mayor frecuencia) la responsabilidad en la vocación a la paternidad con el simple no tener hijos o tener los menos posibles, o incluso con usar para ello cualquier medio permitido por las leyes civiles incluido en tantos casos el aborto (20). Para esto último es necesario educarlos *positivamente* en el profundo aprecio por el valor de la vida, y en el derecho que tiene todo ser humano, incluso el aún no nacido, a vivir, como un derecho fundamental (10,20,21).

Siendo tan importante una pastoral de este tipo, el Papa invita a los obispos a que recomienden e infundan una profunda estima por ella a los sacerdotes, religiosos y laicos que participan activamente en la Iglesia como agentes de la evangelización (9,24,26), a quienes ofrece frecuentemente valiosas orientaciones, como la que tomamos de muestra dirigida a la Iglesia de El Salvador:

"La preparación humana, ética y espiritual al sacramento del matrimonio; la ayuda personal a las parejas que están en dificultad, para que puedan superar las normales crisis de crecimiento; la preocupación por acercar a la vida de la Iglesia a aquellos que viven de manera irregular y que hay que conducir al matrimonio canónico; la ayuda en la educación de los hijos; la adopción de niños que han quedado sin padres; la promoción de una auténtica y gozosa espiritualidad

familiar, que tanto influye para que la misma Iglesia adquiera la dimensión de lo que es a los ojos de Dios: la familia del Señor. Desde esta perspectiva, eminentemente positiva se podrían aliviar indirectamente los graves problemas que hoy atraviesan muchas familias en El Salvador, a causa de los recientes acontecimientos; especialmente los de aquellos que han perdido alguno de sus miembros, que han quedado divididas, desplazadas, desmoralizadas, sin casa, sin trabajo ni recursos, a veces sin esperanza en un futuro mejor. En el diálogo constructivo que los mismos matrimonios sean capaces de entablar, con la guía de la enseñanza de la Iglesia y el respaldo de la propia conducta positiva, se podrán abordar esos temas delicados e insoslayables de la educación a la castidad matrimonial, de la integración afectiva de los cónyuges, del encuentro espiritual de las personas, de la oración comunitaria en familia, que son la base de una conducta moral cristiana, y que hacen del matrimonio y de la familia un camino de santidad, accesible a todos los que viven con fidelidad su propia vocación en la Iglesia" (27).

Junto con la guía positiva, Juan Pablo II pone a los pastores alerta sobre los peligros que amenazan a la familia en la cultura actual, y que deben afrontarse con valentía para defender la grey de Dios:

— La falta de respeto por la vida, camuflado bajo máscara de planeación familiar o de protección de los derechos de la mujer, y que no rara vez termina en la violación del derecho a vivir, de una criatura inocente. Con frecuencia tal "planeación" corresponde a intereses económicos y políticos:

"Por desgracia, la aplicación sistemática de planes concebidos y financiados desde el exterior, y que van desde los anticonceptivos o la esterilización hasta los intentos de legalizar el aborto, inciden negativamente sobre la salud del núcleo familiar" (23).

— El permisivismo de las relaciones prematrimoniales y extraconyugales, promovido y alentado con frecuencia por los medios de comunicación, que con frecuencia da por resultado grandes sufrimientos, como los que provienen del adulterio y de las "familias paralelas".

— Mal ejemplo de vida matrimonial, en la que se busca como criterio sólo el disfrute de la vida; con frecuencia parte de las clases más altas de la sociedad, con un laxismo moral que luego se presenta como un cierto ideal incluso para las familias más humildes (30).

— Una mentalidad divorcista provocada por una atmósfera de permisivismo en esta línea, "que halla sus raíces en la irreflexión sobre el matrimonio, en la falta de voluntad de compromiso perseverante, en la separación de los cónyuges por motivos de trabajo, en la escasez de vivienda y otros" (19); pero mucho tiene que ver igualmente una legislación liberal que permite y facilita el divorcio, sin ver en el matrimonio más que un vínculo civil (24, cfr. 45).

— El alcoholismo que amenaza la unión matrimonial y produce otros graves daños sociales, el desequilibrio interno de la familia y la desintegración del hogar (20,21).

Ante tales y otros muchos peligros que amenazan la vida matrimonial, no cabe que un pastor tome la actitud de quien los estudia como un observador sociológico de la realidad, "sino como reto para una toma de conciencia que lleve a decisiones y planes de acción concretos y posibles" (29), encaminadas a una pastoral del matrimonio que tenga como meta el hacer de la familia una comunidad de amor, en la que los padres se mantengan unidos de manera única e indisoluble, con un amor cuyo signo sea la fidelidad mutua (10).

2.5. *Los jóvenes* representan el dinamismo y el futuro de la Iglesia, y por ende su esperanza, sobre todo en un Continente  
 2, 6,12,17, donde constituyen la mayoría de la población, ya que en  
 35,36,37 algunas partes la proporción de los jóvenes menores de 25  
 años supera el 50 por ciento. De ahí la urgencia de planear  
 9,12,26 una cuidadosa pastoral para ellos, en la cual se contemple  
 la posibilidad de que los mismos jóvenes más entregados  
 a la causa del evangelio sean los evangelizadores de sus coetáneos.

Una programación realista de la pastoral juvenil no puede pasar por alto los graves peligros con que este elemento de la población tropieza a cada paso en nuestras naciones, y que el Papa anota de vez en cuando. He aquí una muestra:

"Sois conscientes de los graves peligros que les crea nuestro mundo con el falso halago de ideologías alienantes, de extremismos que pueden fanatizarlos, del recurso a la droga que corrompe las conciencias y destruye sus vidas, de corrientes materialistas o hedonistas que recortan sus valores morales y sus sentimientos humanos, de pragmatismos de toda clase que entronizan un egoísmo individualista, con su inevitable secuela de ambiciones, envidias y rivalidades, de odios y luchas fratricidas, de injusticias y opresión; un egoísmo que acaba matando el don más precioso del ser humano, el amor" (37).

¿Cómo afrontar estos peligros? Ofreciendo a los jóvenes altos y nobles ideales centrados en Cristo. Hay que presentarles ante todo y sobre todo, en forma atrayente, la persona de Jesús de  
 9,12,14,26,36,37 Nazaret. Y en el evangelio hay que ayudarles a descubrir los ideales de libertad, de justicia, de autenticidad, que transformen sus corazones y mediante ellos la sociedad injusta y enferma en la que ellos no encuentran su puesto.

Junto con eso hay que organizar bien la catequesis de la niñez y de la juventud, "una catequesis integral, fiel al contenido total del evangelio, con un lenguaje adaptado, que no desvirtúe el contenido del Credo, que no turbe los espíritus, y que forme cristianos firmes en lo esencial y

humildemente felices en su fe" (11, y cfr. 51). Para ello el Papa solicita que las editoriales y librerías católicas contribuyan con el máximo esfuerzo posible, pero evitando ciertos ensayos y publicaciones "equívocas y perjudiciales para los jóvenes y para la vida de la Iglesia" (Ibid).

Y finalmente apoyando y alentando los movimientos que buscan una mayor espiritualidad y entrega evangélica (14), así como los grupos organizados de pastoral juvenil (35).

Con todo ese trabajo evangelizador y catequizador, será conveniente enriquecer educativa y espiritualmente a los jóvenes para que sean capaces de rechazar las ideologías seductoras. Pero esto se logrará solamente si el evangelio puede ayudarles a descubrir una verdadera esperanza cristiana que los impulse al compromiso en la creación de una sociedad más justa, pacífica y fraterna.

### 3. Doctrina y contenido de la evangelización

3.1. *La Iglesia.* En este tipo de alocuciones Juan Pablo II no ofrece una teología completa sobre la Iglesia, sino que supuesta la doctrina común, atiende más bien a dos aspectos íntimamente trabados: su unidad y su misión (que no puede realizarse adecuadamente sin la primera).

El Papa supone ante todo que la Iglesia encuentra toda su razón de ser en su vocación al servicio de la evangelización (42), misión que comparten igualmente los sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles, junto con el centro de unidad universal de la Iglesia (49) y el local que es el obispo (7).

La fidelidad a esta vocación supone por tanto y necesariamente la *unidad*; pero no como un simple requisito práctico (49), sino por un motivo profundamente teológico, "el misterio de la Santa Iglesia visible y espiritual a la vez, que se construye como sacramento de salvación para cuantos se adhieren a Cristo" (23), y cuyo vínculo interno es la caridad (7), que se realiza y expresa en su realidad sacramental: la comunidad se une, en efecto, y se construye en torno a la reconciliación y a la eucaristía (34,46). Pero tal unidad supone también de parte de cada uno de los fieles y sobre todo de los agentes de la evangelización una sacrificada abnegación interior, fruto del encuentro con Cristo, que supera todo límite y barrera (8). Por eso es necesario "*sentire cum Ecclesia*" (49).

Un signo inmediato de tal unidad en la caridad ha de ser el compartir los bienes materiales y espirituales de las diócesis que tienen más, con las menos favorecidas. En el convencimiento de que la misión de toda la Iglesia es común y única, se debe planear el trabajo evangelizador y la pastoral a nivel regional y nacional, de manera que las diócesis que cuenten con mayores recursos vengán en auxilio de las más necesitadas; lo cual no mermaría en absoluto las fuerzas de aquéllas, puesto que la generosidad

en compartir revitaliza la espiritualidad. Tal distribución más equitativa debe afectar principalmente a los sacerdotes y religiosos, tomando en cuenta sobre todo la gran escasez de vocaciones en determinadas zonas (26).

Sin embargo el Papa aquí, como en otras ocasiones lo ha hecho, pone alerta a los obispos sobre algunas falsas eclesiologías que podrían poner en peligro la obra evangelizadora. Además de referirse al documento de Puebla, algunas veces apunta en las visitas *ad limina* que la verdadera evangelización supone una recta eclesiología fundada en el evangelio, que excluya cualquier "relectura" inconsistente (8).

3.2. *La doctrina sobre Jesucristo* que trasluce en los discursos del Papa a los obispos no presenta nada nuevo, sino se limita a referirse al discurso con que él mismo inauguró la conferencia de Puebla, y al documento final de esta última. Sin embargo el Pastor de la Iglesia subraya algunos aspectos que juzga necesario tener presentes:

"Hacia esa sabiduría divina que en la persona de Cristo asume la debilidad y el dolor humanos converge el misterio cristiano de la creación y de la historia, y en ella se revela el misterio último del hombre y de su destino. Se hace pues necesaria una apertura a la verdad revelada para entender el sentido de lo creado, que no es fruto de fuerzas naturales o de programaciones humanas, sino obra de un plan de Dios, en el que destacan sus designios de amor hacia el hombre" (7).

El texto citado es bastante típico. Según se observa, si bien el Papa hace referencia a la completa verdad sobre Jesucristo proclamada en Puebla, que necesariamente supone una íntegra confesión de fe en cuanto a *su persona* (5,9), sin embargo, dado el carácter pastoral de estas alocuciones, se detiene mucho más en hablar de la recta confesión y vivencia de la fe *salvífica*, insistiendo una y otra vez en lo que constituye la verdadera e integral liberación cristiana del hombre, en contra de doctrinas reduccionistas (7,41).

Para el Papa no cabe duda de que el contenido fundamental de la doctrina básica de la evangelización es "la redención y su significado concreto para vuestro pueblo" (17). He aquí un texto que me parece buen resumen de su pensamiento:

"El evangelista Juan insiste en su punto de vista, sobre todo en su primera carta, acerca de lo que constituye la fe en Dios, que es luz y verdad, y el testimonio de esa fe: es dar la debida relevancia al amor del Padre manifestado en Cristo Jesús, hecho hombre, muerto y resucitado, en el cual se ofrece la salvación a todos los hombres, como un don de gracia y de misericordia; una salvación que no es sólo inmanente en el mundo, sino que lo trasciende, con dimensiones de eternidad" (42).

Pero suponiendo ya conocida la doctrina que se debe sostener, el Santo Padre insiste con mayor frecuencia en los riesgos de desviarla por

la urgencia de los problemas que afectan en nuestro Continente a todo el pueblo de Dios, y así la evangelización se desenvuelve

“en un cierto clima de incerteza y de ambigüedad en el anuncio de la fe y de las verdades que se deben creer; el consiguiente germinar de dudas y la perplejidad en el espíritu de muchos católicos, sobre todo de los más sencillos, en cuanto al contenido y a las exigencias de la fe; la división entre hermanos en la misma fe, sobre cuestiones fundamentales; el peligro de ver perfilarse imágenes de la Iglesia que ni en la teoría ni en la práctica corresponden a aquella que el Verbo de Dios hecho carne quiso y fundó” (48).

Por lo mismo el Pastor de la Iglesia universal con frecuencia pone a los obispos latinoamericanos alerta sobre algunos riesgos posibles, como el de reducir el evangelio a una doctrina de índole humanitaria (7), o la redención a una obra humana o humanista (17,31); o el de predicar una salvación que se dice cristiana pero en el fondo hipotecada a doctrinas extrañas a la fe (30) hasta el extremo de querer justificar en el evangelio o en la fe del pueblo el uso de medios violentos para pretender ofrecer la liberación al hombre (40).

Cierto que la evangelización tiene profundos lazos con la promoción humana, pero no se reduce a ella (18), sino va más allá: predica un cambio profundo de la sociedad, pero siempre a partir de la conversión del corazón del hombre, donde radica la causa más honda del mal, en el pecado (47). Por eso se ha de predicar a un Cristo “libre de encadenamientos humanos de sabor sociológico, político o psicológico” (7, y cfr. 30,33,46). Luego la fuente de la evangelización, sin negar la justa contribución en cuanto a las aplicaciones prácticas de las ciencias humanas actuales, debe ser la continua meditación, contemplación y estudio de la Palabra revelada (34), y así todo nuestro servicio evangelizador y catequético ha de considerarse siempre un servicio a su Palabra, cuyo centro ha de ser, como en el caso de la predicación de Jesucristo, el Reino de Dios, “que no es puramente terreno y temporal, sino de los cielos” (37), por lo cual los obispos han de estar prevenidos para “no aceptar un humanismo sin al menos una implícita referencia a Dios, ni una dialéctica materialista que sería la práctica negación de Dios” (Ibid).

Cierto que en las circunstancias actuales dar testimonio de una esperanza que no se aviene a las ganancias de este mundo, supone correr el riesgo de ser tenidos por necios: es un peligro que el obispo debe correr fraternalmente, compartiéndolo con todos los agentes de la evangelización en su Iglesia local: sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos comprometidos (7).

3.3. *Presencia de María* en la obra evangelizadora: hemos de reconocer que, aparte la casi imprescindible despedida a los obispos, en la que encomienda a los cuidados maternales de María toda la *Passim* obra evangelizadora y cada uno de los miembros de las Iglesias

locales, en realidad Juan Pablo II pocas veces hace referencia a ella en este tipo de discursos. He aquí algunas de estas escasas ocasiones, y su contenido:

— Alienta el fomento de la devoción mariana en las comunidades eclesiales, y bendice el Congreso Mariano Nacional celebrado en Argentina (10).

— Otras veces habla en general de la importancia de la devoción a la Madre de Dios, en sus diversas invocaciones (3,6), y reconoce que ésta ha tenido un importante peso en la vida cristiana de nuestros pueblos, de donde se ha de cultivar como algo perteneciente a nuestra vida, sobre todo insistiendo en su ejemplo, ya que éste es una guía segura de vida cristiana en el discipulado de Jesús (12,49).

— Reconoce el papel de María en la primera evangelización de nuestro Continente, que sigue en su mayoría fiel a tal devoción (22), de donde se debe construir aun ahora la comunidad eclesial en torno a ella (16).

— Recomienda la devoción al santo rosario en familia y en las comunidades, porque "es el instrumento de catequesis para los pobres e iliteratos, expresión del culto popular, manifestación de afecto filial a la Virgen" (48).

— Finalmente el amor a María es un elemento que en el corazón del pueblo ayudará a frenar el florecimiento de tantas sectas entre las poblaciones más humildes (ibid).

3.4. *Función de la teología.* El Papa no dedica a este asunto, como tema central, ningún discurso completo, y ni siquiera grandes párrafos de sus alocuciones. Se diría que la considera como un elemento necesario pero no separable del conjunto de la evangelización, y por lo mismo sujeto su servicio a las orientaciones generales de ésta. Sin embargo aquí y allá encontramos algunas alusiones concretas, de las que ahora recuerdo apenas tres explícitas (mientras implícitamente se refiere a ella al tratar de la misión magisterial de los obispos, respecto a la doctrina recta, que trataremos adelante, en su lugar correspondiente):

"La función magisterial del Pastor obligará a veces a tomar posiciones en nombre de la verdad, máxime si ésta es tergiversada o soslayada. Obligaré, al mismo tiempo, a ser guías como Maestros en la fe, humilde pero claramente, también en el campo de la Teología, la cual debe seguir una metodología propia adecuada, con una sana hermenéutica bíblica, cuyo discurso no puede ser sustituido por el discurso de las ciencias humanas, como acaba de recordar la reciente Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe" (30).

Otros dos textos se refieren a la teología de la liberación. Contrariamente a lo que parecería por la importancia y publicidad que le conceden los medios de comunicación, ésta no ocupa un sitio privilegiado como si



fuese una preocupación primordial en la mente del Santo Padre; a no ser, como he dicho arriba, en el contexto global de las orientaciones comúnmente consideradas indispensables para una correcta evangelización que corresponda fielmente al diseño de Jesucristo. Y así, resulta incluso difícil buscar en estos discursos algún párrafo directamente alusivo, como el siguiente, bastante breve, en el que concluye una orientación acerca del significado del Reino de Dios y de su contenido salvífico, sobre el que se ha de fundar nuestra predicación del evangelio:

“Sobre esta base teológica habréis de fundamentar vuestro servicio general a la fe como Pastores y guías del Pueblo fiel. Desde ella tendréis que esclarecer las dudas de vuestros fieles en los temas que afecten a su camino eclesial. A este respecto no puedo dejar de mencionar la peligrosa incertidumbre creada en ciertos ambientes vuestros —aunque menos frecuentes que en otras partes— por algunas corrientes de la teología de la liberación” (37)<sup>2</sup>.

#### 4. *Agentes de la evangelización*

4.1. *Los obispos.* Por el tipo de alocuciones que estudiamos, es natural que el Papa continuamente trate el tema de *la misión episcopal*, que agrupa, aun cuando en estos documentos se presenta de manera dispersa, bajo cuatro capítulos fundamentales:

4.1.1. *Centro visible de la unidad de la Iglesia local.* De tal unión la Iglesia debe recibir su vitalidad, cuyo centro es el obispo, el cual ha de impulsarla sobre todo a partir de la fe, la esperanza y la caridad en Cristo (7.45), en respuesta a la oración de Jesús al Padre por que su Iglesia fuese una (8). Pero además, en el orden pastoral, el prelado debe fomentar dicha unidad creando en cada diócesis un clima de comunión eclesial orgánica, aunque sin renunciar a hacer uso de la función de gobierno (38). Asimismo debe vivir muy cercano a los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos comprometidos, guiándolos con su constante y amorosa presencia (4,35). En contrapartida, además de ser constructor de la unidad, debe también defenderla mediante un servicio dinámico que incluye el saber impedir que los fermentos de la disgregación, los conflictos y las tentaciones, rompan la comunión (39).

Finalmente esa unidad debe trascender las barreras de la diócesis, de manera que cada obispo actúe solidariamente con sus hermanos los obispos que comparten con él esa misión, en todos los problemas comunes, especialmente a nivel nacional; dicha colaboración, sin embargo, no ha

<sup>2</sup> He aquí el otro texto referente a este asunto: “Mas todo esto se debe hacer con la finalidad primaria de que cada hombre encuentre a Cristo y con él recorra los caminos de la vida; es hacer que Cristo nazca en sus corazones por la acción del Espíritu Santo, por medio de la evangelización, anuncio de la liberación del pecado y de la comunión con Dios. De este modo, el “sentir con la Iglesia” no se compadece con aceptar las graves desviaciones que algunas “teologías de la liberación” traen consigo” (49).

de obstaculizar la necesaria responsabilidad que cada uno de ellos tiene como pastor de su Iglesia local, por derecho divino (3,39). El Papa constata en varias ocasiones el progreso de la unidad entre los obispos, "en cumplimiento de la colegialidad insistentemente subrayada por el Concilio Vaticano II" (3), y expresa su gozo cuando ve las Conferencias Episcopales unidas en miras y en sentimientos (15,51), lo cual indudablemente ha de redundar en la concordia y unidad de acción de los sacerdotes y demás agentes de la pastoral (6); por lo cual el Sumo Pontífice alienta a las Conferencias Episcopales para que sigan trabajando según planes de conjunto (8,10,38,39).

4.1.2. *Maestro y testigo de la verdad*: "maestro, intérprete y predicador de la Palabra de Dios" (37,38). Cuando el obispo toma conciencia de ser maestro de la verdad (7,8), por una parte 5,7,8,9,28,30,34, advierte que su responsabilidad es ante todo evangelizar al Pueblo de Dios según la doctrina que ha recibido en depósito (7); pero por otra se siente de tal manera servidor de la Palabra, que no puede tenerse por dueño de la verdad, ni considerarse con derecho de manipularla o de interpretar la doctrina de la fe a su beneplácito (39).

Pero por lo mismo sabrá, aun en el respeto por un sano pluralismo proveniente de las distintas opciones pastorales y evangelizadoras que correspondan a las necesidades de cada región, corregir las enseñanzas contrarias al Magisterio, y las posiciones eclesialmente inaceptables o pastoralmente estériles, así como todo magisterio paralelo que pretendiese sustituirse a la doctrina de la Iglesia (46). Toca pues al obispo la difícil responsabilidad de salvaguardar la doctrina de la fe y de la moral (28,35). En ocasiones le será indispensable tomar claras posiciones en nombre de la verdad, sobre todo cuando ésta es tergiversada o soslayada (30,34,39,40). En cuanto a la moral, positivamente deberá promover una profunda educación cristiana de las conciencias; pero también negativamente deberá corregir aquel falso pluralismo y tolerancia que fácilmente degenera en permisivismo que llega aun a hacer desaparecer la conciencia de pecado (42). Finalmente el Papa recuerda a los obispos que la fuente de la doctrina de la Iglesia es la Palabra de Cristo, que no necesariamente coincide con la opinión de las mayorías (45). He aquí un texto que en esta línea me parece fielmente correspondiente a la mente de Juan Pablo II:

"Habéis de vigilar por la pureza de la doctrina, salvaguardando el tesoro que Cristo confió a nuestra custodia para hacerlo fructificar. Es pues oficio vuestro estar atentos a eventuales desviaciones doctrinales o pastorales y, de este modo, evitar que el pueblo creyente sufra daño en la fe o en su dinámico camino eclesial. Por ello, vuestra palabra orientadora, clara y unitaria, habrá de ser capaz de iluminar el paso de la comunidad eclesial; tanto para que los sacerdotes, religiosos, religiosas y agentes todos de la pastoral mantengan siempre el correcto concepto de Iglesia querido por el Fundador de

la misma y presentado por el Magisterio, como para que ese concepto funde eficazmente la propia identidad de los educadores de la fe y de todo el pueblo de Dios, y determine los objetivos propios del comportamiento cristiano. Objetivos que no pueden pasar por alto las incidencias también temporales de la propia fe, pero que no se agotan en ellas, sino que se dilatan a la salvación eterna en Cristo, liberador del pecado y Redentor del hombre" (28).

4.1.3. *El oficio pastoral* del obispo lo responsabiliza de presidir la grey, en íntima vinculación con Cristo, de tal modo que debe obrar siempre "in persona Christi". Tal misión obliga al prelado a actuar siempre paternalmente, pero al mismo tiempo a gobernar la diócesis con plena responsabilidad. En comunión con el Sucesor de Pedro, el obispo es "el testigo sacramental de la trascendencia histórica de Cristo y agente incansable de su triple misión de santificar, enseñar y gobernar" (31).

Dentro de este criterio, Juan Pablo II describe los distintos campos de acción en que se ha de desenvolver el oficio pastoral, como el ser "guías de la fe y responsables de la fidelidad a Jesucristo" en las Iglesias locales; pero también toca al obispo "construir la fidelidad de vuestra grey" junto con "todos los objetivos verdaderamente humanos, cristianos y de creciente justicia social" (16). En cambio no toca al obispo sustituir a los técnicos en la solución de ciertos problemas (38): "no sois un simposio de expertos, ni un parlamento de políticos, ni un congreso de científicos o técnicos, sino que sois Pastores de la Iglesia" (8).

Mas es preciso recordar siempre en qué circunstancias concretas los obispos latinoamericanos realizan su ministerio, para que su oficio pastoral sea realista. Así, por ejemplo, dice a los obispos nicaragüenses:

"Sois pastores de un pueblo profundamente religioso, dolorido desde hace tanto tiempo a causa de injusticias, de frecuentes violaciones de sus derechos, de tensiones, de luchas fratricidas, que dejan tras sí tanto dolor, tantas vidas jóvenes tronchadas, tanto luto en las familias, tantos huecos trágicos en los corazones de los familiares, de los amigos, de la sociedad" (16).

Aunque puedan variar las circunstancias de cada país, en todos ellos el prelado ha de ejercer su vigilancia pastoral de manera integral, promoviendo también la justicia, el derecho de todos los hombres, la paz y la reconciliación entre los pueblos (8,15,16,36,38). Tal preocupación debe llevarlo a buscar las soluciones que partan del amor, y que fructifiquen en la paz interna y en la convivencia pacífica con los otros pueblos (18,20).

4.1.4. *La misión de santificar*, porque el obispo es el principal constructor de la comunidad eclesial, la cual tiene como cimiento la realidad sacramental:

"El obispo es, ante todo, quien convoca a los dispersos, con la fuerza de la Palabra de Dios, que construye la comunidad de fe, de caridad,

de oración y de testimonio, que es la Iglesia, y en este caso la Iglesia particular de la que él es obispo" (39).

Finalmente, en una alocución a un grupo de obispos brasileños, el Papa hace una breve y apretada síntesis de lo que el Pastor de una diócesis debe ser, inspirándose en la doctrina del Concilio Vaticano II: edificador de la comunidad eclesial, anunciador de la Palabra, padre espiritual, pastor y guía, maestro de la oración, santificador del Pueblo de Dios (48).

4.2. *Los laicos* deben tener una más clara conciencia de su responsabilidad eclesial, que proviene de su vocación bautismal (1,20). El Vaticano II nos ha hecho advertir la grandeza cristiana de la vocación de los laicos, que deben ser testigos de la fe en las estructuras en este mundo, por su presencia y actividad:

"A ellos principalmente corresponde transformar las estructuras temporales según el plan de Dios, imbuir de espíritu evangélico la conducción política global de la sociedad e inyectar en las venas del mundo la savia vital del evangelio" (26).

Por lo mismo no basta su contribución en la administración de los bienes eclesiásticos (18), u otras funciones de tipo administrativo; es necesaria su colaboración en la misión evangelizadora del Pueblo de Dios (1,4,19,22), por lo cual es preciso que cada día se sientan más incorporados en el trabajo eclesial encaminado hacia una "evangelización integral" (26). En una tarea semejante, ellos podrán realizar un trabajo irremplazable como evangelizadores de la familia y como promotores de una pastoral del matrimonio: nadie mejor que ellos, que están viviendo en primera persona los retos y las bendiciones de la vida familiar y matrimonial, podrán contribuir a cambiarla desde dentro según los criterios de Jesucristo (27).

Por ello Juan Pablo II impulsa a los obispos a dar todo su apoyo a las asociaciones laicales cristianas; porque es necesaria la actividad apostólica organizada, con estructuras adecuadas a las condiciones de nuestro tiempo (5,29). Esas deben reflejar y coordinar la acción parroquial y de las comunidades eclesiales, e insertarse en la pastoral de conjunto, de manera que toda su actividad se realice en comunión con el obispo. A fin de que dicha colaboración sea eficaz, conviene que éstos se preocupen por dar a los apóstoles laicos una seria formación cristiana, con profundo sentido eclesial y con una vida espiritual seria (29).

Luego, entre los distintos aspectos de la vocación de los laicos, el Papa se detiene aquí y allá en algunos más específicos:

— Conviene que la Acción Católica no se reduzca a realizar actividades temporales o de asistencia social; sino que de un modo más integral viva la propia vocación laical, sin la cual la Iglesia no está completamente formada. Por tanto debe procurar primero recibir el mensaje evangélico y profundizar en él, para luego comunicarlo a sus hermanos (5).

— El Santo Padre agradece en varias ocasiones a los catequistas, por por su valiosísima colaboración a la misión de la Iglesia. Los llama a llamar “preciosos colaboradores”. Pero indica a los obispos que es necesario ofrecerles una sólida formación, a fin de que conserven la pureza de la enseñanza contenida en la Palabra de Dios y en el Magisterio, y que ellos deben fielmente transmitir. Con Puebla reconoce que por desgracia aún faltan muchos catequistas, para poder realizar eficazmente esta labor.

— Aprueba también los otros ministerios laicales, específicamente el conferido a los Delegados de la Palabra (20).

Finalmente el Papa indica que debe haber una íntima unión en el trabajo apostólico entre los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. Los sacerdotes deben estar muy abiertos a ofrecer a sus colaboradores en la misma misión, el apoyo de la formación de la conciencia, la orientación en sus trabajos y el auxilio de la vida sacramental (26).

Pero si bien la vocación laical ha sido puesta en relieve a partir del Concilio, Juan Pablo II advierte que hemos por una parte de considerarla valiosísima e insustituible en la misión de la Iglesia; pero siempre cayendo en la cuenta de que Cristo ha querido hacerse presente en la comunidad eclesial sobre todo mediante el ministerio sacerdotal (9). Y es que los laicos no pueden suplir la presencia del ministro ordenado ni el testimonio de la vida consagrada íntegramente al servicio del evangelio y de la Iglesia (4,20).

4.3. *Los sacerdotes, religiosos y religiosas* son insustituibles en la santificación del Pueblo de Dios (1,24). En múltiples ocasiones el Papa describe ora unos, ora otros rasgos de lo que constituye su misión. He aquí alguno por vía de ejemplo:

“Procurad que el sacerdote tenga clara conciencia de su identidad propia, viva intensamente la dimensión vertical de su existencia, sea el guía y educador en la fe, el padre de todos, en especial de los pobres, el valeroso servidor de la causa del Evangelio, el auténtico pastor interesado en llevar a todos a Cristo, en liberar radicalmente al hombre ante todo de lo que le separa de Dios” (9).

El ministerio sacerdotal no es sustituible en la Iglesia: “los tentativos de transferir a la comunidad tales poderes (presidir la eucaristía, absolución de los pecados, predicación de la Palabra) se demostrarán vanos e incapaces de servir a la vitalidad religiosa de la comunidad” (42). El sacerdote sólo será fiel a su misión si acepta con humildad que todo el sentido de su vocación reside en actuar no en su propio nombre, sino “in persona Christi” (5).

Tal ministerio debe ante todo asegurar la solícita administración de los sacramentos, la guía del pueblo como pastores, y la presidencia de la

liturgia en la cual la comunidad rinda a Dios el culto de toda la Iglesia (8). Sin embargo no se agota aquí. La preocupación por la grey de Dios debe impulsar al ministro del evangelio a una constante lucha por la justicia en favor de los pobres y oprimidos: esta entrega es el respaldo a la credibilidad de la ofrenda personal, a ejemplo de aquél que nos amó hasta la muerte (7). Sin embargo esta última responsabilidad no debe interpretarse como una invitación al puro activismo, la "terrible tentación" que a la larga seca sus fuentes y vuelve estéril el ministerio, sobre todo cuando falta la vida interior y la oración (5,19,24,37,44). Mucho menos ha de entenderse como una dedicación a la búsqueda del bien puramente humano del pueblo, o a adoptar métodos de trabajo reñidos con el evangelio (8,9,44), y "evitando los comportamientos dudosos en actividades políticas concretas que deben quedar para los laicos, debidamente formados en su conciencia cristiana" (23).

De parte del obispo, para que los sacerdotes y religiosos puedan cumplir fielmente con su misión, debe estar siempre atento, como una absoluta prioridad, a vivir en íntimo contacto con ellos, y a sostenerlos en todos los aspectos de su vida, tanto humanos como espirituales. He aquí algunos de éstos:

— El Pastor ha de ayudar a los sacerdotes, religiosos y religiosas, a mantener la identidad de su vocación, conscientes del valor de su estado y de su misión, mediante "un sometimiento humilde y el uso de la inteligencia y dotes naturales para conocer y aceptar los caminos de Dios, abandonándose confiados a su plan de salvación" (5, cfr. 1,9).

— Para ello el obispo ha de procurar estar muy unido a sus colaboradores, parte por la necesidad de trabajar con una estrecha cercanía, dada la imperiosa necesidad de reagrupar todas las fuerzas evangelizadoras de la diócesis, por desgracia tan escasas en la mayor parte de los países (14,18,23,50). Y parte también porque la desunión es un antitestimonio que destruye desde dentro los planes pastorales, y desorienta la comunidad cristiana, sobre todo cuando ésta ve en algunos ministros ciertas actitudes de independencia respecto a la comunión con el obispo (1).

— Por eso el obispo debe ser amigo y sostenedor de los sacerdotes, religiosos y religiosas, a quienes debe dar ejemplo de perseverancia con la palabra y el ejemplo luminoso. Ha de mantener con ellos un constante diálogo, y promover una actitud de sostén mutuo en todas las vicisitudes de la vida. Sería deseable que proyectasen algún descanso junto con ellos para confortarse en el cuerpo y en el espíritu. Asimismo conviene que los visite frecuentemente no sólo en sus parroquias, sino también en sus casas, e incluso participe con ellos en reuniones de carácter familiar. El ideal sería formar con ellos un ambiente de verdadera vida de familia (4,9,24,28,43).

— Ha de atender a la constante renovación en el espíritu de los sacerdotes y religiosos (5), promover retiros espirituales organizados (44),

impulsar la oración que llene su vida (pues no es posible revestirse de Cristo "si el Padre no nos atrae"), con la lectura constante de la Sagrada Escritura (5), animarlos a participar personalmente en el misterio de Cristo sobre todo identificándose con él en la Eucaristía.

— Así también es necesario vigilar y ofrecer los medios para una permanente renovación intelectual. Por ello el Papa alaba los cursos de estudio encaminados a ponerse al día en todo cuanto puede ser útil para desenvolver mejor la misión, especialmente en lo que se refiere al ministerio de la Palabra; de manera que sean verdaderos maestros en la fe, atinados directores espirituales del pueblo, y fieles transmisores del mensaje evangélico (19,23,24,37,44).

— También ha de velar sobre los proyectos y actividades apostólicas de los religiosos, que éstos deben desarrollar en comunión con los planes pastorales de las diócesis y bajo la guía del prelado. El Papa subraya la importancia de la vida consagrada, para la comunidad eclesial. Por eso el obispo debe estar junto a los religiosos y religiosas para que conserven y sean fieles al carisma del propio instituto aprobado por la Iglesia (30,37,43,44,50)<sup>3</sup>.

— El Pastor debe también instar a los sacerdotes, religiosos y laicos "a comprometerse de manera evangélica y eclesial con los pobres. Será así como el amor de Cristo se hará vivo y operante entre ellos; y la común solicitud por los desprotegidos, lejos de debilitar la unidad eclesial, la fortalecerá cada vez más" (26).

— Muchas veces se pierden vocaciones preciosas, aun después de la ordenación sacerdotal, por descuidos posteriores; incluso de valiosos colaboradores en la evangelización. Por eso el obispo debe con solicitud paternal cuidar de la inspiración sobrenatural que guía la conducta y la interpretación del mensaje evangélico, de todos sus sacerdotes y religiosos (3,8).

— Finalmente apuntamos, aunque no de menor importancia por indicarla al último, la necesidad de que los prelados atiendan a la conveniente asistencia y seguridad social del clero. El Papa alaba y aprueba lo ya hecho hasta ahora, pero insiste en que los sacerdotes han de tener la posibilidad de llevar una vida humanamente digna y decorosa, aun desde el punto de vista material (23,37,44).

4.4. *Los seminaristas y estudiantes religiosos.* Es imposible que continúe el trabajo de la Iglesia sin los agentes cualificados, estables y

---

<sup>3</sup> En sólo una ocasión recuerdo que el Papa haya hablado de la vida contemplativa: ésta es un válido servicio al Reino, en el silencio, la oración y la inmolación escondida, fuente de gracia para toda la Iglesia y para el mundo. Hay que sembrar la semilla de esta vocación en tantos jóvenes necesitados de paz y de esperanza, atormentados por la sed de Dios, ofreciéndoles en este tipo de vida la inspiración de la dimensión escatológica (50)

totalmente consagrados a la evangelización (4). He aquí por qué el cultivo de las vocaciones y la formación de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa han de constituir la prioridad absoluta del Pastor de una diócesis: sin ello estará arriesgando el futuro mismo de su Iglesia (*Passim*).

Es verdad que hasta ahora las Iglesias locales latinoamericanas han contado con la valiosa ayuda del exterior: la generosidad de tantos sacerdotes, religiosos y religiosas que han ofrecido sus vidas a nuestros países ha sido hasta ahora irremplazable y grandemente meritoria. Pero en el fondo es precaria. El Papa agradece con frecuencia y de corazón el celo, la entrega, la generosidad de los extranjeros (23,28,31); pero afirma también que la Iglesia sólo estará firmemente establecida cuando esté basada en su propio clero. Con el tiempo las vocaciones con que el Señor nos bendice deberán también volcarse en la evangelización de otros continentes (35).

Hay que dar gracias a Dios por el resurgimiento de las vocaciones en casi todos nuestros países. Pero según el Sumo Pontífice no basta el aumento estadístico en números: es necesaria una mejor selección que redunde en la mayor calidad de los agentes de la evangelización (8,25,44). Es preferible tener menos colaboradores de calidad, que muchos mediocres. Por eso el obispo, junto con las comunidades cristianas, ha de dedicar sus mejores energías a los jóvenes candidatos (6) mediante una sólida y bien planeada pastoral juvenil, y un mejoramiento en las casas de formación.

1, 4, 6, 8, 4.4.1. *La pastoral vocacional* debe ser una obra de conjunto integrada en la totalidad de la pastoral diocesana. Ante todo se debe tener en cuenta que el llamamiento a un servicio eclesial no depende de nosotros, sino de "el Señor de la mies", y por tanto el primer paso en la pastoral de vocaciones ha de ser la oración perseverante, que nos haga caer en la cuenta permanentemente que ellas son un don (6,29,43).

En segundo lugar, que son un fruto de la madurez del laicado católico: he aquí por qué la pastoral de vocaciones no puede separarse de la pastoral de conjunto (4,42); ni nacen espontáneamente, sino en el seno de las familias animadas con un espíritu de fe, de caridad y de piedad, a las que se debe educar para que no sólo no obstaculicen los incipientes brotes vocacionales en los hijos, sino que los acojan con gozo y los cultiven: de ahí que tampoco pueda separarse la pastoral vocacional de la familiar, sino que aquélla debe madurar como un fruto de ésta (10, 20,23,29,37,38).

Finalmente se ha de incorporar, como hemos dicho arriba, a la pastoral de conjunto, ante todo advirtiendo que la mejor semilla de una vocación es el vivir los valores evangélicos en el seno de una comunidad



cristiana (1): "La comunidad diocesana, para su maduración orgánica, ha de engendrar en su propio seno las fuerzas vitales suficientes para el progreso espiritual de los fieles" (8). Para ello se han de incluir y envolver todos los ambientes de la Iglesia local: parroquia, familias, centros religiosos, escuelas y movimientos apostólicos (4,20,24,31,35,43), a nivel diocesano y aun nacional (4,37). Y el Santo Padre dice a los sacerdotes y religiosos que tales vocaciones son igualmente fruto del testimonio de entrega de las personas consagradas al servicio de Dios "fuertes en la fe, gozosos en la esperanza, ejemplares en el testimonio ante la grey" (19, cfr. 24).

Hay que añadir finalmente que, dadas las circunstancias particulares de nuestro Continente, Juan Pablo II apunta ocasionalmente la necesidad de atender de manera particular a las vocaciones adultas (4) y a aquéllas que surgen en tierras de misión (13).

*Passim* 4.4.2. *La formación de los candidatos* debe ser, junto con la anterior, una preocupación absolutamente prioritaria (3,5). Se ha de advertir que muchas veces la perseverancia misma de los agentes de la evangelización dependerá de la adecuada formación humana, espiritual y académica que hayan recibido (4).

Se ha de atender ante todo a una seria formación de la personalidad humana equilibrada, en un ambiente sencillo y acogedor, de amor, de ayuda mutua y de comunión sincera. Dado además que su trabajo apostólico deberá ser comunitario y en estrecha comunión con sus hermanos sacerdotes y con el obispo, es necesario que los candidatos se eduquen en un ambiente de comunidad, como lo ha indicado el nuevo Códice de Derecho Canónico (18,25,44).

En cuanto al resto de la formación, ha de atender a todos los aspectos: espiritual, moral, intelectual, y a una vida disciplinada y de sacrificio, tan necesaria si ha de encarnarse en un pueblo que sufre, y para prepararse a afrontar tantas dificultades que presenta el mundo de hoy. Y finalmente poniéndose delante como meta no el propio desarrollo, sino la entrega al servicio de la salvación integral del Pueblo de Dios (4,27,28, 29,34,36,37,43,44). Aprendiendo desde el seminario a vivir las bienaventuranzas en una vida de completa dedicación a los demás, aprenderán a darse a un pueblo pobre y sufrido (18).

En cuanto a la formación espiritual, es necesario educarse para una intensa vida de oración personal, indispensable para perseverar en la opción radical por Cristo y por su causa que es el evangelio, siguiendo a Cristo que oró desde su entrada en el mundo hasta su muerte en la cruz. Sin ella no podrá perseverar en su trabajo sacerdotal. Ni es verdad el ataque insidioso de que la oración lleva al "intimismo" o que es "alienante": al contrario, la íntima amistad con Cristo lleva al cristiano a asimilar más profundamente sus criterios, y éstos lo impulsan a entregarse a los demás,

con miradas evangélicas, "en favor de los más pobres, de los marginados y de los oprimidos por la injusticia" (28). Esta es la respuesta que debe dar el candidato al ministerio, a un mundo secularizado y manipulado por el egoísmo y el consumismo. Me parece de grande importancia, respecto a este punto, la instrucción a un grupo de obispos de Colombia: el joven y la joven llamados a una consagración para el servicio eclesial descubrirán la belleza de su entrega en favor del mundo de hoy si se les enseña a responder a la ciudad secularizada con una profunda experiencia de Dios en Cristo, que se refleje en la entrega a los hermanos, especialmente a los más necesitados; a una sociedad materializada y consumista, con un amor desinteresado y la pobreza voluntaria; a una sociedad manipulada, con la convicción de que en la obediencia se encuentra el más elevado ejercicio de la libertad; a una sociedad víctima de ideologías, con el evangelio; a un pueblo donde reina el odio, con el amor del Padre manifestado en los más pobres, enfermos y marginados; a una sociedad llena de angustias, con la esperanza cristiana (43). Y observa el Pontífice que a la larga son los mismos jóvenes quienes rechazan los ideales que se les presentan, cuando éstos son desvalorizados evangélicamente. Por ello hay que ofrecerles una formación espiritual e intelectual en que puedan descubrir toda la belleza de su entrega, pero también, y de forma realista, todas sus exigencias (4,28). Como criterio para esto último, el eje de la formación espiritual deberá ser la asimilación de lo que es Jesucristo, como Maestro, Sacerdote y Pastor (25,28).

¿Cómo realizar un trabajo a la vez tan necesario y tan difícil? El Papa pide a los obispos cuatro cosas que conviene anotar, y que se encuentran dispersas en diversas alocuciones<sup>4</sup>:

— Es indispensable el contacto frecuente del obispo con los seminaristas y los jóvenes religiosos, mediante su presencia y el diálogo, para ayudarlos a que lo sientan como un verdadero Pastor cercano a ellos. Debe también ponerlos en contacto desde el principio con los problemas pastorales de la diócesis, y crear con ellos todas las condiciones favorables para la comunión con el obispo que les será indispensable en su futura misión evangelizadora (36,43).

— Será necesaria una cuidadosa selección y preparación de los formadores del seminario, tanto superiores como maestros. Para tal misión el obispo deberá nombrar a los mejores sacerdotes de su diócesis, por más que con frecuencia ello lo lleve a privarse de valiosos colaboradores en otros campos (25,26,27,32,37,44).

---

<sup>4</sup> Será útil leer el discurso 44, dedicado íntegramente a la formación de los candidatos al sacerdocio. En el 49 el Papa anota la necesidad de que los futuros sacerdotes se formen desde el principio en el "sentir con la Iglesia", según la mente de *Presbyterorum Ordinis* 3.

— Se han de hacer frecuentes evaluaciones y balances de la formación que se ofrece en los seminarios, para poder reconocer los logros y defectos en el camino recorrido, en vistas a un constante progreso (36). Para ello habrá que seguir como válidas directrices las que ha señalado la Sagrada Congregación para la Educación Católica, así como las normas aprobadas por las Conferencias Episcopales (8,23,26,32,34,36,43).

— Finalmente Juan Pablo II invita a los obispos a estudiar las circunstancias concretas de cada región y país, de manera que, ahí donde no sea posible mantener centros de estudios eclesiásticos de verdadera calidad en la formación, se unan las diversas zonas y diócesis para una colaboración en este sentido, a nivel interdiocesano e incluso nacional. Hay que afrontar con honestidad las limitaciones locales, de manera que se manifieste de manera especial en la formación de los futuros agentes del evangelio, la participación de las provincias eclesiásticas y de las enteras Conferencias Episcopales, que en este caso deben actuar con criterios comunes para afrontar los problemas y los retos del futuro (8,14,23).

### 5. *Cómo evangelizar*

En esta sección trataré de distinguir los campos entre evangelización y catequesis, con las áreas afines a ambas. En la primera se proclama el mensaje fundamental del evangelio y se invita al hombre a responder en la fe, que transforma toda su vida personal (tanto en su dimensión individual como social). En la segunda se trata de educar en su fe a quien ha respondido positivamente al mensaje evangélico. Esta distinción es importante, porque, como el mismo Papa advierte, no raramente se ha cometido el error de querer catequizar a los bautizados, soñando, o presuponiendo ilusoriamente, que han sido ya evangelizados (29).

Punto de partida indispensable para la evangelización es el seguimiento de Cristo, como expresión fundamental de la fe, vivido hasta sus últimas consecuencias, en la vida del cristiano:

“El anuncio y celebración del misterio de Cristo han de hacerse vida, acción. Porque si es verdad que no se puede vivir como Cristo si no se vive en El, también es cierto que no se puede vivir en El si no se vive como El vivió, como El nos ha enseñado. El evangelio ha de ser, pues, norma de vida, garantía de un recto comportamiento ético personal y social; ha de ser exigencia de justicia y de misericordia, programa de reconciliación en la sociedad, estímulo hacia un nuevo orden en el que se promuevan los derechos de los hombres, hermanos nuestros” (30).

Esto exige del evangelizador un profundo espíritu de pobreza y libertad respecto a los poderes de este mundo, para anunciar con valentía la verdad de Jesucristo, con firme convicción de la fuerza transformadora del mensaje cristiano (29). Esa misma pobreza y libertad deben criticar las actitudes tomadas, para dejarse herir del evangelio, sin defensa alguna

de nuestra parte. Y esa apertura completa a la Palabra de Dios es la que ha de hacernos libres para distinguir qué corresponde y qué no, a la misión evangelizadora de la Iglesia, que debe proclamar la liberación integral del hombre en Jesucristo.

5.1. *La liberación integral del hombre.* Sobre este punto tan delicado, el Papa vuelve constantemente en sus alocuciones, en formas muy diversas:

o bien simplemente insinuando que los obispos  
3, 8,10,11,16,27,28, de un país han sabido distinguir lo que es y lo  
30,40,42,46,47,48 que no es misión de la Iglesia (3), o bien indi-  
cando estos dos campos explícitamente. Ciertamen-

te parte del principio que evangelizar no consiste solamente en iluminar la inteligencia en forma teórica, sino también en conducir a la unidad profunda entre fe y vida, en el quehacer cotidiano individual y social, nacional e internacional (8,30). Pero es aquí precisamente donde pueden surgir ciertas peligrosas ambigüedades que requieren un necesario y delicado discernimiento a la luz del evangelio. Y es que la evangelización no tiene lugar en un mundo abstracto, ni se dirige a un hombre universal, sino a aquél que vive una historia concreta, y que en la América Latina con frecuencia se hace real en circunstancias especialmente dolorosas y de difícil discernimiento:

“Sé muy bien que tratáis de ejercer ese ministerio evangelizador en estrecho contacto con vuestros fieles y siguiendo de cerca las circunstancias concretas ambientales en las que se desarrolla su vida como cristianos. Ello os hace testigos de no pocas situaciones penosas, que derivan de la falta de formación moral y religiosa, de cultura, de trabajo, de lamentables condiciones de injusticia, en las que siguen aumentando las distancias entre quienes tienen en exceso y quienes carecen de lo esencial” (11)<sup>5</sup>.

Quizás sería más fácil tal discernimiento si dichas lamentables situaciones proviniesen de carencias “naturales”. Pero desgraciadamente “la pobreza no es, con frecuencia, solamente una etapa casual de situaciones ineluctables de factores naturales, sino también un producto de determinadas estructuras económicas, sociales y políticas” (47). En tan difíciles situaciones el distinguir qué corresponde y qué no toca a la Iglesia en su misión evangelizadora, es extremadamente arduo. Y el Papa no puede ofrecer una especie de “receta” universal, sino únicamente un principio general que luego cada Conferencia Episcopal prudentemente deberá encarnar en los casos particulares:

---

<sup>5</sup> Dice a los obispos de Nicaragua: “Sois Pastores de un pueblo profundamente religioso, dolorido desde hace tanto tiempo a causa de injusticias, de frecuentes violaciones de sus derechos, de tensiones, de luchas fratricidas, que dejan tras sí tanto dolor, tantas vidas jóvenes tronchadas, tanto luto en las familias, tantos huecos trágicos en los corazones de los familiares, de los amigos, de la sociedad” (16).

“No es parte de la misión propia de la Iglesia imponer las reformas sociales o indicar las modalidades contingentes de su realización. Su deber es explicar los principios éticos que deben inspirar estas reformas, un deber que incide sobre todo en la renovación de las mentalidades y en la conversión de los espíritus, de las voluntades y de los corazones. Fruto de tal conversión será la reconciliación” (46).

Se adivina ya aquí entre líneas un principio fundamental que luego aflora en diversas ocasiones en múltiples maneras: el evangelio no puede identificarse con una técnica (cualquiera que fuese) para cambiar las estructuras. La Palabra del Señor se niega a reducirse a ello. Es en cambio un fuerte reclamo a la conversión del corazón, de todo aquello que es pecado y que incide necesariamente en la construcción de una sociedad según proyectos que no corresponden a los divinos sobre el hombre. Sí debe pues incidir el evangelio *necesariamente* en la construcción de una sociedad justa, *pero* no como una técnica o como una ideología que se limita a los elementos estructurales, sean éstos sociales, económicos o políticos. Por ello no basta que el Pastor se detenga en la fenomenología de los problemas que dificultan la evangelización, como un estudioso que se interesase en constatar los obstáculos que se le interponen; sino le toca buscar los remedios hasta donde le es posible, penetrando profundamente en las causas espirituales de ellos, como la falta de fe, de solidez en la adhesión a Cristo, de formación religiosa, y aun de fidelidad a la Iglesia (46).

“Pero en la fidelidad a su misión, sobre todo espiritual y religiosa, la Iglesia no puede no prestar atención a su deber de frente a los problemas que afligen al hombre y, sobre todo, a las situaciones que lo ofenden en su condición de persona humana y de hijo de Dios. En las regiones en las que fuisteis instituidos Pastores, inmensas muchedumbres humanas sufren —y en ellas Cristo revive en un cierto modo su pasión— el drama del subdesarrollo y de la emarginación en sus varios y escuálidos aspectos: desnutrición cuando no el verdadero y propio espectro del hambre, la enfermedad, la mortalidad infantil, etc., etc. Ante la tentación, no hipotética ni rara, de refugiarse en el fatalismo, he sentido el deber de dirigir a los pobres, los *alagados* de Salvador (de Bahía), un fuerte llamado: Dios no os quiere vilipendiados, sometidos a una vida infrahumana, sumergidos en la miseria. Dios os quiere creaturas humanas e hijos suyos, revestidos de la dignidad que ello trae consigo” (48).

En cuanto a los métodos para promover ese bien integral del hombre, el Papa recurre al principio de la dignidad humana, que exige ser salvaguardada con los criterios evangélicos, cuyo fundamento es el amor, del que proceden luego la unidad eclesial y la convivencia fraterna (8). Y para aplicarlo concretamente, los obispos cuentan con el valioso instrumento de la Doctrina Social de la Iglesia (9,10,50). Deben insistir en la sana moral pública, en la defensa del hombre ante las claras injusticias sociales, y en la justicia y equidad en las relaciones laborales (10) y en

todos los campos (11) sosteniendo las justas reivindicaciones de los sectores necesitados, como son los de obreros y campesinos, en una línea de verdadero humanismo cristiano (12,14) <sup>6</sup>.

A este punto conviene conocer la mente del Papa respecto a un asunto en que a veces chocan ciertas mentalidades. Hay quienes querrían ver como la única obra propia del cristiano la reforma de las estructuras. Con frecuencia quienes piensan así critican duramente las "obras de misericordia" como insuficientes; quisieran acabar con ellas en la pastoral de la Iglesia, calificándolas, por ejemplo, de meras "obras asistenciales". En un claro discurso a un grupo de obispos del Brasil el Papa trata este asunto, y reconoce que no basta satisfacer las necesidades humanas inmediatas para lograr un cambio social, si no hay también una conversión de mentalidades y una permanente transformación de las estructuras económicas y sociales. *Sin embargo* los *pobres concretos* acuden a nosotros en muchas circunstancias particulares con sus necesidades urgentes e inmediatas: no tenemos derecho de posponer la ayuda para cuando algún día cambien las mentalidades y las estructuras. Ahí, en esa respuesta de momento, las obras de caridad de la Iglesia "continúan teniendo un amplio espacio y un puesto insustituible como subsidio y con la coordinación con las obras de asistencia oficial" (47). En efecto, el cap. 25 de Mateo debe ser siempre actual en su "lectura objetiva. La misma Iglesia renegaría de algo de su historia, y rompería una tradición ininterrumpida, si dejase de ejercitar la caridad y la asistencia en modo concreto". Se deben ejercitar pues tales obras, mas reconociendo por una parte que no son suficientes para resolver a fondo los problemas; pero por otra parte que, además de ser un signo de amor cristiano, ellas colaboran positivamente a crear entre los hombres de buena voluntad aquel sentido de comunión y participación necesario como base honda para poder reconstruir una sociedad justa para todos; y el sentido de la hermandad, fundamental para formar la familia humana (Ibid).

5.2. *La catequesis* debe seguir inmediatamente la evangelización, junto con la cual ha de formar una unidad en la solicitud pastoral del obispo (11,46), a quien corresponde por vocación ser el primer catequista, y como tal responsable de la catequesis en su diócesis (31). La catequesis es indispensable, sobre todo en un pueblo en el que tanta educación falta en todos los sectores. Se necesita no solamente creer fundamentalmente en Cristo, sino vivir una fe educada que sepa lo que cree, y que

---

<sup>6</sup> En una ocasión el Papa habla de la *denuncia profética* de la miseria y la opresión en referencia al último Sínodo, *Relación sínodo*, II,D,6. Debe hacerse siempre según el significado que ésta tiene en el Nuevo Testamento, y en cuanto se participa hoy del ministerio profético de Cristo; lo cual supone que se hace en el marco de los dones y carismas del Espíritu, y en el contexto de la actual economía salvífica. No es posible aceptar lo que de manera sólo "nominalista" se llama a veces "denuncia profética". Para que sea verdaderamente cristiana, ésta debe ser conforme a la guía de Puebla, nn. 377 ss. Es decir, tal denuncia debe provenir del espíritu de verdadera fe, de un discernimiento eclesial, y con la prontitud de someter el propio juicio al de la comunidad (50).

viva como cree. De ahí que la catequesis haya de abrazar tanto el campo doctrinal de la fe como el de la moral:

“Hacer una catequesis más sistemática será evidentemente más fácil cuanto vayan siendo superados el analfabetismo y la ignorancia profana; pero no está ligada a esto. El pueblo deberá adquirir una fe más sólida, una piedad más educada, que le ayudará a defenderse de los lazos de la superstición y de los cultos ambiguos, mágicos o insuficientemente distintos de la fatalidad respecto a los elementos naturalistas, errores de los que Cristo ha librado a sus discípulos. Así también puede ser superada la tentación de las sectas que no conocen la plenitud católica. (...) La profundización doctrinal y la reflexión religiosa permitirán poner mejor en práctica las costumbres de la vida nueva tan bien descritas por San Pablo como corolarios de la fe, en la vida familiar, profesional y social” (18).

Pero sería un error reducir el campo de la catequesis solamente a los niños, mucho menos si ésta se limita a prepararlos para la recepción de los sacramentos.

“Es necesario acompañar al joven durante las diversas etapas de su desarrollo intelectual, para que en la Sagrada Escritura, en la Catequesis y en la Ética Social Cristiana pueda encontrar la solución que ofrecen Cristo y su Iglesia a los problemas individuales y sociales” (22, cfr. 51).

La catequesis debe seguir las diversas etapas de la vida, de manera orgánica y sistemática, ofreciendo gradualmente todos los elementos necesarios para vivir integralmente la fe. No podrán pues omitirse los contenidos centrales de la doctrina, de la vida cristiana práctica, del compromiso apostólico y del indispensable dinamismo social (29).

5.3. *Las comunidades de base* son un elemento legítimo y valioso para la evangelización, cuando se fundan en las directivas de Puebla (n. 1145) y de la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (n. 58). Sólo una vez, que yo recuerde, el Papa ha hablado un poco más ampliamente a los obispos sobre este tema. A los obispos de Ecuador agradece que hayan mantenido una línea firme y equilibrada en la acción pastoral, en la cual se da un lugar justo a la opción preferencial por los pobres, y se adoptan las iniciativas pastorales convenientes, incluidas las comunidades de base. Pero los invita a estar al tanto de los riesgos que en ocasiones éstas podrían correr, según Puebla misma lo advierte, si se llegasen a convertir en gérmenes de desunión al interno de la Iglesia. Por ello los pastores deben estar atentos a coordinarlas especialmente en aquello que toca las iniciativas de evangelización y promoción humana. Si dichas comunidades trabajan en íntima comunión con la jerarquía, entonces se deben aceptar sin preocupación alguna (32).

5.4. *La educación* es un campo de acción pastoral que tiene una

8, 9,14,15,19,22,23,31,32, 33,34,35,37,38,41,43,46,48

íntima connaturalidad con la misión evangelizadora de la Iglesia: es una "revolución del amor" que logra una verdadera liberación "con el libro y con la pluma" (48). Se realiza en diversos niveles, todos ellos necesarios:

5.4.1. *La alfabetización.* La lucha contra el analfabetismo, tan generalizado por desgracia en tantas regiones, junto con la educación y cultura básicas, son el fundamento para una verdadera y auténtica liberación y reforma de las estructuras. Es un servicio valiosísimo y aun indispensable que la Iglesia puede ofrecer a una enorme multitud de hermanos marginados. Sólo se deberá tener gran cuidado de no utilizarla como un instrumento de ideologización o de una socio-politización que manipule la capacidad de discernimiento para las opciones personales. Un uso de tal naturaleza sería inmoral y antievangélico, porque ya no serviría de medio para una verdadera liberación, sino crearía un nuevo tipo de esclavitud revestida con el ropaje de la liberación (48).

5.4.2. *La educación formal* en sus distintos grados: el Papa considera un error lamentable pretender abandonar las instituciones educativas por apostolados aparentemente más rentables o más fructuosos a corto plazo. Si bien reconoce que se debe evaluar constantemente el apostolado educacional y su ejercicio en las escuelas de los diversos niveles, para que de verdad correspondan a nuestra misión evangelizadora. Por eso, contemplando el bien universal de la Iglesia, afirma que no se puede, con fáciles pretextos, renunciar a este apostolado. Por el contrario, han de buscarse las vocaciones al magisterio entre los laicos y religiosos, para ofrecerles una competente formación cristiana, académica y pedagógica. Además se deben elaborar y difundir libros y material didáctico de calidad (34).

"Sería muy lamentable, si con excusas de apostolado que se creen más rentables, se abandonaran las posibilidades de educar personas completas, jóvenes integrales, que nos ofrecen las instituciones educativas de la Iglesia. Ciertamente ellas deberán ser reformadas —cuando sea necesario— para que respondan a finalidades evangélicas y de apertura a todos, pero no dejemos fácilmente instrumentos que tantos bienes humanos, sociales y cristianos han producido, cuando los sabemos emplear adecuadamente. Es un importante servicio que podemos prestar a la sociedad y a la Iglesia actual" (9).

Para ello será necesario elaborar proyectos sólidos, por parte de toda la comunidad educativa (e incluidos desde luego como los más importantes educadores los mismos padres de familia) en que se exprese qué tipo de hombre se pretende formar, y tomando en cuenta que todos los formadores han de ser, en su propia medida, "testigos de la fe" (34). De ahí que no solamente se deban mantener (revisándolas en sus fines y en sus métodos) las escuelas ya existentes, sino en la medida de las posibilidades



de la Iglesia en cada región se han de abrir tales centros educativos donde aún no los hay (24,38).

Pero ya que no todos los jóvenes cristianos pueden asistir a tales escuelas, es necesario proveer de manera que quienes estudian en instituciones educativas públicas puedan tener acceso a la formación  
9,33 cristiana y religiosa (33), incluso en las mismas escuelas del estado ahí donde fuese posible, sólo atendiendo a que la educación religiosa de los jóvenes corresponda a una pastoral orgánica y gradual, y armonizada con el proyecto diocesano.

Finalmente Juan Pablo II elogia y agradece el servicio de las Universidades católicas (38) y estimula a los pastores a elaborar una pastoral universitaria bien organizada, en forma colegial, y como res-  
23,26,37 ponsabilidad común, estableciendo capellanías universitarias encargadas a equipos especializados en este tipo de trabajo, escogidos entre personal de reconocida competencia, que tengan sus orientaciones doctrinales de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia, y que trabajen en íntima unión con la jerarquía.

5.4.3. *Evangelización y cultura.* Es también parte de nuestro ministerio iluminar a los hombres de cultura, ciencia, técnica, y a los responsables del bien común, para que el evangelio promueva e ilumine el progreso integral de los pueblos, que sin tal guía fácilmente podría volverse contra el hombre que se pretende liberar (8). El fin a perseguir sería la evangelización de la cultura, que se arraigue en el contexto socio-económico y político en concreto, a partir de la Palabra de Dios y en comunión con la Iglesia universal. La inspiración de las culturas con el espíritu de Cristo las transformará en culturas de amor. Sólo se ha de estar atento para no confundir la fe con un simple valor cultural entre tantos otros. La fe trasciende esos valores, e incluso, puesto que es respuesta a la Palabra revelada, debe servir como criterio de juicio para discernir cuáles de ellos corresponden verdaderamente al proyecto de Dios sobre el hombre (19,37,41,43).

Hay otro aspecto íntimamente ligado a éste, y es el de la inculturación en la proclamación del evangelio. Se requiere mucha sensibilidad y fineza para encontrar en las culturas populares aquellos elementos de genuino valor humano, verdaderas "semillas del Verbo", en los que encarnar el trabajo evangelizador (31,35), trabajo mucho más urgente ahí donde se pretende secularizar la cultura con un laicismo imperante que impone concepciones ideológicas inválidas, y una falsa evaluación de la vida (38). La profundización en tal discernimiento ayudará a excluir toda forma de sincretismo y particularismo ficticio y desviante (46) y a no confundir evangelización con inculturación, pues

"ambas realidades son distintas e independientes; pero al mismo tiempo no faltan elementos que las ponen en una estrecha relación,

ya que son personas vivas y vinculadas a una determinada cultura las que viven el evangelio, y por ello la Buena Nueva ha de permear las culturas de los hombres a los cuales se anuncia el mensaje de salvación" (41).

5.5. *Los medios de comunicación social.* Muy poco he encontrado sobre este punto. Apenas dos párrafos en que el Papa muestra su complacencia a los obispos de Colombia y Ecuador por los proyectos de evangelización mediante la radio. Reconoce la calidad técnica y la solidez de los programas, y anima a los pastores a continuar por esa línea, poniendo la técnica al servicio de la irradiación de la fe salvadora, y para ofrecer educación, cultura y promoción humana a quienes más carecen de ellas, y finalmente para defender los valores de la familia (14,32).

### 5.6. *La vida religiosa cristiana*

El Papa constata en diversas ocasiones que la práctica de la vida religiosa en América Latina ha progresado en los últimos tiempos (1), y además, hablando a los obispos de Brasil, les dice (lo que podría ser común a los otros países), que el nuestro "es un pueblo dotado de un alma profundamente religiosa, con sed y hambre de Dios, y abierto a los valores espirituales" (48).

5.6.1. *Vida sacramental.* El Santo Padre invita a los obispos a fomentar la vida litúrgica y la participación en la vida sacramental de la Iglesia: la eucaristía, la reconciliación, la unción de los enfermos... (30,33,35,38). Porque sin la gracia que fluye de los sacramentos, la evangelización sería estéril y vacía (33). Y como estos medios de gracia deben conferirse en el contexto de la evangelización, será necesario equilibrar de manera justa el derecho que tienen los fieles a recibirlos, con la exigencia de una conveniente preparación (34).

En particular sobre la misa dominical, el Pontífice subraya las múltiples razones por las que parece necesaria para mantener viva la fe de los cristianos; pero al mismo tiempo indica que no puede presentarse a los fieles como una simple obligación; sino educándolos en la necesidad de unirse al Padre por Jesucristo, y ayudándolos a no separar la vida sacramental del empeño por la existencia de todos los días, de manera que la santa misa sostenga y santifique el trabajo de toda la semana (2,33).

Al bendecir los trabajos del Congreso Eucarístico Nacional de Argentina nos dice que la presencia real de Cristo en el altar del sacrificio ha de ser el centro de la vida de todos los miembros de la comunidad eclesial, y debe llegar hasta penetrar todos los tejidos de la sociedad, para que los cristianos alimentados por este sacramento transformen el mundo. Y en ello pone el centro de la evangelización, de la catequesis y de toda la vida de la Iglesia. De ahí ha de partir la renovación de toda la sociedad, empezando por la justicia en favor de todos, especialmente de los más necesitados (36).

En cuanto al sacramento de la reconciliación recomienda que se sigan las orientaciones de la exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* (51). Y además indica que, según la mente del Sínodo de 1983, es preciso empezar por la formación de los sacerdotes, de manera que aprecien la belleza, la urgencia y la dignidad de este sacramento. Los fieles tienen el derecho de ser acogidos en la gracia de la penitencia, de la que reciben luz en su vida cristiana, consuelo, estímulo, orientación y perdón. Es también fuente de santidad para el confesor que ejercita este ministerio pastoral. Se debe evitar todo abuso en las absoluciones colectivas, donde el amor personal de cada fiel queda menos manifiesto, y en las que no se reconoce suficientemente "el drama personal e intransferible, para el que no pueden servir consejos generales y directrices anónimas" (25)<sup>7</sup>.

Finalmente toca al obispo velar por la unidad litúrgica, no permitiendo que los grupos hagan sus celebraciones al margen de las normas de la Iglesia, guiados por su propia inspiración, sobre todo en la eucaristía: "Presidiendo el propio presbiterio, el obispo deberá mostrarse claro y firme en mantener la sana doctrina y en la observancia de las normas tanto jurídicas como litúrgicas y pastorales" (44, cfr. 38,39).

5.6.2. *La religiosidad popular* y las devociones son "la memoria cristiana de nuestro pueblo" (19). En muchas ocasiones se trata de una manera de asimilar la fe, muy profunda, que viene desde 12,14,17,19,22, la primera evangelización de nuestro Continente; en sí 25,30,31,35 mismas muy positivas, es preciso sin embargo reconocer que no han sido totalmente evangelizadas. Por ello es necesario proseguir la obra de aquellos misioneros (17,19), orientando todas las devociones y prácticas de la religiosidad popular a la participación sacramental plena (17,19,22,30). No hay que despreciar pues este elemento; sino discernir sus valores para que, como base firme, sobre ellos se pueda construir una más completa evangelización. Se ha de purificar en lo necesario el sustrato positivo, discerniendo con delicadeza y prudencia los elementos que expresan una verdadera fe. Evangelizar la religiosidad popular no quiere decir pues acabar con ella, sino "enriquecerla de contenidos salvíficos portadores del misterio de Cristo y del evangelio" (31, cfr. 12,14,35):

"En aquellos casos en los que la fe cristiana se presenta mezclada a formas menos perfectas de religiosidad popular, se impone un prudente criterio pastoral, para no apagar la fe más o menos auténtica, sino —partiendo de ella— purificarla, robustecerla e integrarla gradualmente en la vivencia consciente del misterio integral de Cristo" (12).

<sup>7</sup>A un grupo de obispos del Brasil pide que se evite el abuso doctrinal de quienes afirman que la eucaristía borra el pecado mortal independientemente del sacramento de la reconciliación. Es verdad que como memorial de la cruz, la misa es fuente de todas las gracias. Pero según la tradición de la Iglesia, quienes hubiesen pecado mortalmente han de reconciliarse primero con el Señor mediante el sacramento de la penitencia, antes de recibir la eucaristía. (51).

## 6. *Orientaciones a Iglesias particulares*

Añado finalmnte (con un fin ilustrativo, pues no se trata de orientaciones pastorales para todo nuestro Continente), ciertos temas que el Papa afrontó ante algunos grupos, y de alcance más limitado. Los expongo por orden cronológico:

— A los obispos de las Antillas recomienda trabajar por la unidad ecuménica. La base debe ser la fe en la Trinidad y la unidad en nuestro ministerio, y ello en respuesta al mandato de la caridad, que nos pide construir una comunidad de amor. La manera de procurarla ha de partir de la oración privada y pública por este fin, ya que la unidad es fruto de la gracia. Pero no serían justas ninguna de estas dos vías: o renunciar a la integridad y a la pureza en la predicación de la doctrina, o celebrar la intercomuni3n ahí donde no hay unidad de fe (2,33).

— Agradece a los obispos chilenos y argentinos su colaboraci3n para resolver pacíficamente el conflicto de límites entre ambos países, que invitaron al Papa mismo como mediador (8, 10, 31, 36).

— A las circunscripciones misioneras de Colombia: el Papa ansía que se realicen lo más pronto posible las condiciones necesarias para que puedan llegar a ser diócesis. Entretanto será oportuno que reciban el apoyo de las diócesis más prósperas (13).

— Alienta a los obispos de la Rep. Dominicana a preparar la celebraci3n del V centenario del descubrimiento de América y de los inicios de la evangelizaci3n, renovando para completarla aquella misi3n evangelizadora aún no terminada (17).

— Impulsa a los obispos de Cuba a luchar por defender el principio de la libertad religiosa y el derecho de las personas y familias a una educaci3n ética, cívica y religiosa, de acuerdo con esa libertad. También la Iglesia necesita un ámbito de libertad "para contribuir en la causa del bienestar y a las aspiraciones profundas de su pueblo, del que se sabe gozosamente parte y colaboradora, desde su misi3n propia" (19).

— A los obispos de Honduras expresa su deseo de que los acuerdos de Contadora sean efectivos para reducir las tensiones en Centroamérica, a fin de que pueda establecerse un proceso de pacificaci3n sobre bases firmes (20).

— Alaba el ejemplo de Costa Rica, que ha renunciado a la instituci3n del ejército, y constantemente colabora en favor de la paz (26).

— Se congratula con los obispos de Ecuador por la superaci3n, en su país, de una mentalidad laicista que les impedía ofrecer los servicios pastorales y la evangelizaci3n a los elementos del servicio público (32).

— A dos grupos de obispos brasileños el Sumo Pontífice indica la riqueza que significa para sus diócesis (junto a los consiguientes problemas) la composici3n étnica pluralista (39,43).

— A otro grupo del Brasil recomienda el cuidado por el patrimonio artístico de la Iglesia, que en esa regi3n supo traducir en el estilo barroco

"la emoción y exaltación religiosa, mediante la reflexión en los libros sagrados y las vicisitudes de la vida humana": hay que protegerlo como un patrimonio histórico de la fe, inspirador de las nuevas generaciones (51).

*Para concluir* deseo brevemente indicar que el Papa no ha agotado las orientaciones pastorales que necesita nuestro Continente, ni ha tocado todos los problemas que nos exigen una respuesta en Jesucristo. Pero sí nos ha trazado, con mano firme y clara, algunas de las rutas a seguir. Al mostrar así su preocupación de Pastor que mira por todas las Iglesias, no nos ha eximido del deber de discernir y juzgar los casos particulares, trabajo que requiere la madurez de la Iglesia a nivel comunitario local. Por tal motivo estas rutas aquí trazadas, por más que gocen de la autoridad del magisterio del Pastor supremo de la Iglesia, no son ocasión para gloriarnos de que el camino está bien trazado; sino un reclamo a nuestra responsabilidad para seguirlo, sabiendo afrontar a cada instante concreto los incidentes del camino.

## A P E N D I C E

### Alocuciones en las visitas "ad limina" de los obispos de los siguientes países o regiones:

1. Honduras (23.XI.78). AAS 71 (1979) 40-42.
2. Antillas (7.V.79). AAS 71 (1979) 670-675\*.
3. Uruguay (26.V.79). AAS 71 (1979) 685-687.
4. Colombia (6.VII.79). AAS 71 (1979) 1014-1017.
5. Argentina (24.IX.79). AAS 71 (1979) 1405-1408.
6. Paraguay (25.IX.79). AAS 71 (1979) 1408-1410.
7. Colombia (id). AAS 71 (1979) 1410-1413.
8. Chile (13.X.79). AAS 71 (1979) 1413-1418.
9. Perú (20.X.79). AAS 71 (1979) 1418-1422.
10. Argentina (28.X.79). AAS 71 (1979) 1436-1441.
11. Colombia (29.XI.79). AAS 71 (1979) 1441-1443.
12. México (30.X.79). AAS 71 (1979) 1444-1447.
13. Colombia (20.XI.79). AAS 71 (1979) 1482-1485.
14. Ecuador (11.XII.79). AAS 71 (1979) 1524-1528.
15. Bolivia (13.XI.80). AAS 72 (1980) 1238-1241.
16. Nicaragua (16.V.83). AAS 75 (1983) 820-823.
17. Rep. Dominicana (27.V.83). AAS 75 (1983) 836-838.
18. Haití (11.VI.83). AAS 75 (1983) 1035-1039.
19. Cuba (30.VI.83). AAS 75 (1983) 1047-1052.

\* Incluyo los episcopados de las Antillas y del Caribe. Cuando el original de los discursos a ellos dirigidos está en francés o inglés (así como cuando está en portugués, para los obispos del Brasil), la traducción es mía. Me excuso si por una involuntaria distracción he quizás omitido alguna alocución, a pesar de haber puesto el mayor cuidado.

20. Honduras (29.IX.83). AAS 76 (1984) 129-133.
21. México (1.X.83). AAS 76 (1984) 361-364.
22. México (28.X.83). AAS 76 (1984) 373-377.
23. Panamá (17.XI.83). AAS 76 (1984) 406-410.
24. Puerto Rico (24.XI.83). AAS 76 (1984) 440-445.
25. México (2.XII.83). AAS 76 (1984) 449-453.
26. Costa Rica (26.I.84). AAS 76 (1984) 597-602.
27. Rep. del Salvador (24.II.84). AAS 76 (1984) 656-661.
28. Perú (24.V.84). AAS 76 (1984) 789-794.
29. Venezuela (30.VIII.84). AAS 76 (1984) 1067-1072.
30. Perú (4.X.84). AAS 77 (1985) 127-133.
31. Chile (19.X.84). AAS 77 (1985) 149-154.
32. Ecuador (23.X.84). AAS 77 (1985) 313-319.
33. Antillas (27.X.84). AAS 77 (1985) 319-322.
34. Chile (8.XI.84). AAS 77 (1985) 365-371.
35. Paraguay (15.XI.85). AAS 77 (1985) 371-376.
36. Argentina (1.XII.84). AAS 77 (1985) 487-491.
37. Bolivia (7.XII.84). AAS 77 (1985) 491-496.
38. Uruguay (14.I.85). AAS 77 (1985) 657-662.
39. Brasil (16.II.85). AAS 77 (1985) 814-819.
40. Colombia (22.II.85). OR CXXV/45 (23.II.1985) 5\*.
41. Colombia (9.III.85). OR CXXV/58 (10.III.1985) 4.
42. Brasil (29.IV.85). AAS 77 (1985) 461-464.
43. Colombia (7.V.85). OR CXXV/115 (8.V.1985) 5.
44. Brasil (4.VI.85). OR CXXV/128 (5.VI.1985) 5.
45. Colombia (11.VI.85). OR CXXV/133 (12.VI.1985) 5.
46. Brasil (24.VI.85). OR CXXV/144 (24.VI.1985) 5.
47. Brasil (17.IX.85). OR CXXV/216 (18.IX.1985) 4.
48. Brasil (30.IX.85). OR CXXV/227 (30.IX.1985) 6.
49. Brasil (17.I.86). OR CXXVI/15 (18.I.1986) 4.
50. Brasil (1.III.86). OR CXXVI/53 (2.III.1986) 5.
51. Brasil (8.III.86). OR CXXVI/59 (9.III.1986) 4.

\* En el momento de escribir este artículo aún no se publican en AAS todas las alocuciones a partir de 16. II. 85. Tomo los discursos del *Osservatore Romano*.

# Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia: Lectura Orgánica y Reflexión Teológica

Ricardo Antoncich, S.J.

Los dos textos *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia* presentados por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 1984 y el 22 de marzo de 1986, ofrecen la unidad que nace del tema de la libertad y de la liberación.

El primer objetivo de nuestro estudio es llegar a una "lectura orgánica", entendiéndola como la búsqueda de un sentido unitario, a partir de las diferencias de interpretación que pueden nacer de la lectura aislada de uno solo de los documentos. Se trata, por tanto, de aceptar como *criterio hermenéutico* del sentido de un texto lo afirmado por el otro. Una interpretación es legítima en cuando no contradice el otro documento, es decir, en cuanto forma una cierta "organicidad".

No hay conflicto de interpretaciones cuando existe una clara convergencia de temas y enfoques. La organicidad es difícil, en cambio, cuando el modo de abordar los temas parece ser divergente.

En nuestro trabajo queremos mostrar, en primer lugar, la convergencia o unidad fundamental de ambos documentos. Creemos que ésta se encuentra en la afirmación clara y serena de la *misión liberadora de la Iglesia*.

En un segundo momento abordaremos los aspectos que parecen menos convergentes y por tanto ofrecen dificultades de interpretación.

La última parte de nuestro trabajo está dedicada a la proposición de algunas reflexiones teológicas sobre puntos, a mi entender, todavía abiertos.

## I. Convergencias

Aunque con algunas salvedades, podemos establecer que los documentos LN y LC destacan con vigor la necesidad de una *pastoral liberadora*, como expresión de la misión evangelizadora de la Iglesia. LC llega a formular como título de su cuarto capítulo: *la misión liberadora de la Iglesia*.

Esta afirmación tiene un particular relieve en la situación latinoamericana, que estaría marcada no sólo por las ambigüedades de los proyectos de liberación, sino también por las ambigüedades de la vivencia de la fe.

### 1. *Situación de América Latina*

Los dos textos están vinculados a nuestra problemática, aunque por distintos aspectos. Así, por ejemplo, LN parece tener más en mente la situación latinoamericana:

“El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte, se ha alcanzado una abundancia jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro; por otra se vive en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de las víctimas de la mala alimentación”.

“La ausencia de equidad y de sentido de solidaridad en los intercambios internacionales se vuelve ventajosa para los países industrializados, de modo que la distancia entre ricos y pobres no deja de crecer. De ahí el sentimiento de frustración de los pueblos del Tercer Mundo y la acusación de la explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados” (LN 1,6-7).

Por este análisis, LN se sitúa ante un interlocutor bien definido: La Iglesia latinoamericana, donde ha nacido y crecido la teología de la liberación.

En cambio, LC es un texto más universal, dirigido a la totalidad de la Iglesia. Su análisis de la realidad (cap. I) se aparta de los problemas específicos de América Latina para asumir un enfoque más “universal”, o en realidad, más “europeo”, en cuanto que el proceso descrito se aplica con mayor propiedad al Continente donde nació “el movimiento moderno de liberación” (cfr. LC 8), que es propiamente el movimiento de lucha por las libertades modernas. Los problemas de liberación de América Latina no coinciden totalmente con el proceso analizado en LC, ya que este proceso secularizante y de gradual alejamiento de la fe, es diverso del proceso liberador de nuestro pueblo cristiano, el cual, no contra, ni al margen de su fe, sino precisamente desde ella, lucha por su liberación. De este compromiso y lucha, ha querido ser la Teología de la Liberación un “acto segundo” de reflexión.

A pesar de todo esto, sin embargo, es precisamente en LC donde encontramos mejor descrita la situación de contraste entre injusticia y fe, que nos caracteriza. En efecto, América Latina está marcada por una doble realidad: ser un Continente creyente y oprimido. Hay Continentes de fe cristiana que no son del Tercer Mundo, y Continentes del Tercer Mundo que no son cristianos. América Latina es a la vez Continente cristiano y del Tercer Mundo, oprimido por estructuras de injusticia.

De allí que el siguiente texto de LC nos interpele en forma directa:

“Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción.



con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57).

Estas palabras nos recuerdan otro texto de Puebla:

"Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe" (DP 28).

Nuestro Continente está marcado pues por una doble ambigüedad.

## 2. *Ambigüedades.*

La ambigüedad más grave que la pastoral liberadora debe clarificar es la coexistencia de la injusticia al lado de la fe, sin producir ese "despertar de la conciencia" que suscita toda contradicción y escándalo.

### a. *Ambigüedades en el proyecto de liberación*

Hay que destacar, es cierto, las ambigüedades de los proyectos de liberación. Así lo hace LC: "tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la "redención" (LC 1). LC remite a LN donde se afirma:

"En efecto, se debe ejercer el discernimiento de las expresiones teóricas y prácticas, de esta aspiración. Pues son numerosos los movimientos políticos y sociales que se presentan como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo" (LN 11,2).

LC nos propone varias veces las ambigüedades de la liberación:

"graves ambigüedades sobre el sentido mismo de la libertad se han infiltrado en el interior de este movimiento desde su origen" (LC 10).

"En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces, tiende a concebir el sujeto de esta libertad, como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales"... (LC 13)

"El profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad. Al mismo tiempo está cargado de promesas de verdadera libertad y amenazas de graves servidumbres". (LC 19)

### b. *Ambigüedades en la vivencia de la fe*

Si es necesario considerar las ambigüedades de la liberación, también es importante señalar las de las vivencias de la fe, manifestadas en las conductas de los creyentes. Aquí observamos diferencias entre LN, LC

y Puebla. Mientras que en LN se puede ver una alusión, en LC hay mayor conciencia de esta ambigüedad, y mucho más en los documentos de Puebla:

"A los defensores de la 'ortodoxia' se dirige a veces el reproche de la pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y de los regímenes políticos que las mantienen... La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teológica integral, la respuesta de un testimonio eficaz y de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido". (LN XI,18)

En LC encontramos:

"Ha habido errores de juicio o graves omisiones de los cuales los cristianos han sido responsables a través de los siglos". (LC 20)

"La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda". (LC 57)

Mientras LC cuidadosamente distingue entre una Iglesia siempre fiel al Evangelio (20,57,58,60-61, 64-65) y sus miembros que son pecadores (57), Puebla con humildad proclama que la Iglesia, ella misma, no ha sido siempre fiel al Señor y por tanto que ella "al mismo tiempo santa y necesitada de purificación" (LG 8), debe convertirse. Así, Puebla, dice:

... "La Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral, y la fuerza destructora del pecado..." (10)

"La Iglesia peregrinante en cuanto institución humana y terrena reconoce con humildad sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos..." (209)

... "la Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación". (228)

"La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser" (231). En este mundo la Iglesia nunca logrará vivir plenamente su vocación universal a la santidad. Permanecerá compuesta de justos y pecadores..." (253)

Por esta perspectiva, Puebla es más clara en señalar las ambigüedades de la fe:

"la fe de nuestros pueblos... no siempre ha llegado a su madurez..." (342)

"Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos..." (437)

“La religiosidad popular... no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados...” (452)

“...no todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y de su cultura; muchos han mostrado una fe poco vigorosa para vencer sus egoísmos, su individualismo y su apego a las riquezas, obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia”. (966)

Lo que está en juego es una manera de entender la fe:

(hay) “quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración, no tuviesen allí relevancia”. (515)

Se trata de un modo de concebir el Evangelio sin incidencias en lo económico, social o político (cfr. 558).

Por tanto, la ambigüedad no reside únicamente en proyectos de liberación que pueden ser no-cristianos, sino en el mismo proyecto de los cristianos. La ambigüedad afecta el mismo modo de vivir la fe, que puede volver insensible al creyente ante los problemas de la pobreza y de la injusticia.

El grave problema de nuestro Continente es precisamente la “tranquila conciencia de muchos cristianos” ante “las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan a millones de hombres y mujeres... en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo” (LC 57).

### 3. *Misión liberadora*

Respondiendo, pues, no sólo a las ambigüedades de la liberación, sino también a las ambigüedades de las vivencias de fe, se hace necesario afirmar con toda claridad la misión liberadora de la Iglesia. De este modo se explicita una auténtica —y no ambigua— interpretación de la fe, que ayuda a conseguir un auténtico —y no ambiguo— proyecto de liberación.

La convergencia de los dos documentos LN y LC en la misión liberadora de la Iglesia, tiene un presupuesto fundamental: la íntima relación entre una situación dada (en este caso, la opresión de los pobres y sus aspiraciones de liberación) y las respuestas pastorales que debe dar la Iglesia. Se trata, pues, de responder primero a un “porqué” de la acción pastoral liberadora, antes de preguntarnos por el “cómo”.

#### a) *Relación entre situación de opresión y pastoral liberadora*

La primera pregunta sobre la misión liberadora es su “porqué”. Ambos documentos LN y LC se sitúan en la perspectiva de *Gaudium et Spes*, sensibles a detectar los signos de los tiempos que interpelan la fe. Por eso, el marco referencial de una pastoral liberadora es la relación que existe entre los gozos, las esperanzas y los sufrimientos “particular-

mente de los pobres" (cfr. GS, 1) con lo que la Iglesia puede dar como respuesta a esos gozos, esperanzas y sufrimientos.

Ahora bien, en el mundo de los pobres se destaca ante todo el dolor de la opresión y la esperanza de las aspiraciones de libertad. La aspiración de los pueblos a la liberación es un signo de los tiempos (LN 1,1) "que se expresa con fuerza sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados". El Evangelio ha contribuido a dar sentido a esta aspiración.

Como se ha mencionado antes, la opresión descrita en LC se refiere más a una característica global de la cultura moderna secularizante, que al hecho social y político del dominio de unos pueblos sobre otros, o de unas clases sobre otras. Los pobres, como empobrecidos y oprimidos por la acción humana de otros grupos sociales, son vistos en LC más bien, como portadores de una liberación espiritual en su religiosidad popular (LC 21,22).

Pese a las posibles divergencias de acentos, sin embargo existe en LN y LC una total convergencia al considerar los hechos de opresiones y aspiraciones de libertad como algo que interesa a la Iglesia en su acción pastoral y la obliga a buscar, en sí misma y en las fuentes de su fe, una respuesta. De allí que LN y LC consideren con atención la Palabra de Dios, como la fuente más importante de donde puede salir un mensaje liberador.

#### b) *La Palabra de Dios en la praxis liberadora*

Las comunidades cristianas de nuestro Continente, desde sus situaciones concretas, han preguntado miles de veces a la Palabra del Señor, para encontrar el sentido de su vida y compromiso de fe en medio de situaciones de opresión. Lo que en el lenguaje popular ha sido expresado tantas veces en forma intuitiva y asistemática, es dicho ahora con el rigor de la exégesis y con la autoridad del magisterio de la Iglesia.

LN y LC señalan la importancia del *Exodo*, "acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido" (LN IV,3), que "jamás se borrará de la memoria de Israel" (LN IV,4). Pero LC da más relieve a ese hecho al decir que es "la acción liberadora de Yahvé que sirve de *modelo y punto de referencia* a todas las otras" (LC 44). Esta afirmación es de extrema importancia, porque aunque LN y LC ven el hecho liberador a la vez como político y religioso, LC destaca que "no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado" (LC 44). En forma semejante habría que establecer como criterio —como la teología de la liberación lo ha dicho con insistencia— que no se puede aislar el aspecto religioso del hecho político con el que aparece unido, y que la reflexión sobre la naturaleza religiosa del acto liberador de Yahvé, no puede olvidar el aspecto político que está integrado dentro del designio religioso.

LC enriquece más aún el sentido de la Alianza a la que apunta la liberación del Exodo. Muestra la íntima relación que existe en la ley, entre el precepto del amor a Dios y al prójimo, y las relaciones de justicia. "En este contexto es donde debe apreciarse el interés de la Ley Bíblica por los pobres, los desheredados, la viuda y el huérfano; a ellos se debe la justicia según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios" (LC 45). De allí la consecuencia que tiene proyecciones muy interesantes: "La situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza. Por esto la ley de la Alianza lo protege a través de unos preceptos que reflejan la actitud misma de Dios cuando liberó a Israel de la esclavitud de Egipto. La injusticia contra los pequeños y los pobres, es un pecado grave que rompe la comunión con Yahvé" (LC 46). La unidad que existe entre injusticia y ruptura de comunión con Yahvé es la que fundamenta la afirmación siguiente: "Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado" (LC 47).

Si LC es más explícito en el significado de la ley, de la Alianza, y en la relación entre justicia y comunión con Dios, en cambio LN es más claro en señalar las exigencias sociales del ministerio profético, el juicio severo sobre los ricos que oprimen al pobre, la defensa de viudas y huérfanos (IV 6).

El enfoque del *Nuevo Testamento* es algo diverso en ambos documentos. Existe una breve alusión a las *bienaventuranzas* en LN, mientras que ellas son ampliamente desarrolladas como interpretación del sentido liberador del Evangelio: "Así pues, al enseñar la confianza que se apoya en Dios, la esperanza de la vida eterna, el amor a la justicia, la misericordia que llega al perdón, y a la reconciliación, las bienaventuranzas permiten situar el orden temporal en función de un orden trascendente, que, sin quitarle su propia consistencia, le confiere su propia medida" (LC 62).

LN en breves párrafos, se refiere a los aspectos del *amor, pobreza, relación entre justicia y misericordia* en NT (IV 8-1). En cambio la unidad entre amor y justicia se amplía considerablemente en tres números de LC (55-57); se evidencian las exigencias de caridad que brotan del amor y se llega a una hermosa formulación que hemos ya comentado al inicio del artículo, de la contradicción entre el Evangelio y las desigualdades y opresiones de todo tipo que "no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57).

Asimismo, frente a la sobriedad del tema de la pobreza (LN IV, 9), en LC se amplía el tema: los pobres son los destinatarios de la Buena Nueva; Jesús se hizo pobre por nosotros, y quiere ser reconocido en ellos (LC 50). Se explica mejor la razón teológica de ese empobrecimiento de Cristo (LC 66) y la exigencia de compromiso activo para liberar del mal de la pobreza (LC 67).

Dentro de este contexto se precisa la significación del *amor de preferencia a los pobres*, como sentido de la opción preferencial. También en relación con el tema, se hace más clara alusión a las *comunidades eclesiales de base* y a la *teología de la liberación* que nace de la práctica y compromiso de fe de estas comunidades. El tema de la teología de la liberación es situado, pues, en aquel lugar que la experiencia de la Iglesia latinoamericana le había dado: reflexión desde los pobres, desde las comunidades eclesiales de base, sobre su praxis de liberación. Este lugar es resultado de una opción cristocéntrica y eclesiológica y no de una estrategia marxista.

Los textos paulinos son citados en LN con referencia a la unidad entre eucaristía y compartir con el pobre (IV, 11) o la exigencia de una libertad social que brota de la libertad de Cristo (Carta a Filemón) (IV, 13). En cambio LC trabaja más toda la riqueza soteriológica de la salvación (LC 52, 53, 54).

Estas divergencias, sin embargo no son sustanciales; hay una convergencia bien nítida tanto en los aspectos analizados como el presupuesto fundamental: La Escritura ofrece una riqueza doctrinal muy grande para iluminar los interrogantes sobre la opresión humana y el ansia de liberación.

#### c) *La doctrina social como praxis de liberación*

LN dedica al tema de la doctrina social el capítulo V. Pero se limita a una breve enumeración de los documentos del magisterio, aunque hay que reconocer que la perspectiva de esta enumeración está mucho más centrada en el problema de la liberación de los oprimidos.

LC, en cambio, en su extenso capítulo V, amplía notablemente la óptica del tema de la liberación. Conforme al análisis de la realidad del capítulo I, no reduce el problema de la liberación a la lucha social y política de los pueblos oprimidos, sino que se refiere a las amenazas de nuestra época industrial moderna sobre toda la humanidad, y esboza un *proyecto de interpretación* de la doctrina social de la Iglesia como praxis de liberación.

La importancia de LC en esta perspectiva es muy grande, ya que se trata de una interpretación o hermenéutica de la doctrina social hecha por el mismo magisterio, indicando los acentos que permiten entender la doctrina como praxis de liberación. En las dos siguientes partes de nuestra reflexión debemos volver sobre estos puntos.

#### d) *Aspectos éticos y soteriológicos de la liberación*

Tenemos aquí un punto de convergencia bien definido. Ambos documentos quieren resaltar la necesidad de distinguir los aspectos soteriológicos y los éticos, y de enfatizar sobre todo, que la visión cristiana de la libertad considera a ésta como un don de la redención, obra de Jesucristo.

LN dice: "La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva derivan del pecado y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación" (Introducción).

"Cristo nuestro libertador nos ha librado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es señal de la condición del hombre pecador. Es pues, la vida nueva de la gracia, fruto de la justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran, pues, en la esclavitud del pecado su última raíz". (LN IV,2)

En las orientaciones finales de LN se pide subrayar los aspectos que la teología de la liberación tiende especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo. (cfr. LN XI, 17).

El subrayar la dimensión soteriológica no desdibuja el vigor con que nace de allí una exigencia ética. LN lo recuerda en el caso de los profetas (IV, 6), en las exigencias de solidaridad que nacen de la participación en la eucaristía (IV, 11).

A su vez, LC reitera las mismas verdades: "Cristo, por medio de su cruz y resurrección ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte" (LC 3, id. 51-52).

"La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo nos ha restituido la capacidad —de la que nos había privado el pecado— de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El. Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53).

Con gran vigor se destacan las exigencias éticas de este hecho soteriológico. Hemos citado ya el texto LC 57 al comienzo de nuestro trabajo.

Clave de esta distinción entre lo soteriológico y lo ético de la liberación es el n. 23 de LC:

"La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente y alienta su impulso escatológico. El sentido primario y fundamental de la liberación que se manifiesta así, es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de libertad. Es también educación de la libertad, es decir, educación de su recto uso. Así a la dimen-

sión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética". (LC 23)

Conviene no olvidar sin embargo, que en el problema de la liberación de las esclavitudes sociales y políticas mediante la construcción de estructuras más justas, la riqueza de la liberación no se reduce a lo escatológico-ético. En otros términos, la distinción propuesta parece referirse a una liberación realizada por el acto salvífico y a un uso de esa libertad, pero no se ve claro qué lugar ocupa la *conquista humana* de una libertad social, que no es mero don de gracia, ni tampoco mero problema de educación en el uso de una libertad que se supone ya completamente adquirida.

La distinción de lo soteriológico y de lo ético es muy útil, y ayuda a la reflexión sobre aspectos distintos de la liberación. Pero es conveniente no hacer fáciles identificaciones, vg. como si la liberación escatológica fuera sólo interior y espiritual frente a otras liberaciones exteriores y políticas. Precisamente la *distinción* y al mismo tiempo la *unidad* de los aspectos de la liberación, nos induce a decir que el hombre no es plenamente libre —aunque pueda ser ya fundamentalmente libre— cuando carece de alguna de las liberaciones, sobre todo la interior. "Lo ético" pues, no se reduce a "lo político" ni viceversa; tampoco "lo soteriológico" se identifica con "lo religioso". La significación soteriológica de la liberación abarca *todos* los aspectos de la libertad humana (desde la raíz hasta los frutos, en unidad orgánica); de igual modo, las exigencias éticas de la liberación se juegan no sólo en el campo de medios y fines políticos, sino también en las exigencias éticas de carácter religioso, entre ellas, en la aceptación fiel del sentido liberador de la fe y de la misión liberadora de la Iglesia.

De igual manera lo soteriológico no se puede identificar con lo escatológico; puesto que la salvación ya está realizada y actuante en la historia aunque no llegue todavía a su plenitud. "Ciertamente conviene distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal" (LC 60).

La vocación y destino trascendente, exige poner los medios —que son de carácter político, pero también otros que son de carácter espiritual y religioso— para que la vida humana sea integralmente conforme, tanto en la historia, como más allá de ella, con la vocación del hombre a la vida eterna.

Por exigencia propia del tema soteriológico, los dos documentos tienen que referirse al *pecado*, y puesto que se trata de una liberación social y política en relación con la liberación de Jesucristo, deben referirse al pecado social. Este punto, sin embargo, lo trataremos detenidamente en la última parte.



## II. Divergencias

Los tres puntos que vamos a trabajar subrayan la necesidad de una lectura orgánica. En efecto, la interpretación que podría nacer de la lectura de un solo documento se mostraría incompleta e insuficiente sin el complemento hermenéutico del otro. Sugerimos, a modo de ejemplo, los temas de la teología de la liberación, del "vacío ideológico" y de la relación con el marxismo.

### 1. Oportunidad, utilidad y necesidad de la Teología de la Liberación

La diferencia fundamental, explícitamente pretendida con los dos documentos es la de mostrar en LN los peligros de la Teología de la Liberación y en LC, en forma positiva, el contenido de la libertad cristiana. Según algunos, la intención del primer documento habría sido acabar con la Teología de la Liberación. Ahora bien, citando a Juan Pablo II en su carta a los obispos del Brasil "la Teología de la Liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria" (n. 5).

La lectura orgánica de ambos documentos nos conduce a una importante consecuencia hermenéutica:

No puede entenderse, en forma alguna, la LN como un intento de suprimir la Teología de la Liberación. No hay en ella ninguna condenación:

— ni de la pastoral liberadora, que es explícitamente mencionada y exigida,

— ni de la Teología de la Liberación en general, que es también explícitamente defendida y orientada.

El sentido exacto de la advertencia de LN se limita, pues, a la Teología de la Liberación que usa el marxismo —tal como este marxismo es entendido en LN— y en tanto en cuanto sea imposible la separación de los métodos de análisis de la ciencia marxista, respecto a la antropología que supone su filosofía.

La adecuada hermenéutica de LN se distancia, pues, de una interpretación condenatoria de la Teología de la Liberación, y debe ser comprendida a partir de la intención y del propósito de fomentar el desarrollo de una teología auténtica. La Teología de la Liberación, es oportuna, útil y necesaria, dice el Papa.

Por consiguiente no se trata de oponer *Teología de la Reconciliación* a *Teología de la Liberación*, como si ésta hubiera perdido su razón de ser, y aquella fuera la adecuada reflexión teológica que nuestra Iglesia necesita. Por muy válidos que sean los aportes de la Teología de la Reconciliación, la Teología de la Liberación sigue teniendo su lugar propio en el proceso liberador, al cual la Iglesia debe contribuir con su praxis liberadora de doctrina social.

## 2. Un "vacío ideológico"

LC nos ayuda a completar el "vacío ideológico" que encontramos en LN. En efecto, este último documento (LN), al centrarse exclusivamente en el problema de la ideología marxista y su influencia en la antropología, y por derivación de ella en las concepciones eclesiológicas y cristológicas, dejó de lado el abordar el problema de la otra ideología liberal capitalista, que también tiene influjo en la antropología, y consiguientemente en concepciones cristológicas y eclesiológicas deficientes. Si volvemos al magisterio de Pablo VI en OA 34 que nos previene sobre el peligro de olvidar los vínculos que unen filosofía y ciencia marxista, también debemos recordar ese mismo magisterio que nos previene en OA 35 sobre el peligro de olvidar los vínculos que unen la filosofía liberal-capitalista con su movimiento histórico.

Llamar la atención —en medio de la situación polémica de dos ideologías— sólo a una de ellas, puede llevar a la conclusión de que la otra ideología no merece serias advertencias de la Iglesia. Por ello, la lectura orgánica en este punto es fundamental.

Si LC completa a LN sobre las *dos ideologías* que deben ser objeto de discernimiento, hay que decir que LN profundiza el *nivel* en que ellas deben ser examinadas.

LC advierte:

"En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces, tiende a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales. La ideología individualista inspirada por esta concepción del hombre ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto que los trabajadores se encontraron excluidos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habían contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial...

Pero las más de las veces, la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres, porque se inspira en concepciones que, al ignorar la vocación trascendente de la persona humana, señalan al hombre una finalidad puramente terrena. A veces esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían poner fin". (LC 13)

Es preciso tener en cuenta que las injusticias señaladas no son frutos de excesos de malas personas dentro de un sistema bueno. Se trata de algo más profundo: de situar en el nivel de reflexión teológica y de magisterio, dos ideologías que no por los excesos de sus seguidores, sino

por lo intrínseco de sus principios y presupuestos ofrece problemas para la fe.

Si tenemos que advertir que una antropología del conflicto entendido como esencial en la naturaleza humana, se distancia de la fe en el acto creador de Dios, y en la fe en la redención de Cristo que purifica el pecado de la naturaleza humana, tal advertencia debe ser hecha también a la antropología del egoísmo que considera como esencial a la naturaleza humana la motivación del interés personal y la entiende sin límites ni restricciones algunas<sup>1</sup>.

El aporte de LC en este aspecto es importante, porque la descripción del proceso de búsqueda de la libertad (LC 13) es descripción ante todo del proceso burgués y capitalista liberal y del proyecto de liberación implicado en dicho pensamiento, con todas las ambigüedades a que ha dado origen. No olvidemos que la realidad descrita en el cap. I de LC es ante todo la del mundo occidental.

Hermenéuticamente, LC significa, frente a LN, que no podemos circunscribir al marxismo como la fuente de las ambigüedades para la teología y la fe, o para desviaciones de proyectos de liberación. A su modo, y con sus matices, el pensamiento liberal también merece la advertencia que LN hace: "Se debe ejercer el discernimiento de las expresiones, teóricas y prácticas, de esta aspiración (de liberación). Pues son numerosos los movimientos políticos y sociales que se presentan como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres, y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo" (LN 11,7). Las desviaciones que LC señala son precisamente desviaciones de un auténtico proyecto de liberación cristiano, no menos funestas que aquellas mencionadas en LN.

Una lectura orgánica de LN y LC, debe tener estos aportes en cuenta.

### 3. *El problema del marxismo*

LN centra sus advertencias sobre el *uso del marxismo* en la teología. Ahora bien, un fenómeno tan complejo como el marxismo no puede ser abordado en toda la gama de sus derivaciones y posiciones, a veces, antagónicas. El marxismo no es un hecho monolítico, ni como política, ni como filosofía, aun cuando pueda hablarse, con rigor, de una "ortodoxia marxista". LN, sin pretender matizar aspectos del pluralismo marxista se concentra en los rasgos centrales del pensamiento y de la praxis.

---

<sup>1</sup> Sobre este tema: ANTONCICH, Ricardo, S.J. *Reflexiones sobre el discernimiento de las ideologías en Octogesima Adveniens* 31-35, en *Medellín*, 44 (1985), 481-488. Igualmente, un artículo próximo a publicarse en la misma revista: *Reflexiones teológicas sobre los dinamismos del progreso humano*.

Sin embargo, el problema del marxismo para la Iglesia es mucho más amplio que el problema del uso en la teología. Aun cuando no existiera tal uso —como no lo existió durante mucho tiempo— no por eso deja de constituir el marxismo para la Iglesia una fuerte interpelación. Y hablamos de “interpelación” y no de “amenaza”, porque el marxismo, con sus interrogantes suscita en la fe cristiana un proceso de clarificación y profundización. Las amenazas vienen de fuera y destruyen una realidad; por eso se quiere responder a la amenaza, destruyéndola a su vez. Las interpelaciones en cambio, suscitan una profundización de la propia identidad y abren el camino para un intercambio honesto y evangélico.

Si no se responde a estas interpelaciones, todavía no hemos tomado suficientemente en serio el marxismo. El problema del uso del marxismo en la teología no es sino un aspecto, y muy reducido, del complejo problema de las interpelaciones. Hasta podría suscitarse la sospecha de que se prohíba su uso precisamente para no escuchar sus interpelaciones. Ahora bien, ¿cuáles son estas interpelaciones?

Elas nacen de los tres aspectos del marxismo: a) de su materialismo histórico, como ciencia; b) de su materialismo dialéctico como filosofía; c) de la crítica de la religión como alienación.

Es cierto que LN aborda el problema del marxismo como ciencia y apunta a criterios de discernimiento crítico del valor de lo científico; pero no responde a la interpelación del materialismo histórico, según el cual, la causa fundamental de la opresión es la propiedad privada de los medios de producción. Desde este punto de vista, el marxismo critica a la Iglesia por haberse situado como aliada al lado de la burguesía industrial defendiendo dicha propiedad.

LC, en cambio, da elementos para entender la doctrina social no como complicidad en los sistemas de opresión, sino como praxis liberadora. La perspectiva ante la propiedad es más bien severa y sobria. Al proponer una “cultura del trabajo” que exige ciertos “valores esenciales” especifica: “Afirmará la prioridad del trabajo sobre el capital y el destino universal de los bienes materiales” (LC 84). “El derecho a la propiedad privada no es concebible sin unos deberes con miras al bien común. Está subordinado al principio superior del destino universal de los bienes” (LC 87). Y en una afirmación de extremada fuerza moral se advierte: “La prioridad del trabajo sobre el capital convierte en un deber de justicia para los empresarios anteponer el bien de los trabajadores al aumento de las ganancias. Tienen la obligación moral de no mantener capitales improductivos y, en las inversiones, mirar ante todo el bien común. Esto exige que se busque prioritariamente la consolidación o la creación de nuevos puestos de trabajo para la producción de bienes realmente útiles” (LC 87).

Todo un nuevo estilo de doctrina social, entendido como praxis de liberación, ha de surgir de este cambio de perspectiva. La dignidad de la

persona queda afirmada no tanto por lo que posee (defensa de la propiedad), sino por el sentido y valor de su trabajo. "La civilización del trabajo" es la alternativa a la "civilización del capital" que tan fácilmente deriva en la sociedad consumista y materialista indiferente ante el hambre del mundo.

El marxismo interpela nuevamente a la Iglesia desde su posición filosófica de materialismo dialéctico, al considerar la condena de la "lucha de clases" como un freno que la Iglesia pone a la lucha de los pobres por sus derechos. La respuesta que LC da a esta interpelación es mucho más rica en matices que la de la LN.

Podemos destacar un doble aspecto. Por un lado, el problema de la violencia. Mientras que LN parece condenar indiscriminadamente toda violencia, LC muestra con mayor equilibrio la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la violencia en casos extremos (LN XI, 7-8; LC 79). Hay que leer LN desde LC que sitúa el tema en el contexto de la tradición.

Por otro lado, hay que subrayar otra contribución. LN tiene el aporte sustancial de distinguir entre "conflicto social agudo" y "lucha de clases", reservando a este último término no sólo la estrategia de la lucha sino el mismo análisis del conflicto. Pero no encontramos en LN otros modelos alternativos de análisis de la realidad conflictual. LC, en cambio, al recordar el pensamiento del Papa sobre el trabajo nos sitúa en el contexto de *Laborem Exercens*. Ahora bien, en esta encíclica, el Papa reconoce el conflicto contemporáneo como conflicto entre capital y trabajo, aunque confiera a estos dos términos un sentido diverso al de clase, para presentarlos como símbolos éticos del tener egoísta o del ser activo y solidario<sup>2</sup>. El conflicto es un hecho que debe ser admitido, no porque se parta de una antropología filosófica del conflicto, sino de una simple constatación sociológica de este hecho. La exigencia ética de la solidaridad del trabajo constituye una ineludible opción para todo ser humano. Ahora bien, la "civilización del trabajo" no será tarea fácil cuando estamos situados en medio de la "civilización de capital". De allí que surjan muchas preguntas sobre las condiciones en las cuales la doctrina social será praxis liberadora.

Finalmente la interpelación que hace el ateísmo a las formas alienantes de la religión no está presente en LN pero sí en LC, aunque es verdad que hubiera sido deseable constatar —como hace GS 19 y 21—, que en el fenómeno del ateísmo moderno debe aparecer también el cuestionamiento a formas verdaderamente alienadas de experiencia religiosa que dan fundamento a las acusaciones que se nos hace. En LN se toca el tema del ateísmo y sus acusaciones sobre la alienación sin dicho reconocimiento.

---

<sup>2</sup> cf. ANTONCICH, Ricardo S.J.: *Hacia una interpretación cristiana del conflicto social*, en *Medellín* 45 (1986), 64-86.

Si la doctrina social será una verdadera praxis de liberación o no, es, en definitiva, la base que permitirá decir si el marxismo no tuvo razón, o por el contrario la tuvo, al acusar a la religión como alienante.

### III. Reflexiones Teológicas

En esta última parte de nuestro trabajo queremos ofrecer el aporte de algunas reflexiones suscitadas por la lectura de LN y LC. Reconociendo los indiscutibles valores de ambos documentos y sus aportes a la búsqueda cristiana de la liberación, pueden precisarse, sin embargo, algunos conceptos y enriquecerse planteamientos.

Tres puntos serán tema de estas reflexiones: el concepto de pecado social, el significado de los pobres en el proceso de liberación y la utopía de la solidaridad y actividad del ser humano.

#### 1. *Pecado social*

Sobre el tema del pecado social percibimos ciertamente un progreso en la conciencia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II ya advertía en GS 30:

“La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista”.

Sin embargo no aparece suficientemente claro lo que se entiende por relación de la persona humana con lo social. Con frecuencia se identifica “lo social” con “lo estructural”. Por eso comprendemos la lógica de esta advertencia conciliar:

“El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado”. (GS 26,c)

La identificación de lo individual con lo personal y lo social con lo estructural no puede ser más clara; es decir la oposición entre lo social (real, estructural) y lo personal. Por ello, tal vez, se ve como atributo de una filosofía materialista insistir en el cambio de las estructuras sociales y no en la conversión de la persona, como lo subrayan con tanto énfasis LN y LC.

“Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y su trascendencia, y se arruina la ética y su fundamento que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal”. (LN IV,15)

“La primacía dada a las estructuras y a la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad, es la expresión de una antropología materialista que resulta contraria a la edificación de un orden social justo. No obstante la prioridad reconocida a la libertad y a la conversión del corazón, en modo alguno elimina la necesidad de un cambio de las estructuras injustas... (LC 75)

Encontramos, pues, en LN y LC un eco de la identificación de lo social con lo estructural, en oposición a lo personal como individual.

“No se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios a lo que se denomina ‘pecado social’. En realidad sólo una justa doctrina del pecado permite insistir sobre la gravedad de sus efectos sociales. No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las ‘estructuras’ económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen como de su causa de estas estructuras de suerte que la creación de un ‘hombre nuevo’ dependiera de la instauración de estructuras económicas y socio-políticas diferentes. Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras buenas o malas, son consecuencias antes que ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes”. (LN IV,15)

“El pecado que se encuentra en la raíz de las situaciones injustas es, en sentido propio y primordial un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona. Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y puede hablarse de ‘pecado social’”.

“Lo social” sigue siendo considerado como algo “exterior” a la persona humana ante lo cual ella toma decisiones libres, pecaminosas o no. De esta manera, el pecado es un acto del sujeto (individual) con su libertad (también individual) *ante* lo social (reducido a lo estructural).

El magisterio de Juan Pablo II en *Reconciliación y Penitencia* nos ofrece, en cambio, un sentido más complejo de pecado social.

El Papa establece en primer lugar, el hecho de la *responsabilidad* personal en el pecado:

“El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad... Por ser el pecado una acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el pecador mismo, o sea en la relación de este con Dios...” (RP 16,a,b).

El Papa explica luego 3 sentidos posibles de pecado social. Un primer sentido es inherente a la constitución ontológica de la persona como ser en relación:

“Hablar de pecado social quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana, tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la comunión de los santos, merced a la cual se ha podido decir que ‘toda alma que se eleva, eleva al mundo’. A esta ley de la elevación, corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia, y en cierto modo, al mundo entero... Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*”. (RP 16,e).

Un segundo sentido enfatiza que algunos pecados son agravio directo contra el hermano. Añaden, pues, al primer sentido social, un segundo sentido por razón del objeto. El Papa enumera varios pecados sociales, así entendidos: el pecado contra el amor al prójimo, los pecados contra la justicia, contra los derechos de la persona humana, contra el bien común y sus exigencias; el pecado de obra u omisión de dirigentes sociales, etc.

Finalmente, un tercer sentido —esta vez analógico— se refiere al ‘mal social’, como fenómeno complejo. Pero aun este supone siempre “la acumulación y concentración de muchos pecados personales” (ibid).

Lo que el magisterio rechaza es un concepto de *pecado social destigado del pecado personal*:

“no es legítimo ni aceptable un significado de pecado social —por muy usual que sea en algunos ambientes— que al oponer, no sin ambigüedades *pecado social* y *pecado personal*, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi a borrar lo *personal*, para admitir únicamente culpas y responsabilidades *sociales*”. (RP 16,i)

Lógicamente, el pecado social no puede ser atribuido a las estructuras en sí mismas, independientemente de las actitudes de las personas hacia ellas (aceptación, rechazo, creación de estructuras injustas, tolerancia de ellas, etc.).

Pero así como es impensable un pecado social sin pecado personal, así se puede afirmar lo contrario; es impensable un pecado personal, que no sea social, al menos en el primer sentido explicado por el Papa. Y esto por la esencial constitución ontológica del ser humano como ser en relación.

La realidad ontológica del ser humano en relación con otros nos conduce pues a un sentido más exacto de lo que es pecado social. En efecto, si el pecado es siempre un acto de la persona —y esta afirmación substancial nunca debe ser olvidada— tampoco hay que olvidar que la persona no se sitúa siempre *ante* lo social como algo que le es exterior, sino que, con frecuencia se encuentra *en* lo social, como algo que le



constituye como ser en relación. El pecado es acto *DE* la persona y no de un grupo o comunidad, pero aun siendo *DE* la persona, puede ser de ella *EN* un grupo o comunidad.

El pecado social abarca pues las múltiples formas en que el individuo *en* un mundo de relaciones con otros se aleja del precepto del amor y rompe la comunión. Pero del hecho de la referencia de una persona a otra, como hecho social, se deduce entonces que la oposición persona individual/estructuras sociales no agota las relaciones posibles.

Explicemos esta idea por medio de la analogía que existe entre persona-naturaleza en lo individual y lo social. Así como la persona (individual) se encuentra ante su naturaleza (individual) y puede recibir de ella solicitudes y tentaciones de pecado, pero éste formalmente sólo acontece en el ámbito de la persona o libertad, de la misma manera podemos pensar que *las personas* (como colectividad) se encuentran también ante las estructuras (como naturaleza social) y reciben de ella tentaciones o solicitudes de pecado, el cual, sin embargo, formalmente sólo puede acontecer en el nivel de la persona (individual) *en* la colectividad de personas (social).

Estamos comparando pues 4 conceptos:

- a) persona individual
- b) conjunto de personas individuales (conjunto social, pero personal)
- c) naturaleza individual
- d) naturaleza social (o estructuras sociales).

El pecado se da *siempre* en el nivel de *la* persona, sea individual o sea *en* la comunidad con otras personas. El pecado no está en las naturalezas, ni individual ni social, sino como efecto o tentación del pecado de la persona.

Por consiguiente podemos hablar de *dos niveles* de lo social: lo social *interpersonal* como realidad de comunión o ruptura de ella, y lo social *estructural* como instrumentos que ayudan o impiden dicha comunión interpersonal. En otros términos, lo social no se identifica con lo estructural.

De allí que una adecuada exégesis del texto de Mc 2,27 al que alude GS 26,c (el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado) no es la oposición: dignidad personal-estructuras sociales, sino el uso de la institución del sábado para impedir la realidad de comunión *interpersonal* por el servicio de la caridad.

Por tanto, si es verdad que hay que afirmar la dignidad de la persona (aun individual) sobre lo social como estructural, hay que afirmar, sin embargo, la subordinación de la persona (aun individual) a la comunión de personas como hecho *social*. ¿No es éste el sentir de la Iglesia cuando habla de subordinar el bien personal al bien común? Y ¿cuál es el bien

común por excelencia si no es la *comunidad* misma en la caridad, el amor, la justicia, la verdad, la paz? Lo único que puede ponerse antes de la dignidad de la persona (individual) es precisamente la dignidad y bien de las personas (como hecho social).

La importancia de esta reflexión para la teología de la liberación es muy grande. Nos sitúa en pleno nivel de lo soteriológico ya que la comprensión de lo que significa la libertad que Cristo nos da, del pecado, debe darse en correlación con lo que se entiende por el pecado. Ahora bien, que el egoísmo, la explotación del hombre por el hombre, la opresión de los débiles, sean también expresiones del pecado del cual debemos ser redimidos, significa que los únicos pecados redimidos no son los individuales. Una equívoca identificación de pecado con pecado individual y de social con estructura social lleva a que la soteriología tenga alcances puramente individualistas y no sociales, y a que lo social sólo pueda ser objeto de las ciencias, pero nunca de la teología.

## 2. Los pobres y la liberación

En ambos documentos LN y LC notamos la insistencia en presentar al pobre como sujeto que tiene muchos valores cristianos. Su proyecto de liberación, fomentado por los valores de su religiosidad popular se encaminaría en una dirección correcta si no fuera por influencias externas a ellos que defraudan esas aspiraciones por sus proyectos ambiguos que no pueden conducir a los resultados anhelados (cfr. LN 11,3, VI,9-10; LC 21,50.66-69).

Es cierto que en el pobre se da una misteriosa presencia de Jesús; en ellos Jesús sufre, son los "rostros" de Cristo doliente que hay que saber reconocer en la fe (cfr. DP 30 y siguientes).

Es verdad que los pobres, cuando reciben el Evangelio lo viven con tal autenticidad y verdad que cuestionan a los propios evangelizadores. En este sentido se dice con tanta propiedad: "fuimos a evangelizar a los pobres y resultamos evangelizados por ellos".

Pero todas estas razones, por muy ciertas y evidentes, no revelan, sino que pueden por el contrario, oscurecer la motivación fundamental que une a Dios con el pobre. Dios se acerca a ellos —lo mismo que a los pecadores, en los cuales no puede pensarse que "merezcan" esta predilección de Dios— no porque el pobre o pecador sean buenos, sino *porque Dios lo es*; en otras palabras, las preferencias de Dios por los pobres y pecadores son preferencias nacidas de la *gratuidad*.

Pero esta preferencia, a su vez, tiene un valor interpelador. Porque el mundo corre detrás de la riqueza, y acogería fácilmente los dones de Dios si estos estuvieran unidos a aquella, precisamente, la riqueza de Dios —contradiendo las expectativas de los hombres— se revela en la pobreza.

"Una riqueza, en efecto, como es la misma divinidad, no se habría podido expresar adecuadamente en ningún bien creado. Puede expresarse solamente en la pobreza. Por esto sólo puede ser comprendida de modo justo por los pobres, por los pobres de espíritu" (*Redemptionis Donum* 12).

Las *preferencias de Dios* por los pobres son una interpelación de las *preferencias humanas*. Si existen pobres, es porque somos indiferentes ante ellos. Y esto es lo que Dios quiere cuestionar con esta inversión de nuestras actitudes. El prefiere a aquellos ante los cuales nosotros somos indiferentes. Y mucho más, cuando aquellos em-pobre-cidos son el resultado de nuestra iniquidad que quiere disfrazarse de 'inocente' porque se escuda detrás del realismo de la economía o de lo inevitable de la política.

Es necesario, al contemplar al pobre, no sólo ver *su bondad* sino ser capaces de descubrir *nuestra iniquidad*, nuestra insensibilidad ante una realidad que contradice el Evangelio. La conversión a los pobres, no consiste sólo en aprender a ver lo que en ellos existe de valor evangélico, sino reconocer lo que en nosotros hay de iniquidad y pecado; en este sentido se da la verdadera conversión.

Si nuestro pecado ha estado en un protagonismo social que ha marginado y empobrecido a los pobres, nuestra conversión debe consistir, precisamente en dejar a los pobres ser protagonistas de su propia historia. La "causa" es de ellos y nosotros debemos asumirla, debemos apoyarla. Allí sí tiene sentido hablar de los valores evangélicos que el pobre aportará a la lucha por la justicia.

Al convertirnos a los pobres, a los pecadores, a los alejados y marginados de nuestro centro de referencia, nos abrimos al amor auténtico que no margina ni excluye a nadie, y que refleja al Dios de la comunión. Entonces encontramos el sentido profundo de la solidaridad.

Y en cuanto que el pobre no tiene otro medio de subsistencia que su trabajo y éste es menospreciado en una sociedad que antepone el capital al trabajo, la solidaridad con el pobre implicará por tanto una solidaridad con su lucha por defender la dignidad y el valor del trabajo ante la prepotencia del capital. La solidaridad como hecho social de comunión de personas, es pues expresión de gracia social, así como la ruptura de esta solidaridad es misterio de pecado, y todo esto, aun antes de confrontarse a las estructuras que deben ser modificadas desde esta solidaridad, o que son la expresión de la ruptura del amor y de los obstáculos a la comunión fraterna.

### 3. *La utopía de la solidaridad y del trabajo*

De los dos puntos anteriores se deduce la importancia de un proyecto pastoral liberador de creación de solidaridad y de defensa del trabajo. Su valor teológico reside en la convicción de que el hombre es imagen de Dios. En la medida en que se reduce la imagen de Dios en el hombre

a la persona individual, quien por sus potencias espirituales refleja el misterio divino, se pierde la dimensión interpersonal —por más que sea necesario subrayar la analogía del concepto de persona aplicado al misterio trinitario y a la realidad de la persona humana— del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La imagen cabal del Dios que es por esencia y eternamente “comunidad de personas divinas” la reproducimos en la humanidad en cuanto existe “la comunidad de personas humanas”. Ahora bien, la realidad del amor eterno de Dios se ha manifestado hacia el hombre con las múltiples obras “*ad extra*” que han sido el camino de la comunicación de su amor. Es la Trinidad, como comunidad de personas divinas, activa en relación con la humanidad, la que debe ser reflejada en la comunidad de personas humanas, en relación activa de servicio glorificante por el trabajo, encaminado hacia la divinidad. De allí que los dos aspectos de la solidaridad y del trabajo constituyan lo medular de un proyecto cristiano de convivencia social e histórica. El énfasis dado a estos dos puntos en la doctrina social como praxis de liberación, no es pues periférico o accidental; tiene su raíz teológica en el misterio profundo de Dios y en su actividad ante el mundo y el hombre; los dos aspectos de solidaridad y de trabajo deben ser vistos como el reflejo de la comunidad trinitaria de Dios, activa en relación al hombre.

Por eso la solidaridad o comunidad interpersonal, es el verdadero eje de la comprensión del pecado personal y social. Si todo pecado, aun el individual, es también social, es porque la persona humana no puede comprenderse sin la relación con otras y con Dios.

La civilización del trabajo como proyecto de sociedad, significa la transformación total del actual orden. Estamos en la civilización del capital y no del trabajo, en el materialismo consumista, y no en el espacio de los valores del Espíritu.

La doctrina social de la Iglesia aplicada con vigor y coherencia puede producir una extraordinaria transformación gracias a una praxis pastoral liberadora.

La lectura orgánica de LN y LC, junto con estas reflexiones teológicas, nos muestran que lo más rico y positivo de los dos documentos está en una doctrina social entendida como praxis de liberación.

# La Evangelización de la Pobreza y la Cultura del Mercantilismo

Antonio González Dorado, S.J.

## Introducción

La denominada en América Latina "cultura adveniente universal", de la que hace referencia el Documento de Puebla (421-428), continúa su penetración hasta los últimos rincones del Continente.

1. De una manera especial se manifiesta y ejerce su influencia en las ciudades, dado que la ciudad es el motor de la nueva civilización universal (DP 429).

Esto origina unas relaciones dinámicas muy estrechas entre la nueva cultura y las ciudades latinoamericanas trastornando "los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización de trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana" (DP 431).

2. Entre estas modificaciones profundas, que se advierten en nuestras urbes, aparecen dos que motivan una especial preocupación: el incremento constante de las concentraciones urbanas y los índices de desocupación de su población en edad laboral.

Nos hacemos dos preguntas: ¿Continuará, en un futuro inmediato, el incremento poblacional de nuestras ciudades y el flujo migratorio del campo a las urbes? ¿Cuáles son las previsibles posibilidades de trabajo para la población urbano-laboral? ¿Vamos hacia una desocupación de las masas?

3. Las respuestas son sencillas, sin necesidad de recurrir a complicados cuadros estadísticos, si se tienen en cuenta las exigencias progresivas del imperante sistema comercial-industrial y la acelerada sofisticación técnica por la que se encuentra dinamizado, que sustituye —en general, con grandes ventajas económicas—, el trabajo del hombre por el trabajo de las máquinas y de los robots.

La industrialización del agro incrementa la rentabilidad de éste y desplaza a la población campesina hacia las ciudades. La progresiva tecnificación de los servicios y de la industria urbanas, promueve la desocupación de los trabajadores.

En las regiones del primer mundo el fenómeno, sin desconocer los problemas que plantea, se observa con un cierto optimismo, lo que permite

hablar de la futura "civilización del ocio". En nuestro Continente como, en general, en las zonas australes del mundo, lo observamos como una peligrosa palanca que tiende a incrementar la brecha entre ricos y pobres, acelerando la trágica "civilización de la pobreza".

4. Nos encontramos ante un acontecimiento planetario que, expresado con la intuición de Toynbee, consiste en el aumento de la potencia tecnológica inscrita en el dinamismo de una determinada cultura.

Dicho acontecimiento tiene repercusiones similares en todos los Continentes. La población del mundo tiende a concentrarse en urbes que dejan de ser ciudades —según los tradicionales modelos—, para transformarse en megápolis, que se constituyen, a su vez, en núcleos generativos de las futuras ecumenópolis del siglo XXI. Al mismo tiempo, amplias masas de la humanidad son desplazadas hacia la región del "ocio".

Pero, mientras desde el primer mundo el "ocio" emerge como un horizonte de liberación del hombre, desde los otros mundos el mismo "ocio" se perfila como una amenaza que sepulta a los pobres en una desocupación empobrecedora.

En esta segunda corriente se encuentran navegando las ciudades de América Latina, lo que ha sido confirmado ya de alguna manera por el Banco Mundial en su *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1984* al constatar que "las grandes diferencias absolutas en cuanto ingresos medios entre países desarrollados y en desarrollo han persistido, e incluso aumentado, desde 1950".

5. Puede suceder que, en los años inmediatos, coyunturas inesperadas enmascaren o suavicen el verdadero problema que ya estamos viviendo y que tiende a agudizarse. Por ese motivo, desde nuestra preocupación pastoral, me parece más oportuno el aclarar la relación "nueva cultura adveniente-ciudades latinoamericanas" desde un punto de vista estructural, que manifiesta una orientación dinámica constante que tiende a incrementar "los efectos de una industrialización descontrolada y de una urbanización que va tomando proporciones alarmantes (DP 496). Se trata de la relación fundamental en la que se realizan "las estructuras generadoras de injusticia" denunciadas por Puebla (DP 437).

6. Para desarrollar el tema, intentaré en primer lugar, caracterizar la "nueva cultura adveniente", como factor desencadenante de un proceso. Posteriormente procuraré aclarar los dinamos desencadenados en nuestras ciudades por la nueva cultura, atendiendo fundamentalmente a los consecuentes fenómenos urbanos y laborales.

Por último, enfrentaré algunos de los desafíos pastorales ante los que se encuentra la Iglesia dentro de este específico contexto.

## 1. La Nueva Cultura Adveniente

La palabra "cultura", dado el significado académico más tradicional, puede encubrir el tema del que estamos tratando.

De hecho, cultura es el modo de enfrentarse a la vida y a la historia que tiene un pueblo determinado. Implica una concepción de la vida, un proyecto histórico y un sistema de instituciones mediante las cuales el proyecto se hace operativo y viable.

Cuando hablamos de la "nueva cultura adveniente" hacemos referencia desde América Latina a una cultura septentrional bien caracterizada, bipolarmente tensada en la conocida relación Este-Oeste y que consciente y sistemáticamente invade la zona austral de nuestro mundo, originando la segunda bipolaridad Norte-Sur. Puebla agudamente la presenta como "la cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas (liberalismo capitalista y colectivismo marxista), con pretensiones de universalismo" (DP 421).

Anteriormente, en el mismo documento, se afirma que "la cultura urbano industrial, con sus consecuencias de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza" (DP 417).

La configuración de esta cultura se ha realizado a través de muchos siglos, y es oportuno recordar su génesis para poder comprender y confirmar sus características fundamentales, que corresponden a una tabla operativa de valores.

### 1. Origen europeo de la nueva cultura adveniente.

#### a. Nacimiento del mercantilismo.

La nueva cultura nace en Europa en el siglo XII, en el que se realiza la denominada "revolución comercial" que va acompañada de una "revolución urbana" y de una "revolución científica". Estamos ante el nacimiento del mercantilismo.

Estos hechos establecen la primera crisis del feudalismo y abren el camino hacia la formación de las nuevas nacionalidades europeas.

Las nuevas ciudades establecen su importancia por su apertura a un comercio internacional. Su valor queda determinado por el nivel de control de las finanzas, de los productos y de los mercados. Así surge frente a la nobleza feudal la burguesía ciudadana, que inicia una nueva manera de adquirir el poder.

Simultáneamente se inauguran las universidades, en las que se inicia una nueva corriente científica, la del *naturalismo* que, poniendo entre paréntesis —al menos metódicamente— lo religioso y lo sobrenatural, se orienta a la investigación e información de la naturaleza, lo que permitirá la aparición de una nueva generación de inventores. Son nuevas actitudes y factores que contribuirán al mejoramiento y expansión de los mercados.

La seguridad de estas nuevas ciudades mercantilistas se apoyará en un *ejército modernizado* —económicamente apoyado en financieros y comerciantes—, y en alianzas en las que interviene el juego de los nuevos intereses.

b. *Las hegemonías intracuropeas.*

La dinámica de la nueva corriente cultural mercantilista determina la lucha entre las nuevas naciones por alcanzar el *poder hegemónico*, lo que hace naufragar definitivamente al feudalismo y al Imperio Medieval soñado por Carlomagno. Es la época de las monarquías absolutas rodeadas de una nobleza cortesana, pero condicionadas a las exigencias de financieros y mercaderes que imponen la *prevalencia de una política monetaria*.

c. *Los nuevos imperios coloniales.*

Los avances técnicos de la navegación, las exigencias exclusivas del sistema mercantilista, y el desgaste de las luchas hegemónicas explican la aventura de los descubrimientos geográficos. Surge un nuevo modelo, dentro del sistema, para garantizar la hegemonía de los diferentes estados en Europa: el Imperio Colonial.

Se trata de una nueva institución político-mercantil en la que se establecen unas originales relaciones entre la metrópoli y las lejanas colonias. Estas serán más estimadas si ofrecen metales preciosos, oro y plata, que se han constituido ya en los patrones del sistema económico de la nueva cultura. Las colonias abren también las posibilidades de un comercio interior muy favorable a la balanza de las metrópolis.

El control absoluto del sistema es mantenido por la metrópoli, y los centros coloniales quedan cualificados por una evidente heteronomía.

d. *La revolución industrial.*

En las últimas décadas del siglo XVIII, con el descubrimiento de la máquina de vapor, se inicia en Europa la "revolución industrial". Viene acompañada de una nueva "revolución urbana", mucho más radical que la del siglo XII, y por una "revolución política" que determina el acceso de la burguesía al poder bajo el signo del "liberalismo", que ha de interpretarse como "liberalismo capitalista".

La revolución industrial posibilita, por vez primera, que la burguesía no sólo controle el mundo de las finanzas y del comercio; sino también



la herramienta productiva de los productos manufacturados, que comienzan a tomar una sobrevaloración sobre las materias primas y sobre los productos agropecuarios. Era la derrota definitiva de la nobleza feudal y cortesana ante una burguesía cualificada como financiera, industrial y mercantil, a cuyo servicio quedaba subordinada la investigación, la técnica y la información.

De esta manera quedaban configuradas las nuevas bases del poder político, un poder de configuración europea y burguesa, que se articula mediante partidos y división de poderes en una ambigua democracia "capitalista".

Curiosamente en esta época se inicia el proceso de independencia política de América. Pero las bases últimas del poder político habían cambiado sutilmente y la colonización no iba a desaparecer, sino que se iba a transformar en una neo-colonización, cambiando sus centros de dependencia y acorde con el nuevo modelo economicista de la política.

Por distintas razones, sólo en Africa se intentaron repetir los viejos esquemas de la colonización americana, que hicieron definitivamente crisis después de la segunda guerra mundial.

#### e. *Conflictos sociales en la metrópoli europea.*

El triunfo de la burguesía en Europa puso en evidencia la importancia del control del capital y de los medios de producción, dado que en dicho control se encontraban las bases del moderno poder político.

Los abusos iniciales de un capitalismo manchesteriano —encubierto bajo fórmulas de democracia formal—, originan los conflictos sociales europeos que desembocan en conflicto político, polarizado por los dos extremos: liberalismo y socialismo, adquiriendo éste su expresión más radical en el marxismo y en el comunismo.

El problema quedaba planteado sobre quiénes debían ejercer el control sobre el capital y los medios de producción y, consiguientemente, sobre el poder político: si la burguesía, representante del capital, o el proletariado, constituyente del mundo laboral. Ese es el motivo de que una problemática aparentemente social, económica y laboral alcanzase la importancia de una problemática política.

Lo que es evidente es que esta problemática social y política en Europa nunca sometió a revisión el sistema economicista y metropolitano-colonialista en el que se había desarrollado.

#### f. *La configuración de los nuevos imperios.*

Prescindiendo de los complejos procesos intermedios, la segunda guerra mundial permite la polarización de los dos nuevos imperios del Norte, representantes de los dos sistemas (liberalismo capitalista y comunismo) sobre una Europa dividida: Estados Unidos y Rusia. Ambos

se consideran los depositarios de la nueva cultura europea, aunque con sistemas políticos y sociales radicalmente distintos. Pero no son sólo sistemas enfrentados, sino que procedentes de una misma cultura mantienen aspiraciones hegemónicas planetarias. Son fundamentalmente las grandes potencias que controlan e impulsan la nueva cultura, como nos indicaba el Documento de Puebla (417 y 421).

## 2. Caracterización de la nueva cultura adveniente.

La profundidad de este proceso histórico desarrollado en Europa ha originado una nueva cultura con sus propias instituciones y con sus propias formas de relacionarse el hombre con la naturaleza, con los hombres y con Dios.

Intento una caracterización de esta cultura en orden a la comprensión de los efectos que desencadena en América Latina y especialmente en nuestras ciudades.

### a. El mercantilismo como núcleo de la nueva cultura.

La revolución comercial del siglo XII marcó tan profundamente al hombre europeo, que la considero la matriz cualificante de la nueva cultura. Se la podría denominar la cultura del mercantilismo.

El comercio y el mercado, que de suyo es un servicio de complementariedad humana en una economía abierta, se transforma en mercantilismo cuando el lucro del mercader se constituye en el valor rector del sistema. El lucro, cuando se constituye en el valor, origina un tipo de economicismo específico, característico de la nueva cultura: el economicismo mercantilista.

Desde el mercantilismo la naturaleza —e incluso, el mismo hombre—, se unidimensionaliza en materia, material y mercancía. El valor de las cosas queda determinado por su valor económico, es decir, por el potencial de lucro que en ellas se encierra. Se ha originado de esta manera una escala de importancia de *las cosas* (objetos y servicios) como mercancías, dentro de la cual el convencional dinero se ha transformado en la más importante de todas las mercancías.

Las relaciones entre los hombres se establecen dialécticamente entre mercaderes y clientes, que se subdividen con relación al mercader en productores y consumidores. La clave axiológica de este nuevo sistema antropológico es el mercader, que es el que logra acumular más lucro y *tener más*, lo que le confiere el poder del rey Midas de poderlo transformar todo en mercancía en su propio beneficio. Surge así una vulgarizada filosofía: "tanto vales cuanto tienes". Pero el hombre más valioso es el que logra el dominio y el control del tener, porque le permite el dominio y el control sobre los demás.

El peligro principal que se yergue frente al mercader es *la competencia*, es decir, el "otro mercader", quedando como únicas posibilidades de

solución entre los mercaderes la hegemonía, las alianzas o la guerra realizada de distintas maneras, pero respetando siempre la distinción entre mercaderes y clientes.

Con relación a Dios, el mercantilismo engendra la cultura del secularismo, dado que Dios deja de ser necesario porque no es necesario para la historia del comercio, que se desenvuelve autonómicamente en el juego de mercaderes y clientes, independientemente de sus creencias religiosas. El fenómeno religioso es mirado por el sistema con benevolencia cuando, de diferentes maneras, puede ser manipulado hasta transformarlo también en "mercancía". Pero es violentamente rechazado cuando se constituye en conciencia crítica de la cultura mercantilista o cuando entra en alianza con uno de los sectores de los mercaderes en conflicto.

b. *El mercantilismo y el poder político: Los Estados Mercantilistas.*

El triunfo político de la burguesía, que queda especialmente simbolizado en la Revolución Francesa, origina una nueva configuración del poder político en el contexto de la cultura mercantilista.

Este queda inscrito en un cuadrilátero, cuyos cuatro vértices son: las armas, la economía, la investigación y la técnica, y la información.

Estos cuatro vértices no son independientes sino que se encuentran relacionados entre sí, y son interpretados simultáneamente como mercancías, y como las cuatro mercancías fundamentales que siendo poseídas y controladas garantizan el poder del mercader y del Estado-Mercader.

En la ideología del liberalismo capitalista el Estado se constituye en la garantía del juego libre de los mercaderes. En el marxismo el Estado alcanza el monopolio del mercado, constituyéndose en el único Mercader.

Los Estados-Mercantilistas, por exigencias internas del propio sistema, tienen que enfrentar dos problemas fundamentales: el de la competencia hegemónica entre las grandes potencias, y el de la estabilidad interna.

El problema de la competencia hegemónica no tiene otra alternativa de solución que la denominada "carrera" —bien sea armamentista, económica, técnica o informativa—, en el horizonte de una progresión indefinida, que intenta justificarse y popularizarse mediante los acrílicos slogans del "más" y del "mejor": poder más, tener más, consumir más, vivir mejor. No podemos olvidarnos en este caso que la vida está interpretada y significada en la cultura mercantilista, que implica la producción y el consumo.

La seguridad interna de las grandes potencias mercantilistas exige una estabilidad social interna. Esto implica un consenso de la ciudadanía en el proyecto mercantilista de la sociedad, pero simultáneamente la consecución de un estado cada vez más rico —en orden a poder mantener

su hegemonía— y de una población también cada vez más rica, es decir con mayores posibilidades de usufructuar mercancías y las mejores mercancías y las más variadas mercancías, bien sean objetos o servicios.

c. *El Mercantilismo Colonial: Una Cultura Sintáctica.*

El intrínseco dinamismo expansivo del mercantilismo, y la exigencia de las grandes potencias a constituirse en estados cada vez más ricos con una ciudadanía cada vez más rica, históricamente ha desembocado en el nacimiento de una cultura colonial, que se tensiona en la sintaxis subordinada de cultura metropolitana y cultura de colonias.

En efecto, a las grandes potencias metropolitanas se les plantea un agudo problema: ¿Cómo se puede conseguir un estado cada vez más rico y una ciudadanía indefinidamente más rica también? La única posibilidad es mediante la expansión de su mercado fuera del propio territorio, pero sin perder la hegemonía de naciones mercaderes, constituyendo a los otros países en productores y consumidores, en clientes subordinados, en colonos al servicio del lucro cada vez mayor que necesitan las metrópolis.

Esto explica las tres notas más importantes de la nueva cultura adveniente que ha indicado el Documento de Puebla: Es una cultura que pretende ser *universal* (421), *impulsada* (421) y *controlada* por las grandes potencias (417).

El mercantilismo histórico, transformado en cultura, no tiene la característica regional de las culturas tradicionales. Pretende hacerse cultura geográficamente planetaria, engendrando al mismo tiempo "un estilo de vida total que lleva consigo una determinada jerarquía de preferencias y valores" (DP 423). Las culturas particulares tienden a ser reducidas a la mercancías del folclor. Desde esta perspectiva podemos denominarla como una cultura etnocida.

El universalismo tiende a propagarse no por el mero contacto intercultural, sino que es positivamente impulsado por las grandes potencias mercaderes que pretenden hacer del resto de la humanidad sus clientes, en el significado anteriormente apuntado. Por eso, las grandes potencias generadoras de la nueva cultura, que transmiten sus ideales, sus valores, sus ideologías, sus instituciones y sus propios sistemas de vida, constituyéndose en los modelos y pedagogos de la nueva civilización. Esto asegura la sobrevaloración de sus propias mercancías en el mercado exterior.

Pero al expandirse la cultura del mercantilismo, ésta, por exigencias internas del mismo sistema, tiende a fracturarse en culturas contraladoras y en culturas controladas.

Las grandes potencias, "poseedoras de la ciencia y de la técnica" (DP 417) desarrollan la cultura del control. Este control, en función del crecimiento del propio lucro y consiguientemente del poder hegemónico,

se extiende en primer lugar a los vértices del cuadrilátero en los que se apoya el poder político del mercantilismo. Dicho control se realiza tanto con la política del "secreto" —secretos militares, técnicos, investigativos, informativos—, como con la utilización de un instrumental cada vez más sofisticado y costoso, y también mediante pactos de no proliferación indiscriminada de determinados avances.

Simultáneamente, el control se extiende a los países-clientes y a las naciones-mercancías. Las colonias son entidades heterónomas con relación a los centros neurálgicos de la cultura mercantilista.

La cultura mercantilista controlada es la única que se puede desarrollar en la periferia. Viven del mito central del desarrollo económico: países cada vez más ricos, con mayor riqueza estatal y con mayor riqueza ciudadana. Pero se olvidan que al incorporarse no sólo al sistema mercantil internacional sino también a la "cultura del mercantilismo", han renunciado a su propia autonomía y a su propia originalidad cultural, quedando constituidas en clientes y en mercancías, y siempre amenazadas por las exigencias del incremento necesario de lucro que tienen las grandes potencias para mantener su propia hegemonía. Esto origina desequilibrios sociales internos, que son aprovechados por las potencias hegemónicas en competencia, en orden a conseguir nuevas áreas de mercado y de influencia, o a desestabilizar el área del competidor.

Las características de la cultura mercantilista de las neo-colonias son las siguientes: cultura orientada hacia lo exterior y lo foráneo; cultura de "mimetismo"; cultura heterónoma en sus posibilidades de desarrollo y, consiguientemente, cultura siempre amenazada en función de intereses ajenos.

d. *El Mercantilismo: La Cultura del Enriquecimiento y de la Depauperación.*

Si el comercio es una noble función humana que tiende a establecer la comunión y la participación de la comunidad humana en los bienes y servicios de este mundo, sin embargo, el mercantilismo es una ruda cultura en la que se desarrolla la dialéctica del enriquecimiento y del empobrecimiento, ya que está regida por férreas leyes económicas entre las que prevalece la ley de la acumulación y del lucro, como garantía del poder hegemónico.

La contradicción interna de esta cultura consiste en que mientras desarrolla el "valor" del enriquecimiento indefinido a todos los niveles, ya que los países y los hombres que tienen y son capaces de tener más son los que valen —de ahí el nuevo valor del hombre "consumista"—, simultáneamente es selectiva en favor de los más fuertes, haciendo que los débiles cada vez se encuentren en peor situación, ampliando constantemente la brecha entre ricos y pobres, que axiológicamente quedan marcados como los que valen y como los que no valen, siendo estos reducidos

progresivamente a la categoría de "mercancía", una forma moderna de restablecer el antiguo *mancipium* romano.

e. *Una valoración de la nueva cultura.*

Las reflexiones que hemos hecho hasta este momento podrían suponer en algunos que tengo una visión totalmente negativa de los avances y progresos que el hombre ha hecho.

Creo que es evidente para todos el valor de la ciencia y de la técnica, y el crecimiento que ha tenido durante todos estos años. Son importantes los avances que se han realizado en la comunicación planetaria facilitando un mayor contacto y colaboración entre todos los hombres.

Lo que no se puede aceptar de ninguna manera es que todo esto haya quedado incorporado sutilmente en el universo de una cultura mercantilista y de un mercantilismo histórico con las características que hoy son evidentes para todos y que, acercándose a América Latina, con el señuelo de su modernización y desarrollo, la sumerge cada día en contradicciones más profundas y la proyecta a horizontes más peligrosos.

Por este motivo, me propongo ahora clarificar, desde mi punto de vista la incidencia de esta nueva cultura adveniente en las ciudades latinoamericanas.

## II. Las Ciudades de América Latina en el Contexto Norte-Sur

Caracterizados el núcleo y la dinámica de la nueva cultura adveniente, volvemos nuestra atención a la comprensión de las ciudades latinoamericanas, que nacieron en régimen colonial y que se han continuado desarrollando en el contexto de una estructura neocolonial, lo que nos fuerza a calificarlas como "ciudades coloniales" y, consiguientemente subordinadas al dinamismo de los centros metropolitanos y a los intereses de la cultura adveniente.

### 1. *Origen de las ciudades latinoamericanas.*

El Continente que hoy denominamos América Latina, en contraposición de la Amerindia precolombina, nace en un sistema de régimen colonial bien caracterizado y, en general, muy diferente al establecido por los países europeos en África y en Asia durante los mismos siglos.

En efecto, la conexión entre los países europeos y los territorios africanos y asiáticos fue siempre parcial, ocupando puntos estratégicos y privilegiados que permitían el mantenimiento de un comercio entre los diferentes Continentes.

#### a. *Características de la colonización latinoamericana.*

Sin embargo, la colonización de América Latina pretendió siempre ser total con una ocupación de todo el Continente bien caracterizada en su origen y en sus consecuencias.

Desde el primer momento se trató de una clara ocupación política con la intención de integrar los nuevos territorios a la Corona y de transformar a la población indígena en vasalla de Su Majestad. De esta manera el centro "nacional", el supremo poder político, quedaba situado fuera del Continente.

La ocupación política llevaba consigo la implantación de nuevos intereses —intereses foráneos y metropolitanos—, de una nueva cultura adveniente con sus correspondientes instituciones y técnicas propias y originales.

La administración de Ovando en la Hispaniola (1502-1509) introdujo una serie de principios que servirían luego de orientación durante todo el período colonial. Las condiciones de factibilidad condujeron prácticamente a la combinación de un original sistema feudatario —que garantizaba la estabilidad en el Continente—, con un sistema de comercio colonial evidentemente subordinado a los intereses de las metrópolis.

Esta nueva política condujo a una reorganización del espacio acomodada a los objetivos políticos de la metrópoli. Así surgieron los centros administrativos, los centros mineros y los puertos como elementos fundamentales de la nueva estructura.

De esa manera aparecen las grandes ciudades político-administrativas-militares de la colonia: México y Lima, Buenos Aires y Bogotá, Santiago, Quito y Guatemala, que fueron centros intermediarios entre la política imperial de España y el sistema productivo —minero y agrícola-ganadero—, de sus territorios.

El comercio y la comunicación determinaron la fundación de Veracruz, Cartagena, Portobelo, Panamá, La Habana, Callao, La Guayra, Santo Domingo, Campeche, Acapulco, Guayaquil, Valparaíso y otros.

Los nuevos intereses metropolitanos instaurados en el Continente, la reorganización del espacio, la implantación de una nueva cultura y de unas nuevas técnicas repercutieron enérgicamente sobre la población indígena. Así se impusieron corrientes migratorias hacia los nuevos centros de interés. Se exigió una readaptación acorde a las exigencias de la nueva cultura y de las nuevas técnicas. Se estableció una estratificación de la población: españoles o portugueses, criollos, mestizos, indígenas y esclavos negros. Los indígenas y los negros quedaron situados en la base del sistema, como mano de obra barata, e ideológicamente minusvalorados dentro de una antropología marcadamente colonial, en la que la colonia es valorada en función de la cultura metropolitana.

### b. *Rasgos de las ciudades latinoamericanas durante la colonia.*

Las nuevas ciudades se estructuraron y organizaron conforme a los intereses y patrones de la nueva cultura metropolitana, predominando los fenómenos de transculturación sobre los de inculturación.

En ellas sobresale su carencia de autonomía, dado que se trata de ciudades coloniales o dependientes. En orden a poder mantener esta situación y, conformes a las exigencias de la cultura europea, las metrópolis son celosas en retener el control de las claves de la superioridad cultural dentro de la propia metrópoli, al mismo tiempo que se supervisa con cuidado las migraciones hacia el Continente.

Las responsabilidades más importantes en el ejército, la organización, la administración y el comercio son confiadas a hombres fuertes y de absoluta garantía, generalmente metropolitanos y, en la medida de lo posible, conectados con la nobleza y juramentados con la fidelidad a la corona.

La población especialmente indígena y los negros quedan desarmados o total o relativamente, ya que no tienen acceso a las nuevas técnicas del armamento. Se les mantiene en puestos secundarios y reducidos a mano de obra barata. En una oportuna proporción se intenta establecer un sistema similar incluso para los mismos criollos.

Simultáneamente se exige a las ciudades, como a todo el resto del Continente, un autoabastecimiento para cubrir las necesidades primarias. Pero se establece un comercio en el que las ciudades garantizan a la metrópoli la exportación de las materias primas más codiciadas en el sistema, especialmente metales, compensado por la importación de productos de manufactura metropolitana, que en muchos casos sirven para mantener la misma estabilidad y dependencia de las colonias, como sucede con los envíos de pólvora y de armas. Este comercio se hace tanto más desequilibrado en favor de la metrópoli, en cuanto que canaliza los impuestos fiscales coloniales, favoreciendo el incremento del gasto público de unas metrópolis que se desangran en guerras para poder mantener su hegemonía en Europa.

## 2. *Las ciudades en la formación de las nuevas nacionalidades.*

La independencia política del Continente se realiza en plena época de la revolución industrial europea y del triunfo del liberalismo burgués.

### a. *Características de la Independencia Política.*

La independencia latinoamericana fue fundamentalmente realizada por el criollismo consciente de su madurez frente a unas metrópolis decadentes en Europa y que ya habían perdido la hegemonía.



El momento del nacimiento de las nuevas nacionalidades es muy característico. Son naciones que nacen desindustrializadas, en plena revolución industrial, y que se desprenden de una matriz también industrialmente retrasada por diferentes motivos, que no son ahora del caso recordar.

La estructura fundamental sobre las que quedan constituidas estas naciones es una estructura feudal agropecuaria y minera, que había sido favorecida y desarrollada por el sistema de encomiendas. Al pretender asumir las nuevas formas políticas del liberalismo capitalista impuesto por la burguesía en Europa, la denominada democracia partidista, se encuentra en la práctica con serias dificultades, originándose los caudillismos, repetidamente denunciados en el Continente, pero que en la mayoría de los países no han logrado ser superados.

La necesidad de modernización del Continente lo orienta necesariamente en su mercado y comercio exterior, independientemente de los problemas afectivos que se originan en todo proceso de independencia, hacia los nuevos centros en los que se realiza la revolución industrial, especialmente hacia Inglaterra y Francia, países que comienzan a conformar sus nuevos imperios, después de haber conseguido la hegemonía en Europa. Las naciones latinoamericanas continuarán intercambiando sus materias primas por productos manufacturados, armamento moderno y asistencia técnica. Esto atrae firmas extranjeras financieras y comerciales, con las que se agilizan los intercambios y se incrementa la dependencia neocolonial. Será un momento en el que jugará un papel muy importante la masonería, la célebre sociedad secreta de la burguesía puesta al servicio de los intereses metropolitanos, favoreciendo revoluciones internas y luchas entre caudillos.

#### b. *Las ciudades durante los procesos de independencia.*

Las ciudades, especialmente las capitales de las nuevas naciones, se constituyen en los centros de la nueva política y de la administración. Pero, a excepción de la tradicional artesanía, continúan desindustrializadas, y el imperante feudalismo mantiene la distribución de la población entre las áreas rurales y urbanas sin desencadenar procesos migratorios importantes. Mantienen un comercio internacional con los nuevos centros imperiales que en realidad siguen controlando la economía, las armas, la investigación y la técnica, y la información.

Incluso las nuevas urbanizaciones que se originan por migraciones europeas entre 1870 y 1914, principalmente en el litoral de la Argentina, Cuba, Uruguay y Sur del Brasil se reducen a ser nuevos centros dentro del sistema establecido.

Sólo a partir de la Primera Guerra Mundial, en varios países se instalaron algunas industrias livianas como intento de sustituir algunas importaciones y destinadas a servir a un sector reducido de sus poblaciones nacionales.

### 3. *Las ciudades a partir de 1945.*

Al terminar la Segunda Guerra Mundial se establecen los nuevos imperios del Norte. Las consecuencias van a ser inmediatas para América Latina y especialmente para sus ciudades.

#### a. *La industrialización de América Latina.*

En esta época coinciden dos intereses: la necesidad de los nuevos imperios de establecer sus propias áreas neocoloniales, y la exigencia interna de las naciones latinoamericanas de incorporarse a la industrialización, dado que hasta entonces estaban limitadas a la exportación de algunos productos primarios y sujetas a un permanente deterioro de su intercambio.

Se establecen las nuevas relaciones bajo el signo mágico del "desarrollo económico". En orden a obtener este desarrollo se articulan cuatro medios fundamentales: los grandes empréstitos, la implantación de las multinacionales, las ayudas técnicas y las concesiones dependientes de determinadas marcas, y el acceso, en general, de capitales extranjeros. Como compensación y garantía de seguridad se establecen alianzas de mercado, concesiones de determinadas explotaciones, seguridades de estabilidad política, y los controles necesarios en diferentes órdenes.

En realidad se trataba de alcanzar una industrialización de segundo orden, dado que es principio del sistema imperial europeo el mantener la propiedad y el control de los cuatro vértices del cuadrilátero en los que se apoya la nueva concepción del poder político asegurando la hegemonía establecida.

#### b. *El impacto en las ciudades.*

Inmediatamente comenzó a notarse el impacto del fenómeno en las ciudades que se mecanizan, se industrializan y se agigantan desproporcionadamente.

En efecto, la industrialización urbana incrementó la crónica crisis rural movilizand o importantes migraciones hacia las ciudades, con la esperanza de poder alcanzar mejores condiciones de vida.

En realidad la afluencia de población ha sido, en general, superior a las posibilidades de asimilación de la nueva industria en desarrollo. Las condiciones de vida muy inferiores a las esperadas, dado que el nuevo sistema industrial tenía que ingresar, no obstante ciertas leyes proteccionistas, en un mercado competitivo, en el que era necesario abaratar el producto en un periodo de acelerado y costoso equipamiento, y de absoluta dependencia financiera y técnica del exterior. Además, los continuos avances técnicos del centro, originan la necesidad de una industria en continua renovación, lo que hace que la situación inicial se constituya en endémica.

Todo esto ha originado una desorganizada remodelación de las ciudades con una población visiblemente estratificada y sujeta a todo tipo de conflictos sociales.

#### 4. *Proyección de futuro.*

La proyección de futuro de nuestras ciudades, e incluso de todo el Continente, hay que realizarla en la perspectiva de esta relación estructural que establecimos al principio entre la nueva civilización adveniente y la situación real de nuestras ciudades.

##### a. *Resultados del proceso seguido.*

Los resultados del proceso hasta ahora seguido son evidentes para todos. El problema más agudo, que se debate en estos días, es la incapacidad del Continente para enfrentar la deuda contraída, perfilándose una situación colonial bien original, aunque consecuente con el sistema: neocolonialismo por hipoteca.

El pago de la deuda externa es un imperativo categórico de las grandes potencias del Norte con relación al Continente.

Las potencias mercaderes nos ofrecerán sus importantes orientaciones para poder solventar el problema: incremento del ahorro, modernización industrial, control del crecimiento de la población, y atracción de capital extranjero mediante concesiones y facilidades específicas. Con sus variantes, correspondientes a la actual situación, son los mismos consejos de ayer, que son los únicos que puede dar una sociedad mercantilista que cree en el desarrollo económico como panacea universal, al mismo tiempo que no está dispuesta a perder sus controles fundamentales.

Por ese motivo, los Obispos han denunciado que "desafortunadamente, en muchos casos, esto llega al punto que los mismos poderes políticos y económicos de nuestras naciones, más allá de las normales relaciones políticas, están sometidos a centros más poderosos que operan a escala internacional. Agrava la situación el hecho de que estos centros de poder se encuentran estructurados en formas encubiertas, presentes por doquiera, y se sustraen fácilmente al control de los gobiernos y de los mismos organismos internacionales" (DP 501).

En orden a mantener la suficiente estabilidad social necesaria en nuestros países para poder llevar adelante los programas establecidos desde el centro, ayer impusieron la rígida Seguridad Nacional, política represiva y denegatoria de los derechos de la persona humana. Hoy se vuelve a la promoción de las democracias formales bajo el signo del respeto a los derechos del hombre, pero no de la promoción de la dignidad de la persona humana, de las culturas y de los pueblos.

No podemos olvidar, sin negar su valor, que los derechos del hombre han surgido en el contexto de una cultura mercantilista, ideologizada por

el liberalismo capitalista. En realidad lo que establece son los derechos del hombre frente al estado y las limitaciones del estado frente a la libertad personal. Pero en muchas ocasiones se reducen a derechos formales y, no siempre tienen en cuenta todas las exigencias de la dignidad de la persona humana, de las culturas y de los pueblos. Un caso típico es la legalización del aborto en regímenes promotores de los conocidos derechos humanos. Y otro caso, trágico para América Latina, ha sido la elaboración y propagación operativa de la teoría de la Seguridad Nacional por países que habían firmado la célebre carta de la O.N.U.

b. *Previsiones de futuro en nuestras ciudades.*

Hasta el momento sólo es previsible que el flujo migratorio hacia las ciudades continúe su curso, dadas las exigencias de una progresiva industrialización del campo, en orden a incrementar su rentabilidad. Incluso la migración continuará incidiendo en las mismas ciudades, ya que tampoco se advierten horizontes en orden a la estabilización regional mediante política de polos de desarrollo.

Por otra parte, la rentabilidad de industrias y servicios impone cada vez más la sustitución del trabajo humano por el de la máquina lo que augura la época del desempleo, como ya comienza a suceder en el primer mundo. La única diferencia que se encuentra es que en los países del primer mundo es posible la disminución de los días y horas de trabajo, sin disminución en las posibilidades económicas del trabajador, e incluso el hacer frente a la seguridad social del desempleo. Sin embargo, en nuestras ciudades tenderá a incrementarse el paro encubierto y el desempleo manifiesto sin posibilidades previsibles de un sistema de seguridad social "ad hoc", supuestas las exigencias del ahorro.

### III. La Evangelización en una Cultura Mercantilista Adveniente

El Documento de Puebla es lúcido ante la nueva situación, ya conocida en América Latina desde su mismo nacimiento, y afirma que la Iglesia "pone en cuestión, como es obvio, aquella *universalidad*, sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas. Con mayor razón la Iglesia no acepta aquella *instrumentación de la universalidad* que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (427).

Y de una forma positiva agrega: "La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una inte-

gración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (428).

Visiones lúcidas frente a una situación bien concreta y líneas generales para una evangelización los encontramos en estos párrafos del documento. Pero creo necesario seguir profundizando sobre el tema abriendo caminos que nos puedan orientar.

### 1. *Necesidad de una evangelización conjuntada.*

El enfrentamiento de la problemática de las ciudades latinoamericanas exige la conjuntación de dos pastorales de evangelización: la que se realiza en las poderosas potencias del primer mundo, y la que ha de realizarse en nuestro Continente y, más específicamente, en nuestras ciudades. La Iglesia se encuentra ante el tremendo desafío de conectar dos alejados campos de pastoral, pero que se condicionan, como se condiciona el presente y el futuro de las ciudades latinoamericanas por el desarrollo y la influencia de la cultura adveniente.

### 2. *La reevangelización del primer mundo.*

Recientemente Juan Pablo II lanzó el proyecto de la reevangelización de Europa. Oídas las palabras desde América Latina se amplía el horizonte a la urgencia de una reevangelización del Norte, en cuyo seno se ha originado y actualmente tiene la vigencia del poder la cultura de mercantilismo que, también desde el punto de vista religioso, se ha revelado como la cultura del secularismo.

Ahora bien, ¿cómo vemos desde América Latina una evangelización de Europa y una evangelización del Norte?

#### a. *Renovar la fe en el crucificado.*

Con frecuencia la preocupación que surge ante un mundo secularista es la inquietud ante un mundo que no cree en Dios, porque no lo necesita o porque le estorba. Pero la preocupación para el evangelizador auténtico es más profunda: la falta de fe en el crucificado, en el único en el que hay salvación y en el que definitivamente se ha desvelado el misterio de Dios.

La renovación de la fe en el crucificado ha de tener tres objetivos en la evangelización de las culturas metropolitano-mercantilistas del Norte.

El primero es el redescubrimiento del amor de Dios que "se hizo visible entre nosotros en esto: en que envió al mundo a su Hijo Único para que nos diera vida. El amor existe por esto: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque El nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados" (1 Jn 4,9-10). Y "ahora hemos comprendido lo que es el amor porque aquel se desprendió de su vida por nosotros" (1 Jn 3,16).

Descubrir que Dios es Amor es simultáneamente el descubrir que el amor, con las características apuntadas en la Carta de Juan es el valor último que ha de determinar el dinamismo de una cultura: la civilización del amor en la que impera el ideal de comunidades y sociedades humanas no es el lucro enriquecedor y depredador sino la capacidad de entrega para el bien de los demás.

Consiguientemente, el segundo objetivo es el nuevo ideal de hombre que es necesario promover: "Ahora también debemos nosotros desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boca, sino con obras y de verdad" (1 Jn 3,16-18).

El tercer objetivo es la conversión de las culturas metropolitanas, tomado conciencia de quiénes han sido los asesinos y quién es el crucificado, como aparece en los discursos kerygmáticos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles, para que pueda realizarse también la palabra de Juan: "Con esto queda realizado el amor entre nosotros, *porque nuestra vida en este mundo imita lo que es Jesús* y así miramos confiados el día del juicio" (1 Jn 4-17). Para alcanzar esta realidad es necesario el poner en práctica el "arrepentíos y convertíos para que se borren vuestros pecados" (Act 3,19).

Esto implica que las culturas metropolitanas, con relación a las "coloniales", tomen conciencia de su función agresiva: "matasteis al autor de la vida" (Act 3,15), "sin embargo, hermanos, sé que lo hicisteis por ignorancia y vuestros jefes lo mismo" (Act 3,17).

Es importante recordar con San Pablo que la sangre de Cristo es nuestra paz, de tal manera que "de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad (...); para con los dos, crear en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, reconciliarlos con Dios *por medio de la cruz*, matando en sí mismo la hostilidad" (Ef 2,13-16).

#### b. *El apoyo a tres nuevas corrientes.*

La evangelización de la cultura septentrional del mercantilismo ha de saberse apoyar sobre las nuevas corrientes que se están originando y que someten a crisis muchos de sus presupuestos. Entre ellas sobresalen el ecologismo, el pacifismo desarmamentista y la fraternidad intercultural.

*El ecologismo* inaugura una nueva ética cosmológica, una responsabilidad y un respeto frente a la naturaleza, entendida como habitat del hombre, negando su reducción a mera mercancía y cuestionando la irresponsable postura depredadora del mercader que sólo piensa en el lucro, un lucro que ya amenaza incluso al propio mercader a quedar desprovisto de un paisaje humano en medio de una naturaleza empobrecida y sin futuro.

*El pacifismo desarmamentista* es una de las corrientes más importantes contra el mercantilismo histórico, que ha constituido las armas y la guerra en mercancía, en garantía de las hegemonías, e incluso en el motor más importante de la circulación económica lucrativa.

Uno de los exponentes más característicos de este nuevo movimiento es la aparición de los denominados "objetores de conciencia", que han sido directamente apoyados por el Concilio Vaticano II.

*La fraternidad intercultural* es la negación del etnocentrismo, que ha sido hábilmente manipulado por el mercantilismo metropolitano con relación a los pueblos coloniales.

Es curioso el advertir como Hegel, en un contexto metropolitano, afirmaba que los procesos dialécticos de evolución socio-cultural se dan mejor en Europa donde predomina el uso de la razón en los asuntos humanos. Y Comte, en el acrítico apriori de un "darwinismo cultural", establecía que la superioridad de Europa depende del desarrollo mental y moral que ha producido la sociedad industrial donde predomina la mentalidad científica.

La fraternidad intercultural, que hoy tiene una de sus más típicas expresiones en la denominada "antropología comprometida", termina con el mito del "darwinismo cultural" y de las "culturas superiores", valora la existencia de una humanidad pluriétnica, promueve el diálogo entre las culturas y la crítica de sus antivalores por el contacto respetuoso. Fundamentalmente evidencia la falsedad del publicitado universalismo de la cultura occidental.

### c. *La promoción del valor de la pobreza.*

En realidad, todas las corrientes anteriores no dejarán de ser meramente románticas, según mi juicio, hasta que la cultura del Norte, en un proceso de evangelización no llegue a incorporar el valor de la pobreza y de la pobreza activa, que constituye uno de los mensajes más revolucionarios del Evangelio en orden a la construcción del Reino de Dios. Sin embargo, no lo ignoramos, se trata de un mensaje que el solo pronunciarlo, promueve en este momento el escándalo y la irrisión. Nos olvidamos que el escándalo y la irrisión frente a la pobreza es el mismo escándalo y la misma irrisión que se tenía ante la cruz en la época de los Apóstoles.

### aa. *Los mitos y los slogans del mercantilismo.*

La cultura del mercantilismo ha incorporado dentro de la sociedad un conjunto de slogans y de mitos operativos, que sólo el ponerlos en discusión promueven la sonrisa despectiva o el escándalo de los ambiciosos.

El ideal de hombre y de sociedad que se ha establecido es el "rico", es decir, el que tiene libre acceso, sin limitación de ninguna clase, a todo tipo de bienes y servicios, al mismo tiempo que retiene una seguridad absoluta con relación a dicho acceso. La respuesta a este ideal de hombre es "la civilización del consumismo", una de cuyas funciones es despertar continuamente en el hombre nuevas posibilidades consumistas e incluso desencadenar nuevas necesidades artificiales. De hecho, las personas más mimadas en la sociedad mercantilista son las que tienen más capacidad de consumo. Las corrientes políticas y los políticos más populares son los que ofrecen un mayor crecimiento generalizado de la capacidad de consumo.

En contraposición aparece la pobreza como un mal, y se la sitúa cuando la capacidad de consumo comienza a ser inferior a la medida que se ha establecido dentro de una determinada sociedad.

El mito del "hombre rico" y el antimito del "hombre pobre" imponen dos peligrosos slogans que son aceptados indiscriminada y acríticamente en la sociedad: "tener más" y "vivir mejor".

El "tener más" se identifica en la cultura con el "ser más". Se olvida que si un "cierto tener" y un "moderado tener" es una exigencia del ser, e incluso en circunstancias normales un condicionante del ser, sin embargo el indefinido tener más, cuando pasa una determinada raya se devuelve contra el mismo ser del hombre, al mismo tiempo que constituye a la ambición en el motor determinante de la acción del hombre.

Lo mismo sucede con el slogan del "vivir mejor", que ha oscurecido el mero principio del "vivir bien", y que incluso ha prostituido la palabra "bien", ya que hace olvidar las exigencias del "honesto vivir", que es el principio regulador de la convivencia humana. Y aquí nos referimos no sólo al individualista "honesto vivir" de cada persona, sino también de las sociedades, que mantienen la honestidad privada de sus componentes con la deshonestidad colectiva y societaria. Hoy, el hombre medio de las culturas metropolitanas, se siente satisfecho cuando advierte el indefinido "vivir mejor" en su propia sociedad, sin preguntarse por el origen y el precio de dicho crecimiento, ni en la relación que mantiene con los graves problemas éticos existentes entre el enriquecimiento del Norte y el empobrecimiento del Sur.

bb. *La pobreza como desafío y como valor.*

La pobreza, tal como aparece en el Evangelio, es el gran desafío frente a la cultura del mercantilismo y es la novedad salvífica que la Iglesia puede ofrecer a unos pueblos que hoy comienzan a sentirse preocupados ante el fantasma de un suicidio nuclear planetario.

Es interesante recordar que al iniciarse el movimiento mercantilista—que en el transcurso de los siglos se ha transformado en cultura—dialécticamente surgió el franciscanismo, promotor de una pobreza evan-



gética que, como ha interpretado Leclercq, se proponía como el camino de la fraternidad y de la paz.

En el Evangelio aparece la pobreza vista por los ojos de un pobre —Jesús—, como un instrumento y como un medio para la construcción de un mundo nuevo conforme a las exigencias del proyecto del Reino de Dios.

La pobreza evangélica implica, en primer lugar, una valoración de los pobres reales —es decir, de los que carecen de los bienes elementales—, que ilumina éticamente *el valor del compartir* frente al antivalor de la retención posesiva e inmisericorde de los bienes de este mundo (Mt 25,31-46).

Esto conduce al descubrimiento de *la pobreza activa*: se trata de la generosidad con los pobres sin miedo a compartir su propia situación: "Si quieres ser perfecto, véte a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo" (Mt 19,21), sabiendo que "hay más dicha en dar que en recibir" (Act 20,35).

Surge así una nueva jerarquía de valores, dominada por el principio de la prioridad del amor y de la comunidad, en la que es más importante Dios —el Dios de Jesús— que el dinero (Mt 6,24; Lc 16,13); servir que ser servido (Mt 20,28); salvar la vida —en su sentido más pleno y humano— que ganar el mundo entero (Mt 16,26).

Es a la pobreza y a este tipo de pobreza (Lc 6,20 y Mt 5,3) en la que Jesús afirma la presencia *ya* del Reino de los cielos, es decir, la visión de los auténticos y prioritarios valores, y la fuerza dinámica para poderlo instaurar en la comunidad humana.

Nos encontramos ante una nueva metodología de construcción de la convivencia humana radicalmente diferente de la ofrecida por la cultura mercantilista. Implica ver el mundo desde los ojos de los pobres; compartir sus mismas necesidades; desarrollar el mecanismo de la generosidad y del compartir; eliminar las ambiciones del indefinido "tener más" y el desarrollo de las necesidades artificiales; un descubrir lo que significa "vivir bien" con los hombres en contraposición de un "vivir mejor" en una tienda de mercancías.

La pobreza así entendida no es un sacrificio y una renuncia, sino una manera de realización plena de la persona humana. La pobreza deja de ser el estigma de la humanidad para transformarse en el camino que conduce al nacimiento de una nueva humanidad.

cc. *La pobreza evangélica como camino hacia la verdadera justicia*

Hoy existen en el Norte importantes corrientes que claman por la promoción de la justicia. Pero corren el peligro de interpretar esta noble aspiración en el contexto acrítico de la cultura del mercantilismo. Entonces se tiene como objetivo romántico la igualdad de oportunidades

de todos los hombres a los bienes y servicios que ofrece el cada vez más estimulante mercado de nuestra civilización.

En realidad, la conciencia de las limitaciones reales de nuestro mundo ha quedado anulada. En tales circunstancias la justicia y la promoción de la justicia sólo es posible por un modesto compartir entre todos la modesta riqueza del mundo, desarrollando el principio agustiniano "*molius est minus egere quam plus habere*".

Esto explica las desorientaciones que, con frecuencia, aparecen en los hombres de buena voluntad del Norte. No cesan de promover las posibilidades adquisitivas de los ciudadanos de las grandes potencias. Con relación al Sur intentan organizar ayudas del sobrante, y ofrecer orientaciones y apoyos para que alcancen su autónomo desarrollo. Pero lo que nunca se plantean es la conversión del Norte, es decir, la renuncia al poder adquisitivo alcanzado, la opción a "vivir peor" (?), la decisión por la pobreza como camino para instaurar la justicia.

Sólo la pobreza, tal como la ha desarrollado Jesús, es la posibilidad de desbancar la cultura mercantilista, inaugurando un nuevo tipo de cultura más evangélica y más humana.

#### d. *La acción de la Iglesia en la cultura del Norte.*

Una evangelización de la Iglesia en la cultura del mercantilismo, teniendo en cuenta las líneas apuntadas, no es fácil, y su tentación puede estar en una acomodación a las circunstancias que le corresponde vivir.

Pero es misión suya el *promover ambientes*, en los que renovada la fe en el crucificado, se comiencen a vivir los nuevos valores que muestren la figura y el modelo de un nuevo tipo de hombres y de comunidades.

Un puesto de vanguardia creativa les corresponde en este desafío a las comunidades religiosas por su compromiso de vivir radicalmente el Evangelio.

### 3. *La nueva evangelización de América Latina.*

También ha sido Juan Pablo II quien, ante la perspectiva del Quinto Centenario de la Evangelización del Continente, ha renovado el proyecto de un nuevo momento de Evangelización.

En realidad este proyecto ya está en marcha desde Medellín y Puebla. Pero es interesante recordar brevemente las líneas trazadas por los Obispos, teniendo en cuenta la incidencia de la nueva cultura adveniente y su repercusión en nuestras ciudades y en la progresiva desocupación del mundo laboral, que transforma la pobreza en agresiva y progresiva depauperación. Sólo trazo breves indicaciones.

#### a. *La promoción de la fe en el Resucitado.*

En el Documento de Puebla encontramos la trascendencia de esta fe para una América Latina que ha de ser alentada en su esperanza: "En el centro de la historia humana queda aquí implantado el Reino de Dios, resplandeciente en el rostro de Jesús resucitado. La justicia de Dios ha triunfado sobre la injusticia de los hombres. Con Adán se inició la historia vieja. Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, *a un dominio del mundo cada día más perfecto; a una comunión entre hermanos cada vez más lograda, y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios. Así proclamamos la buena noticia de Jesucristo a los hombres de América Latina, llamados a ser hombres nuevos con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio para sostener su esfuerzo y alentar su esperanza*" (DP 197).

b. *Impulsar las nuevas corrientes de América Latina.*

Las corrientes más importantes que aparecen en América Latina son las siguientes:

aa. *La integración progresiva del Continente* en orden a formar una gran patria latinoamericana (DP 428), capaz de enfrentar autónomamente sus propios problemas, dificultades y proyectos.

bb. *La afirmación de la propia cultura.*

Los Obispos en el Documento de Puebla han sabido distinguir con clarividencia entre la "cultura adveniente" y la cultura y las culturas autóctonas de América Latina. Al establecer esta diferencia se está afirmando que las culturas latinoamericanas, con sus limitaciones, no pertenecen al ámbito de la cultura del mercantilismo.

La cultura más generalizada es la mestiza-popular, que queda presentada de la siguiente manera: "esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de *un hondo sentido de la trascendencia* y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce en una sabiduría popular con *rasgos contemplativos*, que ordenan el modo peculiar como nuestros hombres viven su *relación con la naturaleza* y con los demás hombres; en un *sentido del trabajo* y de la fiesta, de la *solidaridad, amistad y parentesco*. También en el sentimiento de *su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla*". Es una cultura que, conservada de un modo más vivo y articulado de toda la existencia *en los sectores de los pobres*, está sellada particularmente por el corazón y su intuición. *Se expresa*, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los *espacios de convivencia solidaria*" (DP 413-414).

Si sometemos a esta cultura a un análisis comparativo es fácil el advertir que nos encontramos dialécticamente ante una cultura que es la negación de la cultura del mercantilismo. No se trata ni del liberalismo ni del colectivismo, que se reducen a ser dos expresiones dialécticas del mismo mercantilismo.

Pero se trata simultáneamente de una cultura que no ha tenido capacidad para crear sus propias estructuras económicas, sociales y políticas. El Documento de Puebla lo atribuye a una debilidad de la fe, dado que se trata de estructuras generadoras de injusticia. Pero, sin negar la validez de esta afirmación, es importante el observar que tradicionalmente la cultura septentrional del mercantilismo no le ha permitido generar sus propias estructuras. Es decir, nos encontramos ante un Continente en el que la cultura propia no ha logrado crear sus propias estructuras, sino que le han sido impuestas estructuras foráneas, metropolitanas, originándose una contradicción entre los ideales del pueblo y las estructuras que lo manipulan, lo que origina una falta de autonomía y de autodeterminación, un empobrecimiento progresivo y, como consecuencia, la aparición de ciertas patologías en la propia cultura original. Entre ellas sobresalen la incapacidad "de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (DP 428), "la creación de megápolis que se tornan irremediablemente inhumanas" (430), y una industrialización excesivamente acelerada que las actuales generaciones tienen que pagar a costo de su misma felicidad, con sacrificios desproporcionados (430). El resultado es "la situación de inhumana pobreza en la que viven millones de latinoamericanos" (29).

La afirmación de la propia cultura supone el rechazo de los modelos de vida propuestos por el mercantilismo del Norte, que han de ser sustituidos por propios modelos, y la orientación de una acción política original que se proponga la consecución de dichos modelos, teniendo en el horizonte como primer objetivo el desarrollo de una convivencia fraternal en el contexto de una *pobreza humana y digna*, pero que afirma la propia autonomía y libertad.

### c. *La dignidad de la persona humana.*

Base cristiana y humana, que constituye punto central de la propia cultura latinoamericana y rechazo de la cultura mercantilista, es el desarrollo de la dignidad de la persona humana como supremo valor al que han de subordinarse todos los otros.

Esta dignidad adquiere más consistencia en la medida en la que se la privilegie en el pobre, en las comunidades pobres y en las naciones más pobres.

En la medida en la que logre primar este valor, América Latina podrá conseguir sus propias estructuras, su nueva organización del espacio y del sector laboral, y una nueva configuración de la vida muy diferente pero más humana que la de las grandes potencias del Norte.

# Chesterton

A cincuenta años de su muerte

Oswaldo D. Santagada

El 14 de junio de 1936 moría en Londres Gilbert Keith Chesterton, a quien la Santa Sede honró con el título de póstumo de "Defensor de la fe Católica", que siglos atrás había concedido a Enrique VIII antes de que comenzara el triste viraje con el cual lo conoce la historia. Chesterton fue uno de los grandes apologetas de la fe católica, posiblemente el mayor antes del Concilio Vaticano II. Paradojalmente después del Concilio cambió el gusto teológico y la apologética fue arrinconada por muchas razones entre las cuales quizás el espíritu de diálogo moderno, en el sentido propuesto por Pablo VI, ha sido algo decisivo. Aunque Chesterton jamás hubiera aceptado ser considerado un hombre que no dialogaba. Al contrario, su apologética fue dialogante, con sus opositores, sólo que dialogaba con sus propias armas: el humor, la paradoja, y la visión de conjunto.

Recordar a Chesterton en América Latina tiene sentido, porque varios países, sobre todo los del Cono Sur pero no sólo ellos, vivieron al menos un cuarto de siglo influenciados por su pensamiento. Chesterton fue colaborador de la famosa revista *Criterio* desde que se fundó en 1928 hasta su muerte en 1936. Una mujer argentina muy conocida, Natalia Montes de Oca, tuvo qué ver con este gigante de las letras católicas, al traducir sus obras y, con una capacidad especial, sus hermosas poesías.

Estas son algunas de las razones por las que no quería yo dejar pasar este aniversario sin celebración. Aunque Gilbert fue un inglés a carta cabal, su figura ha trascendido los pequeños límites de su patria, para tocar corazones en otras partes. ¿No es llamativo que Albino Luciani, el futuro Papa Juan Pablo I, haya escrito su segunda carta a los "Ilustrísimos" en junio de 1971, dirigida precisamente a Gilbert?

## 1. Algunos Perfiles Familiares

Nacido en Londres el 29 de mayo de 1874, Gilbert tiene una infancia muy dichosa, aunque realmente poco religiosa. A diferencia de sus amigos y compañeros que obtienen títulos universitarios, él prefiere trabajar. A los 22 años trabaja con el editor Redway, y enseguida pasa durante varios años con Fisher Unwin. Aquí es donde empieza a pensar que la naturaleza del hombre es lo primero: ésto será la base de su pensamiento social hasta el fin de su vida.

En estos años conoce a Frances Blogg, con la que mantiene un largo noviazgo y que será el amor de su vida. El P. Conrad Noel, anglicano, los

casa el 28 de junio de 1901 y se van a vivir a Battersea, un barrio típicamente londinense. Pero antes de su casamiento, Gilbert deja Fisher Unwin y desde 1899 comienza a vivir de su pluma. En 1904 conoce al P. John O'Connor, que será asiduo visitante de los Chesterton cuando se mudan en 1909 a Beaconsfield, en las afueras de Londres. O'Connor es el famoso inspirador del "Padre Brown".

En la vida adulta de G. K. hubo tres grandes decisiones: su matrimonio, su entrada a la Iglesia Católica, y su dedicación fiel y continua al seminario que Hilaire Belloc y su hermano Cecil Chesterton habían fundado.

Durante los años previos a la I Guerra Mundial, Gilbert trabaja duramente, pasa por la tensión del caso "Marconi", del que ya hablaré, y experimenta el horror de la guerra. Así se enferma gravemente a fines de 1914 y comienzos de 1915. Los Chesterton, que no habían podido tener hijos, salen de esta enfermedad fortalecidos en su unidad. Gilbert sabrá dedicar muchas horas a preparar un teatro de juguete para alegría de los niños que visitaban su casa, imitando lo que había hecho su papá años antes.

Era un hombre amistoso, integrador. Por eso era francófilo, y trabajó ardentemente por la amistad entre Inglaterra e Irlanda. De estos tiempos brotan sus argumentos contra la represión a los irlandeses: Si Ud. usa armas ilegales, aunque sea para reprimir, es muy difícil probar que Ud. no comenzó con ellas!

En 1922, año de su conversión, Gilbert se muda a Top Meadow en el mismo lugar de Beaconsfield. En 1926 se convierte Frances. En ese año toman una secretaria, Dorothy Collins, que será para ellos como una hija y que traerá orden al caos de trabajo y compromisos de Gilbert. Los Chesterton no tenían un centavo: lo que les quedaba de poder vivir lo dedicaban a obras de beneficencia y a mantener el seminario fundado por Cecil y Belloc. G. K. escribía unas catorce mil palabras por semana. Le dictaba a Dorothy lentamente y con muchas pausas, mientras ella escribía directamente con la máquina de escribir.

Sus bienes quedaron legados a la Iglesia Católica en Beaconsfield, con el deseo de que su casa se convirtiese en convento. En 1934 el Papa Pío XI lo nombra caballero de San Gregorio. El Card. Pacelli se lamentará mucho al tener noticias de su muerte.

Si tuviese que sintetizar la vida de este pensador multifacético, me parece que lo mejor sería decir que fue un amigo fiel. Es imposible encontrar una amistad quebrada en su vida. Cuando yo era muchacho y leía sus argumentos contra Shaw o Wells, pensaba que eran sus enemigos. Tardé en comprender que Gilbert podía decir cosas terribles con increíble ironía y mantenerse amigo intocable de aquellos personajes; cuyo pensamiento consideraba equivocado.

## 2. Los Años Jóvenes

Pienso que pocos, incluso entre los que han leído algo de Gilbert, son los que saben que era un dibujante vigoroso. Quizás no un artista en todo el sentido de la palabra. Pero ya a los cinco años sus dibujos llaman la atención. Y durante los años de su escuela primaria todos sus libros están dibujados. Belloc dirá que si Chesterton no prepara las ilustraciones de sus obras, él no puede expresarse adecuadamente.

Todavía en la primaria y funda el *Junior Debating Club!*

Desde 1892 hasta 1895 hace sus estudios secundarios en la Slade School. Aquí se influencia a los jóvenes con escepticismo. Pero Gilbert comienza a desarrollar una actitud de gratitud. Para él la amistad significaba todo, y todo necesitaba ser agradecido. En estos años descubre más intensamente la poesía de Walt Whitman. En 1894 tiene ocasión de viajar a Italia y con su visita a Florencia empieza a hablar de la primitiva Iglesia unida.

Estos años van a hacer madurar en G. K. el poder de una profundidad de visión. Su capacidad artística le hace aprender a mirar el color en el mundo. Por eso sus novelas y cuentos tienen, además del valor literario, esa impresión pictórica difícilmente olvidable. Basta pensar en el *Napoleón de Notting Hill* o en *Hombrevida!*

## 3. Un Pensador y Escritor Genial

En Inglaterra solamente C. Dickens llegó a ser tan rápidamente una "institución", antes que Chesterton. Nunca tuvo deseos de ser profesor y consideraba un orgullo ser "periodista", aunque como se verá ese título le queda muy estrecho.

Escribe mucho. De 1901 a 1906 produce diez libros. Hacia esa fecha comienza a dejar de escribir a mano y se inicia con su máquina de escribir, que luego usará Dorothy.

Gilbert nunca escribió por odio, sino por amor. Por eso era un enamorado de la Navidad! Ya desde niño se había rebelado contra el pesimismo de su familia y de sus mayores.

Combatía la idea de que sólo los expertos pueden escribir sobre los temas importantes. Defendía los derechos de los aficionados. Aunque parezca increíble, su libro más importante es *Santo Tomás*. E. Gilson, uno de los mayores especialistas en S. Tomás, dijo: "Chesterton me desespera. Me pasé toda la vida estudiando a Santo Tomás y nunca hubiera podido escribir ese libro". Cuando murió Gilbert, el mismo Gilson declaró: "Gilbert fue uno de los pensadores más profundos que haya existido".

El mismo Gilbert solía decir: Los expertos están tan ocupados con los detalles que pasan por alto los hechos importantes.

Todas sus paradojas, de las cuales fue maestro, o bien son la expresión deslumbrada de una verdad totalmente dejada de lado, o bien el énfasis de una parte menospreciada de la verdad. Con la paradoja, Gilbert quería que la gente pensara. Sus críticos lo atacan por su falta de precisión en los hechos, pero lo admiran por la profundidad de su visión. Esto será así a lo largo de su vida.

Los testigos afirman que en sus escritos se puede encontrar el mismo estilo de su conversación. Siempre encuentra una punta aguda. Contra las feministas dirá: "Veinte millones de mujeres se levantaron gritando: Nadie nos dictará, y enseguida consiguieron trabajo de estenógrafas...". Aunque no era profesor, enseñaba. Cuando en algún párrafo aparecen las famosas palabras "es como si..." hay que prepararse para algo apasionante y de sentido común, pero dicho brillantemente.

En realidad, Gilbert era un hombre reservado. Por eso habla de sí mismo sólo indirectamente. Los lectores de la *Autobiografía* seguramente se quejarán de que hable de todo el mundo menos de sí mismo!

Tiene una aguda conciencia de lo que significa ser crítico. "La función de la crítica es manejar la parte inconsciente de la mente del autor que solamente el crítico puede expresar, ya que la parte consciente la puede expresar muy bien el mismo autor..." (1906).

Cuando en 1929 A. Berkeley funda el Club de los Detectives, con las primeras figuras de las novelas policiales, entre ellas Agatha Christie, G.K. es nombrado presidente. De allí proviene una obra genial, hecha entre varios, cuyo título es *The Floating Admiral*.

#### 4. Descubrimiento de la Iglesia Católica

Su amigo de la infancia Lucien Oldershaw atestigua que ya desde la escuela primaria estaba a la búsqueda de Dios. Su familia no era muy asidua a la Iglesia anglicana, de modo que el descubrimiento de Gilbert va a hacerse lentamente. A los veinticuatro años conoce al P. Noel que será de mucha importancia en su vida.

Hizo su acercamiento a la Iglesia Católica, al mismo tiempo que se daba cuenta de los problemas de su generación: una generación que no había tomado conciencia de la condición y los sufrimientos de los pobres, como dirá en su *Autobiografía*. De allí su objeción a la aristocracia, en la medida en que centraba su atención en unas pocas personas de su entorno, como mirando a los actores en el escenario, y se olvidaba del resto del mundo.

Su vinculación a la Iglesia está profundamente ligada a su amor por la Virgen María. El papel de María en la Iglesia Católica se lo había explicado Belloc en una carta de 1907. Y Gilbert llegó a decir: "Cuando recuerdo a la Iglesia Católica recuerdo a María. Cuando trato de olvidar



a la Iglesia Católica, trato de olvidarla a Ella" (*The Well and the Shallows*). En *La Reina de las siete espadas* expresa su amor crónico por la Virgen. Y suele repetir su pensamiento favorito de que Nuestra Señora de los Dolores es la causa de la alegría humana. Para Gilbert, María es la Reina de las victorias!

En 1922 G.K. da el paso formal de entrar en la Iglesia Católica. En aquel momento, que carecía del diálogo ecuménico, Gilbert tuvo que ser bautizado nuevamente. Lo hizo el P. O'Connor y estaba presente otro amigo, el benedictino Ignacio Rice. Desde aquel momento su convicción de que la Iglesia Católica se necesita para luchar en favor del mundo se hizo más fuerte aún.

Uno de los factores determinantes de la conversión de Gilbert al catolicismo fue la visita que hizo a Jerusalén en 1919 y la estadía en Roma y Asís al regreso de ese viaje, a principio de 1920. En 1923 aparecerá el libro *San Francisco de Asís*, que es la expresión del misticismo de un polemista.

##### 5. ¿Un Filósofo o un Métome-en-todo?

A los veinte años comienza a escribir un *Cuaderno* que no se ha publicado y que contiene su filosofía paso a paso.

La necesidad de gratitud de lo que a él le parecían regalos personales, condujo a Gilbert a creer en un Dios personal. A la pregunta de cómo puede encontrarse ese Dios y el hombre, no titubea en responder: por la Encarnación.

Una de las ideas principales que van desde sus primeros años hasta el final es ésta: podemos por costumbre o rutina perder nuestro sentido de la realidad, de modo que la única manera de gozar y agradecer a Dios los dones que poseemos es perderlos voluntariamente por un tiempo. Esos son los temas de *Hombrevida* y *Ortodoxia*. El camino más corto a nuestra casa es dar la vuelta al mundo!

En 1899 comienza a escribir para *Speaker*, el periódico de los jóvenes liberales. Se encuentra con Hilaire Belloc y nace una amistad que ya no terminará. G. B. Shaw llamará a esta amistad de Chesterton con Belloc, el monstruo "Chesterbelloc". Escriben sobre política, sociología e historia. Comienzan un movimiento hacia la propiedad bien distribuida: en las cuestiones históricas, Gilbert confiaba plenamente en Belloc. Incluso éste fue su punto débil como pensador: era muy descuidado en investigar los hechos y muy indiferente a su exactitud.

Sus principales ideas como filósofo "liberal" son la familia, el hogar y la propiedad para que el hombre pueda realizarse como persona humana. A menudo urgía una "revolución" como medio para poder cambiar un estado intolerable de cosas. Pero lo que llamaba revolución se parecía

más bien a una restauración o bien de la auténtica monarquía, o bien de una real democracia.

Desde 1911 hasta su muerte, con breves interrupciones y algunos cambios de título, Chesterton escribe en la revista de Belloc *El testigo ocular*. Su propósito era luchar por la libertad de los ingleses, contra los manejos de la plutocracia; exponer y combatir la corrupción en la vida pública: argumentar contra el Estado esclavo y esclavizante. Un ejemplo de esto fue el caso "Marconi", uno de los grandes escándalos de los gobernantes ingleses, revelado por Cecil, su hermano. La suciedad de ciertos hombres envueltos en ese triste asunto dominaría a las clases dirigentes de Inglaterra por bastante tiempo en política interior y exterior.

En 1924 *El testigo* se convierte en *G. K.'s Weekly* (El semanario de G.K.) unido a la Liga distribucionista, cuya tarea tenía que ser la propaganda para una mejor distribución de la riqueza. Esa Liga inspiró el Movimiento católico para la vida rural en los Estados Unidos. Es el desarrollo de las ideas sociales que había esbozado en *Lo que anda mal* (1910).

G. K. quiso estudiar los errores de los pensadores contemporáneos y descubrir las falacias del pensamiento moderno. Se dedica mucho a polemizar con Ibsen, Wells, Kipling y sobre todo, Shaw. A este último lo conoce desde 1901 y con él concuerda en que había que recordar a la clase media y alta de Inglaterra que vivían en un mundo irreal, porque habían olvidado a la raza humana a la que pertenecían. Chesterton y Shaw, sobre todo el primero en lo que hace a mi conocimiento; tenían un profundo y noble respeto por los pobres. Gilbert no se detiene en detalles cuando argumenta: trata de ver las grandes cosas de la historia y discernir en ellas las lecciones para el hombre.

## 6. Una Pluma Fecunda

Es casi imposible rastrear todos los artículos que Chesterton escribió en diarios y revistas, y que nunca se volvieron a publicar. La lista de sus libros es muy larga. Hay momentos de su vida en los que llega a escribir siete libros en dos años. Monumental es la serie de sus prólogos e introducciones. Ya he citado los nombres de algunos de sus libros:

Me resulta difícil en este homenaje detenerme en su obra libresco. Me llevaría un libro, quizás. Pero puedo mencionar algunas obras que han pasado a ser definitivas de su estilo y su pensamiento. Me refiero al *Napoleon of Notting Hill*, la historia de una guerra entre los suburbios londinenses; *La pequeña historia de Inglaterra*, posiblemente el libro más leído de Gilbert; *R. L. Stevenson*, considerado el mejor de sus estudios literarios; y *El hombre eterno*, una visión global de la historia (1925).

Ya he mencionado a *Santo Tomás*, fruto de su amistad con el P. Vicent Mc. Nabb O. P. No quiero dejar de señalar a *Hombrevida*, escrito a los 38

años y en vísperas de la primera guerra mundial. Es una obra gigantesca para cantar un himno a la vida y al amor. Y poco después de su muerte aparece *Autobiografía*, en la que estaba trabajando desde hacía tiempo.

Pero hay un libro que coloca a Chesterton entre los principales escritores ingleses como p.e. Butler, Coleridge, Dickens y Newman. Se trata de *Ortodoxia*, escrito a los veinticinco años. Es la historia del pensamiento de Gilbert. No es un libro sobre la Ortodoxia, sino como un hombre la descubre. Durante varios años estuvo recogiendo en su mente el material para esta obra. Fueron ideas que crecieron en un clima de aguda controversia con el modernismo. Gilbert consideraba que el modernismo en vez de ser un desarrollo de la idea cristiana, era su abandono. La filosofía de Wells y Shaw que desterraban la libertad y la responsabilidad humana le parecía un infierno que había que evitar. Escribe entonces sobre el determinismo, el libre albedrío, la necesidad de lo sobrenatural, el pecado original y los milagros. No podía tolerar que se asociara el vicio con la pobreza, porque esto era "lo más vil y sucio que se pudo inventar contra el pobre".

Para Chesterton es absurdo suponer que los antiguos no vieron nuestros problemas. No sólo los vieron, sino que los vencieron, y por eso permanecen actuales, mientras que la nueva teología modernista es sólo una regresión a herejías ya superadas. La herejía consiste en hacer énfasis en un solo aspecto de la verdad y olvidar los otros, ya que es más fácil ver y agrandar una parte, que tratar laboriosamente de abrazar el todo.

La tremenda cuestión vital que se plantea Gilbert es "si puede el león (de Isaías) descansar junto al cordero y mantener su ferocidad?". La Iglesia trató de responder a ese problema y realizó el milagro! Escribía con humor: "Hay sólo dos clases de personas: los que aceptan dogmas y lo saben, y los que los aceptan y no lo saben. Mi ventaja sobre algunos es que pertenezco a los primeros".

#### 7. Los Esposos Viajeros

Del viaje a Jerusalén en 1919 ha quedado un libro brillante: *La nueva Jerusalén*. Y testimonio de sus otros viajes en otros libros. Una experiencia nueva fueron sus viajes a los Estados Unidos. Le gustaron los norteamericanos, pero le desagradaban algunas de sus inclinaciones. Gilbert sabía que los norteamericanos lo querían más que los ingleses. Pero deseaba que cada pueblo hiciera el descubrimiento de sus antepasados. A los norteamericanos los alertó para que no fuesen un pueblo inundado, enneguecido, ensordecido y mentalmente paralizado por la vulgaridad y el mal gusto, que no deja tiempo para el ocio, el pensamiento y la auténtica creación.

Después visita, siempre con Frances, Polonia, y queda muy impresionado. Vuelve en 1929 a Roma en donde tiene una audiencia con el Papa.

Asisten en Dublin al Congreso Eucarístico Internacional de 1932. Su último viaje es a Lourdes, como gran enamorado de la Virgen María.

De todas partes lo solicitaban. ¡Cuántas invitaciones recibió de Argentina!

### Conclusión

La Iglesia Católica debe a Chesterton, quizás tanto como a Newman, que el catolicismo haya podido expresarse en Inglaterra con fuerza y coraje. Gilbert tenía suficiente ironía como para derrotar cualquier argumento de su "papismo". Contribuyó a que los pensadores católicos, en Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos perdiesen el miedo y vencieran los prejuicios seculares.

Para los demás católicos, incluyéndonos a nosotros, Chesterton es una voz diáfana en favor del hombre, del pobre, del creyente. Es un modelo del amor a la Iglesia, a María, y a Cristo. Quien desee poseer un retrato suyo, sólo debe leer *Hombrevida* y descubrir la descripción colorida de su figura desgarbada y grandota.

A cincuenta años de su muerte, Gilbert Keith Chesterton puede decir aún una palabra a los jóvenes de hoy, como nos la dijo a nosotros. Aunque únicamente fuese su palabra divertida que hace disfrutar y reír al lector. El mundo necesita esas sonrisas.

# Despojarse, Asumir y Comprometerse

María Eugenia Sánchez de A.

Eduardo Almeida (\*)

*Publicamos a continuación un informe sobre una experiencia muy notable de promoción humana, llevada a cabo a través de una larga lucha en un pueblo indígena de la Sierra de Puebla (México). Sus promotores, universitarios y cristianos comprometidos, han derrochado en este proyecto tesoros de lucidez, oración, cariño y entrega. Por supuesto, los autores asumen la responsabilidad de sus opiniones, fruto de evaluaciones constantes. Y nosotros agradecemos su valioso aporte, que contribuirá a alimentar una reflexión siempre más profunda y realista en nuestra pastoral indígena.*

La Redacción

## Introducción

Despojarse, Asumir y Comprometerse han sido las actitudes que se han esforzado por vivir los actores en el proceso de desarrollo sinérgico que a partir de 1973 se lleva a cabo en una comunidad campesina Nahuat. Es una dinámica sinérgica porque consiste en la interacción permanente entre un grupo de mestizos provenientes de medios urbano-industriales y la comunidad indígena de San Miguel Tzinacapan.

La fe ha sido realmente como un pequeño grano de mostaza que ha alimentado discretamente la experiencia y ha permitido que errores, fracasos y limitaciones se conviertan en un proceso de conversión comunitaria.

### I. Ubicación Geográfica de la Experiencia

La experiencia en cuestión se lleva a cabo en la zona oriental de la Sierra Norte de Puebla (México), en la subregión de Teziutlán, en el municipio de Cuetzalan.

---

\* María Eugenia Sánchez. Iniciadora de la experiencia de Tzinacapan en 1973. Doctora en Sociología por L'E.H.E.S.S. - Sorbona, París.  
Eduardo Almeida. Doctor en Psicología Social. Universidad de Cornell, Ithaca, N.Y. En la experiencia desde 1976.  
El Dr. Almeida y la Dra. Sánchez contrajeron matrimonio en Tzinacapan en 1977 y viven con su hijo Eduardo José en dicha comunidad indígena Nahuat.

La Sierra es una zona de transición entre la planicie semidesértica de la Meseta Central y la llanura tropical del Golfo de México. Se encuentran en la Sierra tres zonas ecológicas diferentes: la tierra fría, la tierra templada y la tierra caliente.

La altura sobre el nivel del mar varía entre 2.000 y 500 metros. La lluvia es abundante todo el año, excepto en los meses de marzo y abril.

La densidad demográfica en esta área es alta.

Los poblados indígenas son muy antiguos en esta zona que por su topografía ha constituido una verdadera región de refugio. Los mestizos se encuentran concentrados sobre todo en las ciudades rectoras y en los pueblos situados en los puntos de entrada de la Sierra.

El proceso al que vamos a referirnos se ubica en la zona templada o sierra baja, micro-región de población Nahuat, Totonaca y Mestiza cuyos principales cultivos son el maíz, para la autosubsistencia, y el café, para la comercialización. Como cultivos secundarios están la pimienta y los árboles frutales.

La intervención del Estado en esta zona ha sido creciente a partir de la década de los setentas. La necesidad de incrementar la producción de alimentos, el interés por controlar la producción cafetalera para la obtención de divisas, y la urgencia de disminuir las tensiones sociales en la región, fueron razones que indujeron al Estado a llevar a cabo acciones en la zona. Estas se han realizado a través de diferentes instancias y programas tecnoburocráticos.

El Estado ha reducido el apoyo al caciquismo personal que en esta etapa va resultando disfuncional y ha establecido diferentes formas de alianza con la oligarquía comercial.

## II. San Miguel Tzinacapan. Una Comunidad Nahuat en Desarrollo Sinérgico 1973-1986

San Miguel Tzinacapan es una comunidad Nahuat ubicada en la zona cafetalera de la Sierra Baja. Es una de las ocho jurisdicciones pertenecientes al municipio de Cuetzalan del Progreso. Forman parte de la jurisdicción de Tzinacapan las rancherías de Ayotzinapan, Xaltipan y Tecoltepec. El total de habitantes es aproximadamente de 4.000.

400 grupos domésticos radican en la cabecera de la jurisdicción, el pueblo de San Miguel, comunidad en la que ha tenido lugar el proceso sinérgico a partir de 1973.

El proceso ha sido una búsqueda metodológica, una búsqueda teórica y sobre todo una búsqueda existencial de los habitantes del pueblo y del equipo de mestizos ahí radicado.

La dinámica medular del proceso de Tzinacapan ha sido la interacción permanente entre el pueblo y el equipo.

Esta dinámica sinérgica, que ha tenido sus dificultades y sus costos, ha permitido, sin embargo, iniciar un desarrollo endógeno con articulaciones exógenas necesarias para impulsarlo y abrirle camino. Ha permitido articular lo endógeno y lo exógeno desde el punto de vista económico, político y étnico-cultural, a partir de la localidad, pero en relación con el nivel regional, nacional e internacional.

### 1. *Etapas de Inserción: 1973-1976*

En 1973, en la población Nahuat de Tzinacapan, culturalmente homogénea, políticamente dividida y económicamente explotada, latían inquietudes políticas por lograr autonomía con respecto a Cuetzalan, cabecera del municipio, habitado por mestizos y centro rector de una amplia sub-región; inquietudes culturales por llevar a cabo, como los ancestros, el ciclo ceremonial anual; inquietudes por satisfacer las necesidades de supervivencia. En el pueblo existía un cúmulo de habilidades sub-empleadas, adquiridas no sólo en el ámbito de la tradición local, sino también en diversas formas de contacto con el exterior: trabajo migratorio, el ejército, la cárcel, o cursos de capacitación impartidos por diversas instancias gubernamentales. Los acontecimientos que polarizaban la atención de los sanmigueleños en esa época eran la introducción del agua potable y la reconstrucción del altar del templo.

En enero de 1973, María Eugenia Sánchez llegó a San Miguel. Estableció relaciones de amistad con varias familias. Doña Rufina Manzano, curandera notable de la localidad, la adoptó como hija.

La motivación de María Eugenia era definir para ella misma un compromiso concreto con el hombre de hoy y por la justicia. Estar cotidianamente cerca del que sufre, ahí donde el mal se ha vuelto estructura social y ambiente de pecado, le parecía una exigencia del bautismo.

1973 fue un año de convivencia, de compenetrarse de la realidad y de la cultura sanmigueleña. De escuchar y despojarse. Del grupo de amistades y compadres fue generándose un núcleo dinámico. Como resultado de ese año de diálogo fue generándose un proyecto de transformación.

Varias amigas de María Eugenia, laicas como ella, se involucraron en el proceso. A fines de 1973, una trabajadora social. En septiembre de 1974, una química, una secretaria y una educadora y poco después, otra química y una enfermera. Este equipo femenino optó desde el inicio por mantenerse independiente, a fin de garantizar el desarrollo de un proceso autónomo que no estuviera sometido a los vaivenes de macroinstituciones. El equipo subsistía gracias al apoyo de algunas amistades.

A solicitud de un grupo de mujeres de San Miguel se iniciaron unos cursos de primeros auxilios. Esta actividad dio origen a las reuniones semanales de los jueves, en las que se dialogaba acerca de los problemas del pueblo y de su ubicación en el contexto macrosocial. Se reflexionaba también sobre el sentido de la vida a la luz de la Biblia.

Las "muchachas", como llamaban inicialmente los sanmiguelenses al equipo exógeno, participaban en muchos aspectos de la vida cotidiana del pueblo.

El P. Pierre Bigó fue un muy importante apoyo en el inicio de la experiencia.

La participación en las reuniones semanales era de aproximadamente veinte personas. Pronto se estableció una *praxis* común entre indígenas y equipo, a partir de la articulación de cuatro elementos: la convivencia cotidiana, el aprendizaje de cosas útiles como los primeros auxilios, el mayor conocimiento de la realidad local y regional, y la reflexión comunitaria de la Palabra de Dios. Ciudadanos y campesinos comenzaron a actuar sobre la realidad. Aciertos y errores llevaban a constantes análisis.

*Salud y Fiesta* eran las ideas motrices en esta primera etapa. El problema de salud y de nutrición llevaba a reflexionar sobre la situación económica; el tema de la fiesta, eje de la cultura sanmiguelense, propiciaba la concientización, la organización popular y la valoración de la identidad étnica.

Hacia abril de 1975 existían programas de cría de conejos y de cultivo de hortalizas. Se había establecido un pequeño centro de salud y una pequeña cooperativa de telares. Cada actividad era coordinada por un comité formado por sanmiguelenses y asesorado por alguna de las "muchachas". Poco después se iniciaron cursos de Primaria Abierta.

En esta época "las muchachas" integraron una Asociación Civil denominada *PRADE* (Proyecto de Animación y Desarrollo) con la única finalidad de tener una personalidad jurídica que permitiera obtener apoyos financieros para la experiencia.

Desde el inicio el equipo se consideró no como un grupo promotor o una organización de desarrollo, sino como un grupo de personas que emigraban de la ciudad al campo en búsqueda de caminos más humanos que incluyesen la transformación de las relaciones de producción, de las formas de convivencia humana, y de la cosmovisión subyacente a la civilización industrial. No se pretendía promover, liberar o evangelizar a los indígenas; lo que se buscaba era promoverse, liberarse y evangelizarse mutuamente en un proceso de búsqueda común.

La reflexión y la acción favorecieron el desarrollo de orientaciones teóricas y de líneas de estrategia. Se fortalecía la idea de propiciar la



dinámica sinérgica en una sola comunidad y desde ahí irradiar regionalmente en forma de surtidor por la acción de los campesinos.

En septiembre de 1975 se presentaron dificultades a causa de la fatiga de los miembros del equipo y de hostigamiento por parte de algunas autoridades de Cuetzalan. El conflicto y los ataques alcanzaron dimensiones importantes, lo que desencadenó inquietud en el pueblo. Los indígenas que ya estaban involucrados apoyaron a "las muchachas" y el proceso salió fortificado.

En enero de 1976 llegó un sacerdote joven al pueblo y su apoyo al proceso unió las fuerzas de grupos locales anteriormente en conflicto.

La interacción y la reciprocidad entre el equipo y el pueblo fueron desde el inicio la dinámica del proyecto. Las múltiples juntas de estudio y reflexión, vinculadas a la acción productiva y organizativa, se revelaron posteriormente como el medio más adecuado de capacitación mutua. Al participar en una acción común y al reflexionar sobre ella, el aprendizaje ocurría.

Al final de esta etapa, el grupo de campesinos Nahuas comprometidos comprendía cerca de cincuenta, pero las actividades no lograban consolidarse. La escucha mutua, la impotencia común y el esfuerzo conjunto iban generando una red estructural incipiente.

## 2. *Etapa del Despliegue de la Acción. Inicio de la Proyección Regional. 1976 - 1981.*

En 1976, la red estructural que despuntaba en San Miguel, aunque no totalmente desvinculada de las estructuras tradicionales, se estaba desarrollando de manera paralela. Esto significaba tensión que despertaba inquietudes en algunos miembros del pueblo.

En septiembre de 1976 el equipo exógeno creció bruscamente de seis a trece miembros. Amistades del equipo inicial, hombres y mujeres, se habían ido relacionando paulatinamente con la experiencia.

Algunos de los miembros recién llegados eran religiosos. Se pretendía así vivir una comunidad cristiana en la que se diera complementariedad de vocaciones y de ministerios.

Se inicia una etapa que habría de modificar no sólo la dinámica interna del equipo, sino todo el proceso. Se produce una explosión de actividades.

Al final de la etapa anterior se había gestado un grupo de artesanos formado por miembros de los programas de cría de conejos y de hortalizas. Este grupo y algunos miembros de otras actividades crearon en 1976 una Sociedad de Artesanos. Esta Sociedad de Artesanos fracasó en cuanto tal por problemas en la comercialización, pero dio origen a dos organizaciones importantes de San Miguel: La Cooperativa de Consumo y la Sociedad

de Producción Rural, además de un programa de apicultura. En 1976 se creó una tienda popular. La Sociedad de Producción Rural construyó en 1977 un Beneficio Colectivo de Café.

En ese mismo año se construyó, con "faenas" (trabajo voluntario) y apoyos externos, una Casa de Salud.

Se iniciaron actividades educativas: La Casa del Niño (Inchankomej) para la educación pre-escolar que empezó con once niños en 1976. Las actividades de teatro con jóvenes, que posteriormente dieron origen a una tercera organización: La Sociedad de Solidaridad Social, CEPEC.

La investigación participativa, que había sido una característica de la experiencia desde su inicio, continuó llevándose a cabo.

Animadores de la Palabra reflexionaban el Evangelio en pequeñas comunidades y se introdujeron en la liturgia elementos de la cultura y la lengua Nahuatl.

En la evaluación anual de 1977, el equipo comprobó haber caído en un activismo que podría desintegrarlo y desintegrar al proceso, pero poco se hizo por frenarlo.

El proceso entró en una dinámica que rebasó los límites locales. Se inició una proyección regional poco planeada. Miembros del equipo y de la comunidad participaron activamente en la constitución de la Cooperativa Regional promovida por el Colegio de Posgraduados de Chapingo. El coordinador de los grupos de San Miguel, campesino de la localidad, ocupó entonces la presidencia de la Cooperativa Regional y extendió el movimiento a 45 comunidades.

El aumento de actividades continuó. Tratando de buscar la diversificación de la producción se estableció una granja. En lo educativo se promovió un programa de alfabetización en lengua Nahuatl, se inició una telesecundaria y se establecieron seis centros de Educación Básica y Recuperación en diferentes localidades del Municipio.

Los años 77 a 80 se caracterizan por una explosión de actividades y por un aceleramiento que traería consecuencias de anarquía y paternalismo, difíciles de corregir a corto plazo. Además conflictos en el interior del equipo de mestizos habían debilitado el sentido comunitario del proceso.

Sin embargo se habían logrado avances que podrían reorientarse. Para entonces existía en la comunidad una infraestructura material bastante notable, que por haber crecido demasiado rápido, muchos sanmiguelenses no la sentían como propia. A pesar de ello se estaban creando ya posibilidades de acumulación colectiva, como era el caso en la Granja y en el Beneficio de Café.

Se habían capacitado un gran número de sanmiguelenses y miembros del equipo en aspectos técnicos, intelectuales y artísticos.

Se había reforzado la identidad individual y comunitaria de los sanmiguelenses y la Comunidad de San Miguel se había convertido en un estímulo regional, como lo demostraba su proyección.

Los aspectos negativos eran el paternalismo y la dispersión de las actividades que habían llegado a convertirse en obstáculos para la organización popular sólida.

Tensiones externas agravaron la situación: Abusos del Comité Local del Agua Potable en complicidad con el Delegado Estatal; agresiones de miembros de la CNC (Central Campesina controlada por el Gobierno) local y regional, inquietos por las dimensiones que empezaba a tomar el proceso.

A nivel nacional era la etapa del espejismo del auge petrolero y del aumento en los precios del café.

### 3. *Etapa de Consolidación de la Organización: 1981 - 1985.*

El movimiento regional de cooperativas se había dividido en dos por problemas al interior del grupo de asesores. En la zona de Začapoaxtla (Sierra Alta), el movimiento se había afiliado a Antorcha Campesina (Movimiento de ultra-izquierda vinculado, por razones tácticas, a la CNC) y se vinculó a la CNC, mientras que en la zona baja permaneció independiente.

En San Miguel se hacía un esfuerzo por consolidar el proceso. Para evitar la dispersión y para favorecer la coordinación de organizaciones y actividades se creó el Consejo de Representantes. A partir de entonces, hasta la fecha, el Consejo se reúne mensualmente para evaluar-planear las acciones. Participación, consolidación y articulación fueron los criterios que las organizaciones de San Miguel se propusieron para orientar los esfuerzos en esta época.

Aparecieron nuevas actividades tales como la Junta Quincenal de Educación, y la mini-granja de Xopanako, que es uno de los barrios más pobres de Tzinacapan. Otras actividades se formalizaron como el Centro de Investigación que se establece con miembros del pueblo y del equipo. Recibe impulso un programa de investigación de la Tradición Oral y una pequeña imprenta en vinculación con el CEPEC. Se consolidan programas de nutrición en varias localidades.

Las actividades se habían coordinado inicialmente por áreas: área de promoción económica, de educación, de salud, de investigación y de dinamización religiosa. Posteriormente se hizo por actividades. En esta etapa la coordinación se estableció por organizaciones. La línea ha sido coordinación entre todas, ninguna subordinada a la otra.

1983 fue un año de efervescencia popular. El proceso de San Miguel se esforzó por consolidarse justamente en los peores momentos de la crisis nacional.

Tres acontecimientos importantes desencadenaron una serie de asambleas populares: la ampliación del sistema de agua potable, la Feria del Trabajo y la preparación de las elecciones del Presidente Auxiliar.

Las reuniones se multiplicaron, así como las asambleas. Afloraron y se enfrentaron conflictos y contradicciones. Se tomaron acuerdos que se llevaron a la práctica. En todo esto se manifestó la capacidad de la comunidad para autogobernarse.

La comunidad alcanzó logros importantes a pesar de la presión de los grupos que tradicionalmente la habían manipulado. Consiguió elegir democráticamente a un nuevo Comité del Agua Potable, haciendo renunciar al anterior. De manera completamente autónoma construyó la ampliación del sistema de agua potable que fue inaugurado en octubre de 1983 por siete ancianos del pueblo. En marzo de 1984 logró que el candidato de las organizaciones populares ganase las elecciones en contra del candidato puesto por la CNC y el candidato apoyado por los acaparadores. Mil campesinos participaron en las elecciones, hecho inaudito en la localidad en la que los electores no pasaban de cien.

A nivel regional la proyección de la comunidad se hizo sentir a través de la Cooperativa Tosepan Titataniskej (Unidos Venceremos) en la que alrededor del 35% de los puestos directivos, tales como presidente, tesorero, encargado del almacén regional, encargado del Beneficio de Café regional, presidente del Comité de Vigilancia, eran ocupados por campesinos sanmiguelenses que de diferentes formas participaban en el proceso intensivo de San Miguel. La proyección se dio también a través del INEA (Instituto Nacional para la Educación de los Adultos) en donde un miembro del equipo ocupaba el puesto de coordinador regional; a través de los CREBI (Centros Rurales de Educación Básica Intensiva) establecidos en varias localidades, y de los centros pre-escolares que eran ya cinco y habían sido asumidos por la Dirección de Educación Indígena de la SEP, como programa especial.

La consolidación creciente del proceso popular iba a la par de la cohesión también creciente del equipo exógeno, que había logrado superar una etapa crítica, alcanzando mayor madurez.

Las exigencias de la vida comunitaria al interior del equipo habían puesto al descubierto la falta de preparación de sus miembros para la difícil lucha por la justicia en un contexto tan complejo. Habían revelado también las ambivalencias de las motivaciones de fe y de compromiso social. Las dificultades afectivas afloraron también. Reuniones y confrontaciones permitieron el análisis de todas estas situaciones. Algunos miembros prefirieron dejar la experiencia, pero la mayoría continuó. Se dio un paso más en la consolidación y la madurez del equipo de "fuereños". Mayor honestidad, sencillez y capacidad de escucha del pueblo; real horizontalidad en las relaciones al interior del grupo y con las personas de

la comunidad, tales fueron las exigencias que el equipo planteó a sí mismo en esta etapa.

La solidaridad entre el equipo y el pueblo se fue incrementando. En momentos clave el pueblo ha manifestado que la comunidad ha asimilado a los "coyomej" (*Coyotes*, nombre que los indígenas dan a los mestizos) del equipo como paisanos. El equipo, en efecto, se ha ido reubicando en forma mucho más horizontal y simétrica que en años anteriores.

#### 4. *La Situación Actual del Proceso.*

1985 representa el fin de la etapa de consolidación de la organización y el principio de una nueva fase que aun no ha sido analizada suficientemente. Nuevos desafíos, fracasos, crisis y logros se van vislumbrando.

Actualmente existe en San Miguel una red de cuatro organizaciones coordinadas horizontalmente entre sí: La *Sociedad de Producción Rural*, que administra el Beneficio Colectivo y se encarga de lo relacionado con la producción y la comercialización de café; la *Sociedad de Solidaridad Social* que es una Cooperativa de Producción y de Educación y que articula las siguientes acciones: Granja, Apicultura, mini-granja de Xopnako, Telesecundaria, Inchankonemej (pre-escolares), Investigación de la Tradición Oral e Imprenta; la Asociación Civil *PRADE* que coordina el Centro de Investigación, los programas de Nutrición y la Casa de Salud; y la sección *Tzinacapan de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej* que coordina la Tienda Campesina y cuyas asambleas se han convertido en el foro democrático en el que se toman todas las decisiones importantes del pueblo. En este foro participan todos los miembros de las otras tres organizaciones.

Actualmente son catorce los miembros del equipo de "fuereños". Casados, solteros, una señora viuda, una religiosa, un sacerdote. Viven en pequeñas comunidades, en casas dispersas por el pueblo. La comida del medio día es en común en un lugar denominado *Takualoyan* (*Comedor* en Nahuatl) ubicado en el centro del pueblo. Mensualmente se tiene una junta de comunidad que dura todo el día. Hay un animador de la vida comunitaria y un coordinador del trabajo. Estos cargos, como todos los referentes a la vida interna, son rotativos. Actualmente la animadora y la coordinadora son dos mujeres laicas. Se llevan a cabo momentos de silencio y reflexión todos los días de 2:30 a 3:00 p.m. Se celebra semanalmente la Eucaristía en un pequeño oratorio y se participa con la comunidad en la celebración dominical. Anualmente se dedica una semana a la evaluación y una semana a la oración y al silencio.

Se vive un sistema de economía compartida que ha ido evolucionando. Varios de los miembros del equipo perciben un sueldo por el ejercicio de su profesión: tres son maestros de Telesecundaria, dependiente de la SEP (Secretaría de Educación Pública), uno es investigador de la UNAM

(Universidad Nacional Autónoma de México), dos educadoras, etc. Se aporta una cuota al equipo, proporcional al ingreso, con lo que se solventan los gastos comunes y se proporciona un pequeño ingreso mensual a los que carecen de él. La búsqueda de una economía compartida, justa y sensata ha sido un esfuerzo constante.

### III. Un Trasfondo Teórico

La reflexión teórica ha sido un proceso articulado con la acción.

La crisis actual de la sociedad, no sólo latinoamericana sino mundial, revela una conflictiva estructural, cultural y ecológica. Es una crisis del hombre total que se manifiesta de diferentes formas en el Norte o en el Sur, en el Este o en el Oeste. Es un momento histórico que pone en tela de juicio los sistemas de producción y la orientación de la civilización.

En América Latina tres desafíos parecen prioritarios: la explotación y la dominación económico-política, el conflicto de culturas y la problemática ecológico-demográfica. Tres fenómenos irreductibles el uno al otro, cuyas relaciones no han sido suficientemente estudiadas. El análisis de la relación entre la estructura y la cultura, entre los sistemas de producción material y los sistemas de cohesión simbólica es un desafío permanente.

#### 1. *Campeinado e Industrialismo: Una Relación de Explotación y de Dominación.*

El enfrentamiento entre la sociedad campesina, considerada como un segmento social que se distingue del conjunto de la sociedad por tener objetivos propios que lo caracterizan, y el industrialismo es, en México, un lugar privilegiado para percibir aspectos importantes de la situación de extracción del excedente económico a nivel nacional e internacional; de las cosmovisiones en conflicto; y de la destrucción del habitat.

Si el cambio social exige, como lo pensamos, no sólo la transformación del sistema económico, sino la de la marcha de la civilización, es en el análisis de la ruptura entre lo urbano y lo campesino, donde quizás se encuentran pistas alternativas.

Las ciudades de México y en especial el D.F., orientadas a una modernización dependiente e imitativa, han extraído no sólo el excedente económico producido en el campo (propio de todo proceso de urbanización e industrialización), sino parte del ingreso necesario para la supervivencia de los campesinos. El campo se ha ido descapitalizando y la migración temporal y permanente ha sido la única salida para la sociedad campesina.

Por su parte la tecnología empleada en la industria, de uso intensivo de capital, importada y por lo mismo diseñada para otros contextos sociales; aunada a la acumulación de la propiedad y del poder, han hecho a la ciudad incapaz de absorber a la población en busca de trabajo.

Se presenta así en las ciudades una disociación entre un circuito superior y un circuito inferior, según la expresión de Milton Santos (1975).

En el campo la contradicción campesinado-industrialismo se explicita en las relaciones de subordinación de la economía a la agricultura capitalista.

La intermediación y el neolatifundismo son las dos modalidades mediante las cuales se articula la transferencia permanente de valor que la sociedad campesina hace a la sociedad dominante. Esta transferencia la hace el campesino a través de la alienación de parte de sus tierras, la renta diferencial, la extracción de su excedente productivo por el intercambio comercial y por la venta escondida y manifiesta de su fuerza de trabajo.

Por otra parte la intervención creciente del capital transnacional en la agricultura, que desplaza cultivos básicos por los que se relacionan con la modernización capitalista, es una de las raíces de la problemática rural. La internacionalización del capital en el campo mexicano hace productiva una parte de la economía empobreciendo a la mayoría. (Barkin, D., 1979).

El rol del Estado ha sido determinante en la conformación económica y social en el campo. (Warman, A., 1983).

El Estado mexicano, obligado a buscar poder de negociación y alucinado por la cultura del progreso, apoyó un desarrollo industrial basado en la sustitución de importaciones y posteriormente en la exportación del petróleo. De esta manera no solo favoreció, sino incluso impulsó un desarrollo dependiente, apoyado, entre otras cosas, en la explotación del sector campesino.

Además el campesino está fuertemente controlado por el Estado a través del aparato corporativista que funciona desde los años 30. En los últimos sexenios se han multiplicado los programas tecnoburocráticos orientados a refuncionalizar el sector campesino en beneficio del sector modernizante y subsidiados por la deuda externa.

## 2. *Cosmovisión Rural y Cosmovisión Urbana. Una Crisis de Identidad.*

El rechazo a las propias raíces es uno de los fundamentos de la crisis de identidad que padece el mexicano. La dominación colonial engendró en el mestizo un arraigado sentimiento de inferioridad étnica y de inseguridad que trató de resolver mediante la búsqueda de poder (Wolf E., 1982) y la imitación de la cultura extranjera (Ramos, S., 1968).

El autoengaño securizante del mestizo, basado en el mimetismo porque trata de olvidar su origen, cristaliza en la búsqueda de la modernización, que por lo mismo se vuelve ficticia, y que es una nota psicosocial típica del sector urbano-industrial de nuestro país. Por su parte el sector

campesino y el indígena han buscado su seguridad en la tierra, el rito y los lazos sanguíneos. Han reforzado el ritmo cíclico de su existencia y una forma de pasividad, herencia de cierto fatalismo indígena y de la rutina de la época colonial, pero también sabiduría de resistencia y mecanismo activo de defensa ante situaciones prolongadas de explotación.

El prestigio en las comunidades agrarias está fuertemente ligado a la fiesta y al servicio comunal. La acumulación no tiene sentido sino en función de ellos y por eso se trata más bien de una lógica de anti-acumulación. (Varese, S., 1982, p. 155).

En la sociedad industrial de nuestro país, los símbolos de prestigio están ligados a una lógica de acumulación, a los valores que se desprenden de la homogeneización transnacional de la cultura.

Estas nociones opuestas de prestigio refuerzan las relaciones de explotación y el conflicto de identidad.

Cosmovisión urbana y cosmovisión rural interactúan, se compenetran y se rechazan, presentando un panorama cultural polifacético y conflictivo.

El campesinado se estructura en comunidades que son configuraciones caracterizadas por un tiempo cíclico y cualitativo y un espacio natural-comunitario. Por su parte la sociedad urbano-industrial se organiza en configuraciones en las que predomina el tiempo lineal cuantitativo y unidimensional y un espacio artificial masivo (Sánchez, M. E., 1978).

Oscilando entre la ciclicidad y la linealidad, entre la naturaleza y la máquina, entre la comunidad y el binomio individuo-masa se ha desarrollado en el mexicano de la urbe y del campo una crisis del sentimiento de pertenencia a un universo con sentido.

El mexicano se ve jaloneado por un pasado profundamente arraigado, pero que quisiera negar, y por un futuro que no parece estar a su alcance.

### 3. *Habitat Rural y Habitat Urbano: Un Problema Ecológico-Demográfico.*

Las principales causas de la destrucción ecológica y de la contaminación ambiental son el crecimiento industrial irracional, la miseria y el hambre. En México como en otros países de América Latina existe un gran deterioro del espacio rural y del espacio urbano.

El habitat urbano resiente las consecuencias de su propia lógica. El mejor ejemplo de ello es el Valle de México, sin duda uno de los casos de asentamientos humanos más dramáticos de América Latina.

Estamos en presencia de un espacio urbano-masivo en que los individuos sufren el doble efecto de su desintegración técnica y espacial (Leroi-Gourhan, A., 1965, p. 177). Si como dice Eibenschutz (1977, p. 131)



“la estructura urbana es la expresión física y espacial de una cultura, de una sociedad en un momento dado”, hay razones para inquietarse.

En cuanto al medio ambiente rural, la presión demográfica, el hambre, los monocultivos, el fomento de la ganadería son parte de las causas de la erosión creciente de la superficie del país.

#### 4. *Una Visión de Fe.*

El panorama de México y de América Latina nos revelan que las relaciones del hombre con la naturaleza (economía), con los demás hombres (política), entre hombre y mujer (sexual) y con un universo simbólico (cultural), se han cristalizado en estructuras económicas y políticas opresoras y en sistemas de valores colectivos alienantes.

¿Qué ha ocurrido con el cristianismo que debiera ser fermento de una sociedad fraterna?

¿Y con la Iglesia Jerárquica, que debiera ser fermento del fermento?

La relación del hombre con Dios, no es una relación más. Tampoco puede confundirse con las relaciones del hombre con un universo simbólico al que pertenece la expresión religiosa. La relación entre religión y fe ha sido un tema largamente debatido, pero del que queda aún mucho por debatir. Aun cuando la expresión religiosa, y concretamente los sacramentos, son medios privilegiados de comunión con Dios, fe y religiosidad no se identifican. Incluso la religiosidad es, en determinadas situaciones, obstáculo de la fe.

La relación hombre-Dios, se da en el corazón de las otras relaciones humanas: económica, política, sexual, cultural. Es el núcleo que les da su consistencia y su trascendencia. La fe asume todas las dimensiones del hombre.

¿Qué ha ocurrido con las comunidades cristianas de nuestro país? ¿Han sido capaces de asumir y neutralizar con el amor el mal que corroe la historia actual? ¿Se han inclinado ante los nuevos ídolos? ¿Han abandonado su responsabilidad temporal?

La única manera de desabsolutizar la economía, la política, el sexo y la cultura (incluyendo la religiosidad) que tienden de manera permanente a convertirse en ídolos, la única manera de que el hombre sea liberado de un mundo cerrado, es amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente (Deuteronomio. Cap. 6, v. 4 a 9), y amar al prójimo como a sí mismo. (San Lucas. Cap. 10, v. 27). Has esto y vivirás, dice el Señor.

Pero la relación con Dios se da también como participación en la Encarnación-Redención. Negar, evadir y no asumir alguna de las dimensiones es obstaculizar la autenticidad de la relación con Dios. Nadie puede

decir que no le interesa la política, que es apolítico, o que no le incumbe la economía. No es posible porque todos los actos humanos tienen consecuencias políticas y económicas, y es necesario ser conscientes de ellas para asumirlas y orientarlas. Cuando se dice que la misión de la Iglesia es exclusivamente religiosa, se corre el riesgo de hacer de la fe una ideología y de evadir la responsabilidad histórica, y por consiguiente salvífica, de la Iglesia.

Encarnar y redimir en el propio ser al hombre en todas sus dimensiones es esencial a nuestra vocación eclesial.

Abordando con lucidez la realidad humana actual, en la que se está sumergido y de la que de alguna manera se es cómplice, y confrontándola con Jesús, se descubre que la realidad interpela a nuestro ser de hombres y de cristianos a opciones muy concretas de conversión, que debe ser, además de personal, comunitaria y eclesial.

Ese proceso de conversión supone varios niveles interrelacionados entre sí:

— Una interiorización más profunda, personal y comunitaria del Misterio y de la vida de Dios. Discernir el momento espiritual del mundo de hoy. Dejarse formar por el Espíritu y sumergirse en la vida desbordante de Dios.

— La transformación de la Sociedad es un compromiso de cambiar una sociedad cuyas estructuras y valores niegan a Dios y niegan al hombre. Es un compromiso que exige la situación de injusticia vigente y que es incompatible con la fe cristiana.

— Un Nuevo Estilo de vida eclesial. La Iglesia es quizás la primera necesitada de conversión. Conversión que involucra a todos sus miembros: laicos, religiosos, sacerdotes y al mismo Papa. Supone la búsqueda de un estilo de vida más comunitario, más profético, más sencillo y de servicio, y más contemplativo.

Lo que urge no es reformar el apostolado, ni siquiera preocuparse de "hacer apostolado". Tampoco se trata de pasarse de manera mecánica o maniquea del lado de los pobres. Lo que se necesita es que la Iglesia, en sus estructuras, en su estilo de vida, en su ubicación histórica y geográfica, en su lenguaje, sea un lugar visible y sensible de la Alianza de Dios con la historia, ahí donde se viven las más fuertes contradicciones humanas.

#### IV. Un Trasfondo Metodológico

La experiencia de San Miguel es también una búsqueda metodológica, de una metodología del desarrollo y de una metodología de la investigación.

Es también, quizás sin proponérselo, una búsqueda de una metodología pastoral.

Es una experiencia que no busca un modelo. Estamos ya bastante desilusionados de los modelos de sociedad y de las recetas, como también lo estamos de las utopías de la perfección —de derecha, de centro o de izquierda— que siempre generan dinámicas de violencia. El proceso de Tzinacapan da prioridad al método sobre el modelo, y parte de una acción y de unos criterios que son permanentemente evaluados.

### 1. *Características de la Experiencia.*

Se ha tratado de afrontar algunas de las interrogantes básicas que plantean hoy el cambio social y sus metodologías.

Es una microexperiencia, parte del campo y de los campesinos, parte de la base popular, es comunitaria intensiva con proyección regional, y parte de una relación sinérgica entre un grupo de origen urbano y una población indígena.

*Es microexperiencia.* Se ha visto que los grandes proyectos de desarrollo han servido en los países dependientes para reforzar la burocracia, refuncionalizar a las comunidades campesinas en beneficio del sector dominante de la sociedad y favorecer el etnocidio de grupos minoritarios. En las sociedades socialistas la macroacción para la transformación estructural ha generalizado la burocracia eliminando la participación de la base (Rahman, A., 1982, p. 15) y ha quebrado los fundamentos de la diversidad cultural. En las sociedades capitalistas desarrolladas, las contradicciones inherentes al sistema, y la orientación al consumismo, reducen las posibilidades de la participación democrática y la orientación humanista.

Es microexperiencia porque los macrocambios revolucionarios que se han basado en "una mera movilización del pueblo, por una dirección con conciencia avanzada" (Rahman, A., 1982, p. 16) han llevado a sociedades con el poder concentrado en la cúspide o se han resquebrajado por falta de raíces locales y regionales.

*Parte del campo* porque el campo constituye una perspectiva privilegiada para lograr un desarrollo regional que no se limite a ser una descentralización industrial. Hoy se sabe que "la productividad no está reduciendo la escasez. La difusión del conocimiento no está conduciendo a una mayor democratización. El advenimiento del ocio en las sociedades industrializadas no ha traído satisfacción personal sino mayor manipulación de las masas. La unificación económica y militar del mundo no ha traído la paz sino el genocidio" (Berger, J., 1978) y el etnocidio. Es en el renacimiento de la comunidad campesina a partir de sus raíces culturales y en función de exigencias modernas y sobre bases modernas, desde donde puede surgir un sentido nuevo sobre la tierra (Lefevre, H., 1976). No se

trata de ir en contra de la industrialización, ni de la tecnología, sino de adaptar la industrialización y la tecnología a la construcción de un nicho material y psicosocial habitable para todos.

Pero no sólo *parte* del campo, sino *de los campesinos*, porque los campesinos son un sector vital dentro de la sociedad mexicana, con un potencial indispensable para un desarrollo alternativo.

*Es una experiencia comunitaria intensiva*, porque la autosuficiencia y la autodeterminación nacionales y regionales sólo adquieren pleno significado cuando están arraigadas en el nivel local. Es comunitaria intensiva porque sólo la vitalidad de las localidades puede limitar el burocratismo.

Es comunitaria intensiva para ir generando una red de localidades capaces de *estructurar una regionalización*, concebida no como simple descentralización, sino como la reorganización del espacio y del tiempo humano.

*Parte de la base popular*, porque el proceso democrático necesario es el que se basa en asambleas populares en las que se busca el consenso y la participación total, la que de alguna forma planteaba el zapatismo (Warman, A., 1978, p. 118). Este proceso democrático debe no sólo generarse desde la base sino permanecer siempre en ella. Tzinacapan busca, no que la base sea "representada", sino que el cuerpo social no ceda el poder que le corresponde a instancias superiores.

El proceso de Tzinacapan *se lleva a cabo en una población indígena*, porque el mundo indígena representa en América Latina, nuestro pasado, nuestras raíces y las posibilidades de nuestro futuro. Enmarcadas dentro de la problemática campesina, las poblaciones indígenas no sólo viven de manera extrema la explotación económica y la dominación política, sino que su conflicto cultural permite esclarecer mejor el problema de la identidad local, regional y nacional. La crisis de identidad y la transformación del carácter social (Fromm, E. y Macoby, M., 1973) son fenómenos insuficientemente analizados que juegan un rol de capital importancia en el proceso de transformación económica y social.

La estrategia *parte de la migración de un grupo urbano y mestizo a una población indígena*, porque es la manera de articular en y desde la base, lo endógeno y lo exógeno, desde el punto de vista cultural, tecnológico y relacional, con todos sus riesgos y sus posibilidades. Porque no se trata sólo de que los campesinos y en general las clases populares se liberen y realicen su destino, sino que se trata también de buscar juntos un proyecto histórico plural pero común. Se trata además de encontrar formas de relación más comprometidas y eficaces entre los intelectuales y los campesinos.

Una de las características fundamentales de la experiencia es el *esfuerzo en la horizontalidad* de las relaciones entre equipo y pueblo, al interior del equipo y al interior del pueblo. Esta horizontalidad parte de

la convicción de la igualdad entre todos los hombres, igualdad que no significa uniformidad, que no anula la multiplicidad de funciones, pero que elimina la verticalidad y jerarquicidad en las relaciones.

Finalmente es un proceso que *no prevé resultados masivos sino a largo plazo*. Incidir cualitativamente en las raíces de la problemática estructural y cultural exige un proceso profundo, cotidiano y prolongado durante muchos años.

Estas características del proceso de San Miguel son a la vez hipótesis de trabajo que han ido surgiendo a lo largo del proceso y que han sido el resultado de la confrontación entre la experiencia en la localidad y en la región y la observación de la realidad nacional y latinoamericana.

## 2. *La Centralidad del Factor Humano.*

El desarrollo local es el punto de partida y de llegada del autodesarrollo. I. Sachs (1984, p. 68) afirma que la localidad es el lugar de movilización de la imaginación social concreta y de las fuerzas activas de la sociedad. "Es el lugar, en el que, en última instancia, el desarrollo se manifiesta o no se manifiesta". Señala que no hay que descuidar los obstáculos o las posibilidades que se ubican en el nivel nacional o internacional, pero que "no hacer del nivel local, a la vez el punto de partida, el escenario principal y el punto de llegada del desarrollo, significaría negar su contenido humanista" (Sachs, I. 1984, p. 68).

Un desarrollo que no se arraiga en la localidad y un poder que no permanece en la base, tarde o temprano desembocarán en la homogeneización y en la imposición piramidal.

Centrar el proceso del desarrollo nacional y el proceso del desarrollo regional en la localidad, es centrar el desarrollo en el factor humano, que debe ser el primer motor y la meta última. La Psicología y la Ecología del Desarrollo Humano tienen mucho que decir en la planeación del desarrollo regional.

La experiencia de San Miguel considera que el desarrollo significa "cambios en el entorno, en las condiciones de vida y en los estilos de vida" (Ayman, I., 1985). Es un ecodesarrollo, un autodesarrollo y un etnodesarrollo. Y el elemento más valioso, delicado y vital es el hombre.

La interacción permanente que se da en Tzinacapan entre los agentes endógenos y los agentes exógenos ha hecho que los actores se conviertan en beneficiarios y los beneficiarios en actores. Esta dinámica ha obligado a ambos al mayor conocimiento de las características del comportamiento humano en ese contexto concreto de transformación. El condicionamiento de los aspectos psicosociales es de mucha mayor trascendencia de lo que habitualmente se piensa.

### 3. *La Dinámica Espiritual.*

El proceso de Tzinacapan considera que los cambios que exige nuestro tiempo deben anclarse en determinadas actitudes que podrían resumirse en:

Despojarse, Asumir y Comprometerse.

— *Despojarse.*

“Sientan entre ustedes lo mismo que Cristo,  
El cual, siendo de condición divina,  
no hizo alarde de ser igual a Dios.  
Sino que se despojó de sí mismo  
tomando condición de siervo,  
haciéndose semejante a los hombres  
y apareciendo en su parte como hombre;  
y se humilló a sí mismo,  
obedeciendo hasta la muerte  
y muerte de cruz”.

(Filipenses, Cap. 2, v. 5 a 8)

El despojo supone un desprendimiento intelectual, material y afectivo para dejarse penetrar por los otros, por las contradicciones y las posibilidades de la realidad circundante, por “El Otro”. Es el despojo intelectual de nuestras ideas y marcos teóricos, de nuestro modo de ver la realidad, de nuestros proyectos e ilusiones, de nuestro saber, a fin de que se dé la apertura necesaria al cuestionamiento, y a fin de permanecer en una actitud de búsqueda constante. Es el despojo material que supone una cierta desinstalación, un desprendimiento de nuestros objetos, de nuestro tiempo y de nuestro espacio, que nos capacite a vivir estilos nuevos de convivencia. Es el despojo afectivo de nuestros gustos y de nuestra sensibilidad condicionada para asimilar valores nuevos.

Es un despojo que no va en contra de la sabiduría, sino debe arraigarse en ella; que no consiste tampoco en adquirir una posición bohemia ante la existencia, sino que es la posibilidad de enfrentarnos con honestidad a nosotros mismos. No se trata tampoco de vivir una angustia psicológica insana, pero sí de romper esos mecanismos de defensa que impiden que el dolor humano, el dolor social, nos desgarran el alma.

Es como penetrar en la noche de la que habla San Juan de la Cruz, y nuestro momento histórico es sin duda uno de purificación, para estar abiertos al llamado de la historia y a la voz del Espíritu, para dejarnos invadir por la lógica y el sentir de Dios.

Esfuerzo difícil que cíclicamente los miembros del equipo radicado en San Miguel y los sanmiguelenses más comprometidos, tienen que renovar.

— *Asumir.*

Asumir en carne propia las contradicciones de nuestro tiempo, es el despojo que se transforma en Encarnación.

Es asumiendo como transformamos el misterio de iniquidad en Cruz. Significa acoger en nuestro interior la violencia, para que Dios la transforme en amor a través de la misteriosa Comunión de los Santos. Es dejarnos desgarrar por el sufrimiento humano para transformarlo en misterio pascual. Y para ello es necesario estar cerca, cotidianamente cerca del que sufre, ahí donde el mal se ha vuelto estructura social y ambiente de pecado.

Asumir, es cargar con el pecado, el nuestro, el de los que nos rodean, el de la sociedad, compartiendo con Cristo su agonía hasta el fin del mundo. No basta denunciar el mal, eso ayuda a ver, pero no redime ni transforma, hay que cargarlo, hay que llevar en el corazón y en las entrañas el dolor del mundo. "Cuando lloro, Cristo llora y purifica al mundo" (Catharine de H. Doherty, 1980).

Al asumir nosotros el dolor y el mal, y ofrecérselo al Padre, estamos consagrando el mundo y adorando así a Dios. Nuestra existencia comprometida, en medio del dolor y las contradicciones sociales, es una forma de adoración y contemplación. Es además una dimensión fundamental de la solidaridad humana porque solo engendramos vida si antes hemos asumido.

Es aprender a vivir con una herida abierta en el alma, la de vivir en un mundo injusto, en una Iglesia incongruente, la de un mundo imperfecto, la de la presencia misteriosa del dolor y la muerte. Esto es no saber otra cosa que Cristo crucificado.

Pero es así como seremos un acto de amor en el mundo y nuestra presencia será fecunda. Descubriremos que en medio del dolor y de las contradicciones, Cristo está vivo, presente, resucitado.

Como decía Bernanos, la alegría es una agonía superada.

Asumir silenciosamente el dolor de la Sierra Norte de Puebla, asumir la dramática situación del país, denunciar anunciando con la propia vida, es la búsqueda de ese pueblo y ese equipo en marcha.

— *Comprometerse.*

Asumir con autenticidad el dolor y la alegría del otro, el dolor y la alegría de un pueblo, lleva implícito un compromiso dinámico.

El amor cristiano no es idealista, ni tampoco pragmatista, "necesita de una concreción histórica y de todas las mediaciones que posibilitan los análisis, las ciencias, la organización para poder ser efectivo" (Sobrino, J., 1977).

El compromiso supone esfuerzo constante de transformación de la realidad, de luchar por una utopía, sin perder conciencia de los límites, pero desposando la realidad a través de un compromiso comunitario, social, en el corazón de las contradicciones.

Compromiso firme, estable, concreto, que es una lucha por la justicia manteniendo una actitud de amor universal; compromiso que es una opción por todo el hombre y todos los hombres desde el pobre, desde "el lado oscuro de la civilización" (Sartre, J. P., 1961) desde "los que sufren la historia" (Camus, A., 1958).

Compromiso que parte de las bienaventuranzas y que debe ser signo de la Alianza de Dios con la Historia.

Despojarse, asumir y comprometerse son las actitudes, la dinámica espiritual que desde el inicio inspiran el proceso de San Miguel.

## V. Evaluación.

### Un germen con un hilo conductor y un futuro incierto

Una reflexión evaluativa reciente de la experiencia (Sánchez, M. E., 1985) señala que autodesarrollo, etnodesarrollo y ecodesarrollo son los lineamientos del proceso microregional que se ha iniciado en San Miguel. El propósito ha sido el de enfrentar la triple problemática señalada en el inciso III: Explotación económica y dominación política, conflicto de culturas y destrucción del habitat.

#### 1. *El Autodesarrollo.*

"El autodesarrollo es el conjunto de acciones que hacen pasar una colectividad de un tipo de sociedad a otro, definido por un mayor grado de intervención de la sociedad sobre sí misma" (Touraine, A., 1976, p. 9).

En este sentido puede haber crecimiento de la producción sin desarrollo, y desarrollo sin crecimiento de la producción, pero lo que no es posible es "que haya desarrollo sin autogestión". (Haubert, M., 1983, p. 76).

El problema del autodesarrollo es un problema de poder colectivo y de autonomía local.

En las diferentes etapas del proceso iniciado en 1973 se dan diferentes momentos en la gestación de una organización popular.

En los años del establecimiento de la sinergia, el pueblo de San Miguel se caracteriza por ser escenario de una fuerte violencia que se presenta como una energía no canalizada, y como una forma específica de resistencia ante el poder de la cabecera municipal. La inserción lenta de "las muchachas" en la comunidad, el carácter femenino de espera paciente, fue gestando un proceso organizativo a partir de las relaciones



de amistad y de parentesco ritual. Relaciones de familiaridad van generando casi imperceptiblemente un ambiente de autoconfianza, al mismo tiempo que se va esbozando un proyecto de acción.

En una segunda etapa se diversifican las actividades, se amplían, y se crea una infraestructura, pero la participación se da básicamente en los pequeños grupos por actividad. El sentido de lo global se desvanece un poco, aparecen síntomas de paternalismo y riesgo de desmovilizar a la población por el exceso de actividades. Es una época en la que se confrontan fuertemente la psicología activista, la cultura lineal y la estructura autogestionada del equipo, con la psicología de defensa, la cultura cíclica y la estructura dependiente de la comunidad.

Por otra parte, es también en esta etapa, cuando a partir del ambiente de San Miguel, y de algunos de sus líderes, se favorece la creación de la cooperativa regional.

En los años de consolidación se profundiza el proyecto, se generan nuevas contradicciones y se densifica el ambiente. A nivel local se logra un mayor poder de negociación con los aparatos del Estado.

Aparece de manera más clara y concreta el foro campesino democrático constituido por las asambleas de la cooperativa local, que de hecho se convierte en una instancia de elucidación política.

Contradicción, ambiente y proyecto (Beaucage, P., 1984) generan así un movimiento social en forma de micro-red con un eje local, la cooperativa de San Miguel, y un núcleo vital, la Junta de Representantes.

La articulación, más implícita que explícita, entre el proceso local intensivo de San Miguel y el proceso regional extensivo de la cooperativa regional, ha permitido que se rompa la microvisión local y los riesgos de privilegiar a una comunidad a expensas de la acción regional; por otra parte, a nivel regional, el proceso local de San Miguel le ha dado raíces y dirigentes a la cooperativa "Tosepan Titataniskej".

El proceso regional ha evitado que Tzinacapan caiga en una postura "anarco-ecologista-etnicista". Por su parte Tzinacapan trata de evitar la cooptación de la cooperativa regional por parte del Estado y de que se convierta en una instancia centralizada y jerarquizada que termine siendo una cooperativa sin cooperativistas, como existen tantas. Se trata de generar una red regional de comunidades autogestionadas. Para ello la dialéctica local-regional es indispensable.

¿Pero, es posible ir contra corriente? Una red de microespacios autogestionados es un desafío riesgoso.

## 2. *El Etnodesarrollo.*

De una manera general planteamos el etnodesarrollo como la capa-

cidad de un grupo humano para organizar su espacio social de una manera culturalmente diferenciada.

Lograr organizar un espacio social culturalmente diferenciado, recuperar la herencia y el destino, incluso luchar por el control del territorio y el poder, requieren de un ámbito amplio de identificación social frente al resto de la sociedad. Es por ello que el meollo del etnodesarrollo es la identidad.

Pero ¿en qué consiste el etnodesarrollo en el contexto mundial de la descivilización?

Occidente, incluyendo los países del Este, ha desarrollado líneas culturales ecocidas, etnocidas y hasta genocidas. Algunos autores atribuyen esta dinámica al Estado Moderno y al sistema de producción "industrialista".

El Estado pretende la disolución de lo múltiple en lo uno y niega la diferencia. El etnodesarrollo exige posibilidades de un Estado plural y descentralizado.

Pero además de un problema de la constitución de los Estados y de los sistemas económicos, el carácter etnocida de la civilización actual es un problema de percepción del mundo. El hombre occidental y, por mimetismo, el resto del mundo, están perdiendo su identidad.

El etnodesarrollo, como redescubrimiento de la identidad, como estilo de vida, como civilización heterogénea y a escala humana, aparece como un desafío generalizado. El problema de las minorías se convierte en el problema de las mayorías. (Jaulin, R., 1979, p. 13).

Esto explica en parte la insistencia en San Miguel por intentar un nuevo estilo de convivencia humana, que favorezca a los indígenas, al equipo mismo y que los trascienda en la región.

El equipo busca favorecer y acompañar la revitalización de la cultura Nahuatl y en este acompañamiento irse descubriendo a sí mismo.

La dialéctica pueblo-equipo ha generado dos procesos simultáneos: La búsqueda de las raíces y la consolidación de la identidad para el pueblo y para el equipo mestizo. Ha sido un proceso de interacción que se va perfilando como una coalición de culturas (Almeida, E. y Sánchez, M.E., 1985).

En la etapa de inserción faltó realismo, por olvidarse las dificultades de las relaciones interétnicas. Por otra parte, las relaciones horizontales entre indígenas y "coyotes", incluso de superioridad de los primeros sobre los segundos, que se daba quizás por primera vez, generó un clima de autoconfianza. La gente fue creyendo en sí misma y este paso fue decisivo.

En la etapa del despliegue de la acción se da una confrontación entre tres culturas: la de la comunidad Nahuatl, la de los maestros locales,

mezcla de liberalismo mal asimilado y gobiernismo, y la del equipo, crítico del industrialismo en sus dos vertientes —capitalista y socialista— y formado por gentes de referencia cristiana.

Estas confrontaciones se vuelven interesantes revelaciones recíprocas.

Es una etapa de expansión en la que se explicitan barreras culturales mutuas.

El período de consolidación es una etapa de maduración afectiva e intelectual al interior del equipo y de la comunidad. Las relaciones interétnicas se explicitan y se vuelven más lúcidas. Se empiezan a superar dos extremos riesgosos, el de un paralelismo entre el equipo y el pueblo, o el de una asimilación del uno por el otro. Se empieza a dar una coalición cultural. Y se afronta el problema del intelectual orgánico.

Además se toma conciencia de mantener una interacción entre auto-desarrollo y etnodesarrollo.

La dinamización del etnodesarrollo ha comprendido diferentes acciones, quizás las más relevantes se ubiquen en el esfuerzo por revitalizar las raíces indígenas. Ello se ha logrado mediante la recuperación escrita de la memoria, la revalorización de la lengua y la dinamización de la fiesta.

El Taller de Investigación de la Tradición Oral compuesto por doce sanmiguelños y tres miembros del equipo ha rescatado más de quinientos relatos de diferentes géneros literarios que se han empezado a difundir en la zona, mediante folletos y representaciones teatrales.

En cuanto a la revalorización de la lengua, se ha implantado el estudio sistemático del Nahuat en todas las actividades educativas.

La fiesta genera un sentimiento de pertenencia a un suelo común y a un universo con significado, todo lo cual reviste una gran trascendencia afectiva. Por el contrario la sociedad tecnológica no ha logrado generar esos sentimientos. Se han llevado a cabo diferentes acciones para dinamizar la fiesta tratando de disminuir sus efectos perversos tales como el endeudamiento.

Etnodesarrollo significa autocontrol de la cultura. En San Miguel los procesos educativos informales, como juntas y asambleas están bajo el control popular. Sin embargo no existe aún un poder popular que controle suficientemente los programas de educación formal.

Inserción, interdisciplinaridad y acción global han sido la estrategia del etnodesarrollo.

Se ha dado una inserción de agentes-pacientes exógenos, que aunque a veces ha sido ruidosa, básicamente se ha vivido como una presencia que acompaña y permite la confrontación.

La interdisciplinaridad se ha dado no sólo entre profesionistas de diferentes ciencias, sino también con los "científicos" sanmiguelenses: curanderos, ancianos, campesinos, madres de familia...

Por momentos la acción global ha tenido consecuencias de dispersión y fragmentación, pero finalmente ha generado poder y diversidad y ha tenido convergencias con la visión totalizante del campesino.

### 3. *El Ecodesarrollo.*

Partiendo de las reflexiones de I. Sachs (1984) acerca del Ecodesarrollo, éste podría definirse como la articulación de los objetivos económicos y sociales del desarrollo a una prudencia ambiental, tomando en cuenta la solidaridad humana sincrónica y diacrónica.

El problema del ecodesarrollo es el de construir o reconstruir el hábitat humano mediante la protección del ecosistema y la utilización de una tecnología adecuada.

"No sólo estamos llenando nuestro nicho, sino que además lo estamos consumiendo al usar sin medida los combustibles fósiles y otros recursos no renovables. La tecnología equivale a un crédito capaz de equilibrar esta pérdida, que es capaz de crear recursos a partir de materiales anteriormente inútiles y, al hacerlo así, de expandir el nicho. Pero se trata de un proceso que en la actualidad se va haciendo más lento. Una cosa es segura, y es que tarde o temprano, de una manera u otra, chocaremos con la resistencia ambiental. La cuestión es cómo operará dicha resistencia y cuándo experimentaremos su pleno impacto" (Johnson, W., 1981, p. 17).

El ecodesarrollo se plantea como un desafío aparentemente insoluble. La tarea es nada menos que reorganizar el espacio económico y demográfico para orientarlo hacia un bienestar sencillo para todos. Porque de hecho no es posible escapar a la sociedad de consumo y de la masificación con su subproducto de miseria y aislamiento, sin plantearse el problema de la austeridad (Domenach, J. M., 1980, p. 27). Se requiere adaptar la industrialización y la tecnología a la construcción de un nicho humano material y psicosocial habitable para todos y tomando en cuenta a las generaciones futuras.

John Friedmann propone, para los países densamente poblados, un desarrollo rural basado en lo que llama el "distrito agropolitano", unidad territorial que agruparía 20 ó 30 comunidades con una población total de 50.000 personas. Los distritos tendrían una amplia autonomía que les permitiría ejercer una democracia directa. Las relaciones y los niveles superiores de poder, se darían de manera contractual. En este tipo de proceso de desarrollo, arraigado en la economía doméstica, el pueblo y el distrito agropolitano, el gobierno debe ejercer su acción para inspirar, dar poder, guiar y apoyar. No debe dirigir, mandar o realizar proyectos

por sí mismo, si no es para apoyar el esfuerzo general, y en consecuencia, más allá de la capacidad local (Friedmann, J., s/f). Se plantea de hecho una forma inédita de Estado.

Esa búsqueda de un bienestar sencillo e igualitario, con un alto nivel de autonomía regional, es una de las búsquedas principales en Tzinacapan.

En San Miguel se realizan pequeños esfuerzos en orden a la diversificación de la producción agrícola orientada al consumo regional. Se empiezan a investigar posibilidades de pequeñas industrias que procesen los productos locales y absorban mano de obra local. Se proponen análisis del uso de los recursos locales para nutrición y medicina, para el uso del agua de lluvia y de fertilizantes orgánicos. Es, sin duda, una lucha a contra corriente. Es también un miniapoyo a una economía nacional que debiera, contrariamente a lo que hace, enfocar su desarrollo hacia adentro en vez de esperarlo de las relaciones internacionales.

#### 4. *¿Y la Fe?*

En ese germen de un nuevo estilo de vida, ¿qué ocurre con la fe?

Creemos que la fe de los miembros del equipo y de los miembros del pueblo más comprometidos, ha sido la llama que mantiene viva la esperanza. Es una fe aún débil e incoherente, pero a pesar de ello ha sido fuerza para continuar en medio de las dificultades, y capacidad para empezar siempre de nuevo.

Pero además de fuerza ha sido también inspiración en los criterios de acción.

##### A. *La fe y el autodesarrollo.*

Señalamos que el autodesarrollo es básicamente un problema de poder colectivo, y por lo tanto que involucra de lleno el terreno de lo político.

En la Sierra de Puebla se experimentan fuertemente tanto el abuso de poder como la violencia subversiva.

El sistema de explotación socializada en México es una violencia institucionalizada, silenciosa, permanente e implacable; como lo es un Estado centralizador e impositivo, que anula toda posibilidad de democracia y que se sustenta en la corrupción. Por su parte, la violencia subversiva que es desesperanza, aparece casi como la única respuesta ante la injusticia. Ambas están presentes en esta micro-región del país.

¿Qué hacer? Es difícil condenar la violencia revolucionaria o la rebelión cuando no se han vivido las condiciones extremas de opresión en las que viven la mayoría de los latinoamericanos y de los indígenas de esta zona. Es necesario vivirlas para entender la desesperación y finalmente

la legítima defensa. Pero es también difícil proponerla como camino, cuando no se han experimentado en carne propia los horrores de una guerra civil. En todo caso, si alguna vez podría ser justificada la violencia, es cuando se tiene la garantía de llegar a una situación más humana y se han agotado ya todos los medios. Debe de ser políticamente eficaz.

Equipo y pueblo creen, por razones políticas y evangélicas, que en México y en la región se deben encauzar las energías por el camino de la confrontación no-violenta, de la que existe una larga tradición. La confrontación no-violenta es confrontación, es decir, que es lucha activa y real contra la opresión y toda clase de mal y de injusticia mediante la no colaboración y la resistencia. Es lucha que pretende ser eficaz desde el punto de vista político. Pero si es confrontación, es también no-violenta. Esto quiere decir que no busca la destrucción del que oprime, sino su conversión. Se arraiga no en la venganza y el odio, sino en la virtud, la autodisciplina y la sabiduría. La confrontación no-violenta incluye en su dinámica el amor al enemigo y la capacidad de perdonar.

En San Miguel se ha engendrado un proceso de no-violencia activa. Ha sido una lucha contra el deseo de dominación y el deseo de sumisión, que se refuerzan mutuamente. Al lado de campesinos-indígenas y mestizos que ambicionan puestos de poder para dominar, se encuentran amplios grupos de personas que lo que esperan es que gobierne alguien que los exima de la responsabilidad de autogobernarse. Esta lucha contra el deseo de poder y el de sumisión, y que significa mantenerse en estado de tensión y de alerta de manera permanente, ha exigido una fuerte disciplina que se ha manifestado en las asambleas populares. A la autodisciplina se añade un esfuerzo constante por rehacer las relaciones interpersonales mediante reflexiones, convivencias y diálogos. Un ejercicio permanente de la capacidad de perdonar, exigencia medular del Evangelio.

Se ha tomado conciencia de la urgencia de capacitarse para estas formas de lucha no-violenta, lucha que es más exigente que cualquier otra; de la urgencia, además, de buscar formas y métodos eficaces de resistencia activa. Luchar contra la explotación estructural y renunciar a la violencia como método, es una acción política que en Tzinacapan ha llevado a una autocrítica permanente acerca de las actitudes respecto al enemigo y a un combate constante contra la inercia y el miedo.

#### B. *La fe y el etnodesarrollo.*

El meollo del proceso de etnodesarrollo es la identidad. ¿Cómo consolidar la identidad de los indígenas y de los mestizos en ese contexto concreto? ¿Tiene la fe algo que decir?

El intento de San Miguel en su proceso de coalición de culturas ha sido el de dinamizar y consolidar la identidad, mediante la profundización en el conocimiento de las raíces, mediante la confrontación intercultural

respetuosa, mediante el silencio y la creatividad, mediante la participación dinámica de la mujer.

La confrontación intercultural respetuosa ha exigido mucha escucha, mucho diálogo y capacidad de confrontación. La religión prehispánica y el catolicismo colonial que impregnan la cultura sanmiguelense, han sido confrontados con la cultura urbana y el catolicismo-en-búsqueda del equipo. Purificaciones mutuas e interrogantes interminables han resultado de esta confrontación.

La participación activa de las mujeres desde el inicio, por haber sido mujeres las que comenzaron el proceso, ha aportado elementos femeninos de los que está necesitada la civilización actual: capacidad de acogida, paciencia, prioridad del ser sobre el hacer.

La reflexión conjunta ha llevado a pensar que una identidad y una cultura liberadoras son aquellas que se arraigan en las profundidades misteriosas del hombre por medio del silencio, y se expresan a través de una creatividad personal y colectiva. Lo rutinario, lo mecánico y ruidoso, terminan por desgastar el espíritu del hombre y minar su vitalidad.

Desde el inicio del proceso se han valorado los tiempos y espacios de silencio, que permiten al equipo y al pueblo no sólo la posibilidad de una reflexión profunda, sino la reunificación interna del ser. ¿Se trata de la nostalgia del tiempo mítico que envuelve a las comunidades indígenas? ¿O más bien, en la línea de Levi-Strauss, de regresar a las fuentes, a un lugar o un no-tiempo en que se da el paso de la naturaleza a la cultura? ¿O se busca redescubrir la contemplación mística en el corazón de las contradicciones sociales? En todo ello a la vez.

Se trata, en línea con la cultura Nahuatl, de arraigar la acción en la intimidad del ser, para no convertirla, como lo ha hecho la sociedad contemporánea, en enajenación. Se trata de peregrinar hacia el interior para encontrar niveles más profundos de comunión con Dios, con los hombres, con el cosmos, consigo mismo. Comunión que permite acoger el amor apasionado de Dios por los hombres y amar a los demás como Dios ama.

### C. *La fe y el ecodesarrollo.*

La reflexión sobre las creencias de origen prehispánico, vivas y operantes en San Miguel en la actualidad, confrontadas con la reflexión de fe, han llevado al pueblo y sobre todo al equipo a revalorar la naturaleza.

“Nuestro padre-madre tierra que nos da la vida y a quien después le servimos de alimento” (Relatos de la Tradición Oral), “gime hasta el presente y sufre dolores de parto porque anhela participar en la libertad de los hijos de Dios”. (Ro Cap. 8, V. 22).

Dominar la tierra no quiere decir manipularla o destruirla como está ocurriendo a causa de la industrialización irracional y de la “cultura del

progreso" (Zaid, G., 1982). Significa conocer sus leyes y entrar en comunión con ella para servicio de la sociedad humana.

Estos son criterios que animan la búsqueda de tecnologías adecuadas y eficaces, del uso intensivo, orgánico (por oposición a químico) y comunitario de la tierra y de la reconstrucción humana del habitat.

### Conclusiones

La experiencia de Tzinacapan podría ubicarse entre los movimientos no-violentos que buscan generar pequeños núcleos de cambio social, vinculados regionalmente y orientados a transformar desde abajo y desde adentro la macrosociedad. Núcleos de cambio social en tensión con la sociedad dominante. Como todos los movimientos sociales, la experiencia ha tenido su dosis de "utopismo". Equipo y comunidad han tenido que luchar contra sus propias tendencias utópicas, sobre todo al inicio del proceso. Pero también es cierto que actualmente se esfuerzan por permanecer constantemente críticos frente a cualquier utopía perfeccionista y estática. Se esfuerzan también porque los lineamientos acerca del cambio social que los inspiran sean, más que un modelo a alcanzar, el resultado de la reflexión a partir de la experiencia concreta confrontada con la realidad más amplia. Consideran el cambio social como un proceso con avances y retrocesos, con tensiones permanentes, con posibilidades y límites, pero también con etapas cualitativamente diferentes.

Tratar de realizar algo parecido a una red regional de cooperativas independientes, a un florecimiento cultural neo-nahuat y a un distrito agropolitano económico y ecológico en esa microregión es probablemente una utopía inalcanzable. Pero en todo caso es menos ilusa que pretender alcanzar en el país un bienestar social económico y político siguiendo el actual modelo de desarrollo.

Pueblo y equipo tratan de ser conscientes de que todo ese esfuerzo y esa lucha se dan en un mundo "deteriorado" en el que el dolor, la muerte y el mal están presentes. Que es a través de todo ello, contra ello y con ello, como se irá construyendo ese hombre nuevo y ese mundo nuevo que nunca se manifestarán plenamente aquí y ahora, pero que se manifestarán a través de signos, de momentos y de situaciones históricas más humanas. Que esto exige conversión personal y comunitaria constante y sobre todo *esperar contra toda esperanza*, tener la certeza del valor de su acción, a pesar de los fracasos; y tener la certeza de la Resurrección en la que se manifestará la plenitud del esfuerzo.

En la medida en que el compromiso se ha ido profundizando, las dificultades y la lentitud del proceso se han ido haciendo más evidentes; la ambivalencia del ser humano y la propia ambivalencia de los miembros del equipo y del pueblo, más manifiestas; y la fe más oscura. Es el



momento de la fidelidad, es el momento de dejarse absorber por el amor de Dios y de creer en el hombre, de comprender que la incertidumbre y la dificultad son una gracia. Es el momento de lanzarse valiente y obstinadamente en el abismo de Dios, de amar verdaderamente a los contrarios y de amar más puramente a la humanidad.

Ese es el desafío actual para el pueblo y para el equipo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Almeida, E. y Sánchez, M.E. Cultural interaction in social change dynamics. In Diaz-G., R. *Cross-cultural and national studies in social psychology*. Amsterdam: North-Holland, 1985 pp. 411-420.
- Ayman, I. Psychologists' role and contribution in micro and macro level planning for national development. In Diaz-Guerrero, R. *Cross-cultural and national studies in social psychology*. Amsterdam: North-Holland, 1985 pp. 391-397.
- Barkin, D. Las raíces históricas de la problemática rural. *Encuentro Nacional de Sociología Rural y Disciplinas Afines*. Oaxtepec, Mor. 2-6 Mayo, 1979.
- Beaucage, P. Comunicación personal, 1984.
- Camus, A. *Le Discours de Suède*. 10 Décembre 1957. Paris, NRF, 1958.
- Berger, J. Towards understanding peasant experience. *Race and Class*. 19, 4, 1978.
- Doherty, C. de H. *Pustinia, Espiritualidad rusa para el hombre occidental*. (2º Ed.) Madrid: Ediciones Marova, 1970.
- Domenach, J.M. Crisis del desarrollo, crisis de la racionalidad. In Mendez, C. et al. *El mito del desarrollo*. Barcelona: Editorial Kairós, 1980, 13-30.
- Eibenschutz, R. Evolución de la ciudad de México. *Revista Expansión*. Vol. IX, N° 227, 1977.
- Friedmann, J. *The active community: Towards a political territorial framework for rural development in Asia*. Los Angeles, Calif.: University of California. School of Architecture and Urban Planning (Comparative Urbanization Studies).
- Fromm, E. y Maccoby, M. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Haubert, M. Réforme agraire, cooperatives et pouvoir paysan dans la Sierra Equatorienne. *Communautés*. ASSCOD, 66, 1983, 76-91.
- Jaulin, R. (comp.) *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1979.
- Johnson, W. *La era de la frugalidad. O la alternativa ecológica a la crisis*. Barcelona: Editorial Kairós, 1981.
- Lefebvre, H. Problemas de sociología rural: la comunidad rural y sus problemas histórico-sociológicos. In *De lo rural a lo urbano*. Buenos Aires: Lotus Mare, 1976.
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole*. Vol. II, Paris: Albin Michel, 1965.
- Rahman, A. El desarrollo rural en Asia. La búsqueda de otra vía. *Ideas y Acción*. CMCH/AD/FAO. Roma, Italia. N° 149, 1982/6.
- Ramos, S. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Espasa-Calpe Mexicana, 1968.

- Relatos de la Tradición Oral*. San Miguel Tzinacapan, Puebla: Taller de Tradición Oral. Sociedad Agropecuaria del CEPEC, Sociedad de Solidaridad Social, 1984.
- Sachs, I. Développer. Les champs de planification. *Communautés*. ASSCOD, 67, 1984.
- Sánchez, M.E. *Temps, espace, et changement social*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. 1978, Mémoire non-publié.
- Sánchez, M.E. *Une communauté indienne mexicaine en développement synergique: 1973-1984. Thèse de Doctorat*. Paris: Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Mai 1985.
- Santos, M. *L'espace partagé. Les deux circuits de l'économie urbaine des pays sous-développés*. Paris: Ed. M. Th. Genin, Librairies Techniques 1975.
- Sartre, J.P., Prefacio. In Fanon, F. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.
- Sobрино, J. *Cristología desde América Latina*. (2ª Ed.) México, D.F.: Ediciones CRT, 1977.
- Touraine, A. *Les sociétés dépendantes*. Paris: Gembloux, Duculet, 1976.
- Varese, S. Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado Nacional. In Rojas, F. (editor) *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO, 1982.
- Warman, A. ... *Y venimos a contradecir*. (2ª Edición). México, D.F.: CISINAH, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- Warman, A. Invitación al pleito. *Revista Nexos*. N° 71, Noviembre de 1983, 26-31.
- Wolf, E.R. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. (7ª Edición) México, D.F.: Ediciones ERA, 1982.
- Zaid, G. La oferta del progreso. *Vuelta*, N° 72, Noviembre 1982, pág. 48 y sig.

## Santa María la Antigua y Panamá

Alfredo Morin, p.s.s.

En el número 44 de esta revista, el P. Carlos E. Mesa, C.M.F., nuestro colaborador y amigo, ha publicado un estudio sobre *La Diócesis de Santa María del Darién, primera de Tierra Firme*, que ha suscitado merecido interés. También ha despertado algo de inquietud a causa de la frase con la que el fecundo historiador concluye su artículo: "La Academia Colombiana de Historia Eclesiástica ha formulado el deseo de que la Santa Sede restaure, como obispo *titular* (subrayado nuestro), al igual que las primitivas diócesis de la cristiandad ya desaparecidas, el de Santa María la Antigua del Darién". Como la antigua sede de Santa María estaba ubicada en las orillas del río Tanela, a legua y media del golfo de Urabá, en el territorio del actual vicariato apostólico de Quibdó, un lector apresurado podría sacar la impresión de que, por Academia interpuesta, el prelado de Quibdó estaría reclamando la sucesión jurídica de la diócesis que fue la primera de Tierra Firme (1513).

Aclaremos de una vez que Mons. Jorge Iván Castaño, con quien hemos comentado largamente este asunto, no manifiesta ninguna pretensión en este sentido. De todos modos, no se ve cómo un vicariato apostólico podría pretender a la sucesión jurídica de una diócesis. La preocupación del prelado es de otra índole. Inspirado por una piedad mariana muy característica de su comunidad claretiana, quiere *rescatar la advocación* que tuvieron en común la primera villa, la primera capilla y la primera diócesis de la parte continental de América, así como felizmente lo hizo la Iglesia de Panamá al dar el nombre de Santa María la Antigua a la Universidad Católica que se fundó en la capital del Istmo en 1965. Y por esto ha pensado en un primer momento edificar un santuario mariano en el lugar preciso donde se ha venerado la primera imagen de la Madre de Dios en la parte continental de América.

Como por otra parte la región de Urabá está en pleno desarrollo, y considerando, como lo recuerda Puebla, que la promoción humana es parte integrante de la evangelización (DP 355 y 1013; cfr. *Discurso inaugural* de Juan Pablo II, III, 2), se ha pensado en un segundo momento ampliar el proyecto y crear todo un conjunto de servicios en provecho de la población local:

— Un centro de *evangelización* en una ermita donde se volvería a poner la imagen de Nuestra Señora la Antigua, copia en mosaico de aquella que todavía se encuentra en la catedral de Sevilla. El arzobispo hispalense ya prometió su colaboración.

- Un centro *educativo* con escuela de primaria y secundaria.
- Un centro de *desarrollo agropecuario* con ganado, lechería, cultivos de coco, etc...
- Un centro de *salud* contra las enfermedades tropicales: malaria, gastroenteritis, etc...
- Un centro *cultural* para estudios sobre las culturas indígenas, especialmente cuna y catía.

Como se ve, el *Sitz im Leben* del proyecto no tiene nada que ver con pretensiones de prioridad jurídica. No se trata de desempolvar y confiscar escudos antiguos ajenos, sino de resucitar el primer santuario mariano en tierra firme americana, con el reto de dar nuevo impulso a una obra evangelizadora ya casi cinco veces centenaria. Lo primero, pues, es honrar a la Santísima Virgen y servir el Pueblo de Dios. El deseo de restaurar a Santa María la Antigua como sede *titular* es de importancia secundaria en este plan global y se entiende en el contexto de éste. Por cierto, sería más evocativo para un vicario apostólico del Chocó o del Darién ostentar el título de Nuestra Señora la Antigua, que no de una diócesis africana o asiática que en ciertos casos límites ni se puede ubicar con seguridad en el mapa.

El hecho de usar este *título* no equivaldría a reclamar una continuidad jurídica con la primera diócesis del Continente. Esto se ve claramente si consideramos casos análogos<sup>1</sup>. Por ejemplo, existe en la actualidad en México una diócesis de Tlaxcala, fundada en 1959, que fuera de la ubicación geográfica de su sede, no tiene continuidad con la diócesis del mismo nombre del siglo 16. La antigua diócesis de Tlaxcala, ella misma ampliación de la antigua diócesis carolense o de Yucatán, se prolonga hoy en la de Puebla de los Angeles. En la misma forma, la diócesis de Santa Marta en Colombia no es la heredera de la primera diócesis del mismo nombre y de misma sede fundada en 1534. Dicha diócesis se trasladó a Santa Fe (Bogotá) en 1562, quedando en Santa Marta una simple abadía<sup>2</sup>. La primera diócesis de Coro en Venezuela (1531) se trasladó a Caracas (1638). Una nueva diócesis de Coro y Barquisimeto se fundó en 1867, fijó su sede en Barquisimeto en 1869, para volver a Coro en 1922. Como se ve, en estos problemas los rótulos pueden despistar.

Pero aquí surge una nueva pregunta: *¿Santa María la Antigua habrá desaparecido como diócesis sin dejar heredera? ¿O será tal vez la primera etapa de lo que es ahora la arquidiócesis de Panamá?* Vale la pena que nos detengamos un poco para estudiar el caso.

<sup>1</sup> Sobre traslados de diócesis durante la colonia, cf. Antonio YBOT LEON, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias*, II, 50ss.

<sup>2</sup> Cf. J.M. PACHECO, s.j., *Historia eclesiástica*, t. I, cap. III, en *Historia extensa de Colombia*, vol. XIII\*

Pero antes de examinar la documentación histórica pertinente, quizás no sobre precisar en qué espíritu se hizo esta investigación. Pues si invertimos tiempo removiendo manuscritos antiguos, no es que la importancia de una diócesis —fuera del caso de las Iglesias apostólicas: Roma, Jerusalén...— pueda medirse en primer término por su antigüedad: una comunidad cristiana no vale por el polvo de sus archivos sino por la madurez actual de su fe, de su esperanza, de su caridad; por los santos que hoy brotan de su seno, por el compromiso apostólico de sus miembros, por los servicios que presta a otras Iglesias y al mundo. Sería una verdadera pena que el 5º Centenario de la Evangelización de América fuera para los historiadores una mera ocasión de discutir prioridades cronológicas y exhumar ínfulas pretéritas. La historia eclesiástica tiene otros objetivos. Le toca devolver a cada comunidad cristiana su historia sagrada, la historia de su vocación en el mundo, con sus retos, sus infidelidades y pecados, sus momentos privilegiados de gracia. Una Iglesia carece de gran parte de su identidad cuando desconoce esta historia.

Varios documentos, pues, pueden echar luz sobre nuestro problema. Miremos con atención algunos que parecen los más relevantes.

1) El primer texto que nos interesa es una carta (Valladolid, 26 de julio de 1513) del rey Fernando II de Aragón (V de Castilla) a su embajador en Roma, Mosén Jerónimo de Vich,<sup>3</sup> encargándole pida a Su Santidad la institución del patriarcado universal de las Indias en la persona del arzobispo don Juan Rodríguez de Fonseca, y del obispado de Nuestra Señora de la Antigua “en la provincia que se ha de llamar *Bética Aurea* para fray Juan de Quevedo, franciscano de la observancia”.

Además de estos dos nombramientos, el rey pide dos facultades:

- a) “la una porque Nos y los subcesores en esta Corona Real de Castilla o la persona que para ello señalaremos en nuestro nombre, pueda agora y dende aquí adelante *limitar y señalar los límites y diócesis en la dicha tierra* (subrayado nuestro), así para las dichas Yglesias y obispado de Nuestra Señora de la Antigua de la provincia del Darién, que agora se llama *Bética Aurea*, y al presente se ha de instituir y criar, como para las que adelante se instituirán y criarán”.
- b) “La otra ha de ser para hacer la partición y división de los diezmos de las dichas Yglesias de Nuestra Señora de la Antigua y de las que en adelante se criarán e instituirán...”

<sup>3</sup> El texto completo se encuentra en J.T. MEDINA, *El descubrimiento del Océano Pacífico*, II, 39-41.

2) El segundo documento es el título de Capitán General y Gobernador de la provincia de Castilla del Oro, expedido por el Rey Católico a Pedrarias Dávila:<sup>4</sup>

“D. Fernando, etc.—Por cuanto á Nuestro Señor ha placido que por mandado de la Serenísima Reina, mi muy cara é muy amada hija, é mío, se han descubierta algunas islas é tierras que hasta agora eran innotas, é entre ellas una muy grand parte de tierra que fasta aquí se ha llamado Tierra Firme, é agora mandamos que se llame Castilla del Oro, y en ella ha hecho nuestra gente un asiento en el golfo de Urabá, que es en la provincia del Darién, que al presente se llama la provincia de Andalucía la Nueva, é el pueblo se dice Santa María del Antigua del Darién; é para que Nuestro Señor sea en las dichas tierras servido é su santo nombre conocido é los vecinos de la dicha tierra sean convertidos á nuestra santa fe católica y doctados é enseñados en ella é puestos en camino de salvación é no se pierda tanto número de ánimas como hasta aquí ha perecido; y para que esto haya el efecto que deseamos, habemos enviado á suplicar á nuestro Muy Santo Padre provea de preladados que sean personas eclesiásticas é religiosas, doctas, de buen ejemplo, que vayan á enseñarles é predicarles; é para la seguridad destas personas ha sido menester proveer de algund número de gente que vayan á poblar en las dichas tierras, para que con la doctina de los eclesiásticos é con la conversación de los otros cristianos, ellos más presto se conviertan á nuestra santa fe, é convertidos, permanezcan en ella fasta ser más capaces de la doctina cristiana, de lo que agora parece que lo son; é para ello mandamos facer agora una gruesa armada proveída de todas las cosas necesarias, como nos lo suplicaron los procuradores que á Nos enviaron los que allá tenemos en la dicha provincia; é así para llevar la dicha armada por nuestro Capitán General della, como para tener la gobernación de la dicha tierra é procurar la conversión de los dichos indios, juntamente con las dichas personas eclesiásticas, é tengan en toda justicia, paz é sosiego é buena gobernación á los que en la dicha armada fueren, é a los que poblaren y agora están é fueren á residir en la tierra, é porque agora enviamos á poblar, como abajo será declarado, es menester persona de tal prudencia é conciencia é fidelidad que para todo ello tenga el celo, diligencia é recabdo que para tan santa obra y tanto servicio de Nuestro Señor é aumento de su santa fe es menester; E confiando de vos, Pedrarias Dávila, que sois tal persona como dicho es, etc...”

Este documento, y otros varios, muestran que el gobernador Pedrarias Dávila y el obispo Quevedo estaban *vinculados a una misma empresa misionera*. Por lo menos, tal era la intención inicial que pronto se malogrará por la codicia de los castellanos. Dentro de las mismas fronteras,

<sup>4</sup>Texto en Martín FERNANDEZ de NAVARRETE, *Colección de viajes*, sección 3, doc. 1. En la edición de la BAE, tomo 76, pp. 205-208. También en MEDINA, I.c., II, 41s.

el obispo atendería lo espiritual y el gobernador, lo civil,<sup>5</sup> por cierto con interferencias mutuas constantes, ya que el Patronato borraba en gran parte la frontera entre lo espiritual y lo temporal. De hecho el obispo será el primer consejero de Pedrarias y lo reemplazará cuando éste, a los pocos días de desembarcar en Tierra Firme, se enfermará. Y cuando Pedrarias cambiará la sede de su gobernación, la sede de la Iglesia no podrá quedarse mucho tiempo atrás.

3) La bula de León X *Pastoralis officii debitum*<sup>6</sup> por la que erige la diócesis de Nuestra Señora de la Antigua (9 de septiembre de 1513). En este documento, el Papa erige la villa de Nuestra Señora de la Antigua en ciudad y da a su capilla la categoría de catedral con la misma advocación. *Se reconoce al Rey el derecho de fijar los límites de la diócesis*. El obispo cobrará los diezmos "excepto de oro y plata y de otros metales, perlas y piedras preciosas". El Papa concede a perpetuidad el Patronato a los reyes de Castilla y León. No se habla de patriarcado.

4) La erección de la catedral por el segundo obispo, fray Vicente Peraza, o.p., (Burgos, diciembre 1 de 1521)<sup>7</sup>, texto conocidísimo, publicado por Hernández (*Colección de bulas...*, II, 127-136), Severino de Santa Teresa (*Historia documentada...*, II, 340-343), Rojas y Arrieta (*Reseña histórica...*, 313-348) y parcialmente por Mega (*Compendio biográfico...*, 26-34). Conviene notar que esta erección incluye en su texto la bula de León X.

5) La bula *Illius fulciti praesidio* de Clemente VII (Roma, 15 de febrero de 1533)<sup>8</sup> por la cual erige la nueva diócesis de Castilla del Oro "bajo la invocación de san Pedro Mártir". Subrayemos que la bula sigue un texto estereotipado, o sea que lo volvemos a encontrar más o menos idéntico, con variantes de nombre de provincia, de ciudad, de patrono, etc..., en otras bulas de fundación de nuevas diócesis como Guatemala (1534), Los Reyes (por Lima: 1541) o Trujillo (1577). Pero mientras las bulas de este tipo, además de mencionar la provincia (v.g. el Perú), indican el nombre de la ciudad-sede, en nuestro caso la bula omite aludir a la ciudad de Panamá, lo cual genera algunas incongruencias en el formulario latino, pues dos veces se refiere el texto a la "dicha ciudad" que nunca se ha mencionado ("*in civitate et diocesi predictis*"). ¿Por qué

<sup>5</sup> Por límites de la nueva diócesis de Cartagena señaló el Consejo de Indias "las ciudades, villas y lugares, tierras y provincias que entran en los límites de la Gobernación de Cartagena. PACHECO, l.c., 147.

<sup>6</sup> AGI, Panamá 367, ramo 1, fol. 1-3. Severino de SANTA TERESA, *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién* (HDIUD), II, 341ss.

<sup>7</sup> Un buen traslado se encuentra en el Archivo Nacional de Colombia, *Curas y Obispos*, República, XXV-I, 306-331. Otro traslado incompleto en República, XX, 443-453.

<sup>8</sup> Publicada por SANTA TERESA, HDIUD, III, 503-505, con varios errores de transcripción. Tengo fotocopia del original, pero sin la signatura del Archivo Secreto del Vaticano.

semejante anomalía? Parece que el Papa no sabía todavía dónde iba a fijarse definitivamente la ciudad-sede. El hecho de que cinco meses después el Emperador pediría obispo para Santa María la Antigua, abandonada nueve años antes explica suficientemente la confusión del Sumo Pontífice.

6) La carta de Carlos V en la que pide al Papa Clemente VII la institución canónica de fray Tomás de Berlanga, o.p., *como obispo de Santa María de la Antigua del Darién* (Monzón, 17 de julio de 1533)<sup>9</sup>.

"Por la buena información que he tenido y tengo de la persona y méritos de fray Tomás de Berlanga, Provincial de la Orden de Sancto Domingo de las Indias, los días pasados le presenté a Vuestra Santidad para que le mandase instituir *en el Obispado de la Iglesia de Sancta María del Antigua del Darién* que es en la provincia de tierra firme llamada Castilla del Oro, que está vaco muchos días ha por muerte y fallecimiento de fray Vicente Perasa, Obispo que fué en la dicha Iglesia. Lo cual hasta agora no se ha hecho. Y escribo al Conde de Cifuentes, mi embajador en esa corte, que de mi parte le presente a Vuestra Santidad por ser persona docta y benemérita y qual conviene para la instrucción de los indios naturales de aquella provincia segund sus méritos, vida y doctrina..."

Ya sabíamos que el rey no se conformaba con la muerte de Santa María del Antigua. En su Real Cédula del 6 de agosto de 1519, reclama porque "ciertos frayles de la horden de Sant Francisco que estavan en la cibdad de Sancta María del Antigua, en Castilla del Oro, se pasaron a esa cibdad de Santo Domingo, e que desampararon el monesterio que tenían en la dicha cibdad de Santa María del Antigua...". Les manda regresar y "se tornen a continuar en ella los sacrificios e servicio del culto divino...". (Santa Teresa, HDIUD, 458ss). En otra Real Cédula del 20 de julio de 1521 (Logroño; AGI, Panamá 233, 1), decide repartir entre las seis dignidades eclesiásticas el salario previsto para once, en un esfuerzo para que no vayan a abandonar la catedral y emigrar a otros asientos<sup>10</sup>. En su Real Cédula del 19 de mayo de 1525 (Toledo; AGI, Panamá 233, II), el rey manifiesta su preocupación porque "la dicha Cibdad se despuebla a cabsa de aver llevado a los vecinos della a otras tierras e pueblos que nuevamente se an hecho e descubierto de que a nos se sygue deservicyo y a la dicha tierra mucho dapño porque estando la dicha cibdad poblada de yndios de sus comarcas estaran pacíficos y en nuestro servicio e despoblándose la dicha Cibdad se alterarán (folio

<sup>9</sup> Archivo Secreto del Vaticano, AA, Arm. I, XVIII, 2546.

<sup>10</sup> En la información de méritos y servicios de Lorenzo Martín, canónigo de Santa María del Antigua, el veedor, escribano, regidor y cronista Gonzalo FERNANDEZ de OVIEDO "dixo queste testigo... falló que el dicho Lorenzo Martín era canónigo, é que desde el dicho año de mill é quinientos é veinte años á esta parte, no ha quedado ningund canónigo ni dignidad desta Iglesia que no haya ido á Panamá o donde han querido, é que el dicho Lorenzo Martín ha quedado é servido siempre la dicha Iglesia con mucha voluntad y obra..." AGI, Patronato, 1-4-3/8. Publicado por MEDINA, I.c. II, 333.



58vº) e no se avra proveido dellos e los que son cristianos dexaran nuestra Sancta fee católica e se tornarán a sus idolatryas y errores y se seguiran otros inconvenientes...". Y ahora, en una ciudad completamente yerma desde casi una década, el rey quiere instalar un nuevo obispo!

7) El nombramiento en Consistorio de fray Tomás de Berlanga, o.p., como obispo de la *nueva* diócesis de Castilla del Oro: "*in Indiis noviter erecta*". (Roma, 11 de febrero de 1534; Archivo secreto del Vaticano, Arch. Consistorial, Acta Camer. 3, 84vº).

8) Un pleito del 6 de agosto de 1535 contra el provisor y vicario general del obispo Berlanga porque ha creado un alguacil y le ha entregado vara de justicia, lo cual se considera como abuso contra el Patronato. El acusado "responde que no lo introdujo él, sino que el obispo como llegó presentó su Alguacil antel Teniente de Gobernador, cabildo, i por estos fue admitido a la posesión i exercicio de su oficio e le dieron la vara conforme a la costumbre antigua usada i guardada en la Iglesia Metropolitana ques el Arzobispo de Sevilla. Alega haverlo ejecutado así los dos antecesores en este obispado Fr. Juan de Quevedo, i Vicente Peraça difuntos". (Arch. Acad. de la Historia, Madrid, 9/4842, f. 130vº; J. B. Muñoz).

Aquí se ve que al año de ser nombrado el primer obispo de la "nueva" diócesis de Castilla del Oro, éste se consideraba como sucesor legítimo de los dos obispos de Santa María del Antigua del Darién.

A los documentos citados conviene agregar el testimonio de algunos cronistas e historiadores antiguos:

9) Gonzalo Fernández de Oviedo es testigo privilegiado de la vida y muerte de Santa María del Antigua donde fue veedor, escribano, regidor, capitán y teniente del gobernador. A este último título le tocó presidir el entierro definitivo de la primera ciudad de Tierra Firme. En su *Historia general y natural de las Indias* (libro 28, cap. 22), escribe:

"Llegado el gobernador Pedrarias a la cibdad del Darién, después que se hobo visto con el nuevo obispo, díjole mucho mal de aquella cibdad, e loóle mucho a Panamá; e así le sacó de allí, y en público e secreto procuró con los vecinos que se fuesen a Panamá e a Acla, diciendo que allí estaban perdidos e que no había allí indios que les pudiere dar, e que en las otras poblaciones los había, e todos estaban ricos, e que él los enriquecería más; e volvióse a Panamá él y el obispo.

Desde a dos o tres meses adelante se despobló el Darién, por el mes de septiembre del año de mill e quinientos e veinte y cuatro... De manera que aquella población turó desde el año de mill e quinientos y nueve hasta el de mill e quinientos e veinte y cuatro. E no fué menos deservicio a Dios e al Rey dejarla perder Pedrarias, de cuanto fué muy señalado e grande haberla ganado Enciso e los que con él

se hallaron; ni sería menos bien restaurarla e reedificarla, por la fertilidad e riqueza de su asiento e comarcas...

Llegado el gobernador y el obispo a Panamá, estuvieron un poco de tiempo conformes; pero después, sobre cierto juego de naipes, riñeron, y el obispo le trató mal de palabras, pero poco vivió después. E dájose que le habían dado con que muriese..."

10) El bien documentado Bartolomé de Las Casas —copiado casi al pié de la letra por Herrera, *Década* 2, 1. 4, cap. 1— refiere:

"Arriba dijimos cómo Pedrarias escribió al rey que convenía mucho deshacer o despoblar la ciudad del Darién y pasar la iglesia catedral a Panamá, porque el Darién era tierra enferma y no conveniente para de españoles ser poblada; esto deseaba en grande manera Pedrarias, por hacer y prosperar a Panamá, para parecelle que para el trato de la mar del sur estaba con el puerto del Nombre de Dios más proporcionado; y así era verdad, si no fuera tan enfermo como el Darién y quizá doblado. Los españoles, que eran vecinos del Darién, resistían por tener ya hechas allí sus casas y hogares; finalmente, ya vista por el rey la carta de Pedrarias, respondióle mandándole que si allí no convenía estar aquella ciudad, que la pasase a Panamá, donde decía, o a otro lugar que mejor le pareciese que debía estar la iglesia catedral. Esta respuesta y mando recibido, luego escribió Pedrarias a Gonzalo Hernández de Oviedo, que había dejado en el Darién por su teniente, que con la mayor priesa que pudiese, por la mar y por la tierra, sacase y hiciese sacar todo lo que en la ciudad había y la despoblase, trayéndolo todo a Panamá, y así cada vecino sacó sus alhajas, haciendas movibles y ganados, hacia el Nombre de Dios, y de allí, aunque con muchos trabajos y regañando y con tardanza no chica y con dolores y angustias, hambres y sudores y aun muertes algunas, según creemos, de los indios, porque ellos son los que todo lo lloran, los que todo lo padecen y trabajan hasta expirar, y así a Panamá se pasaron. En este tiempo o poco después se proveyó por obispo primero de Panamá un religioso de la orden de Sancto Domingo, llamado fray Vicente Peraza, natural de Sevilla, hijodalgo y de buena casta, el cual vivió muy pocos días después de a Panamá llegado"<sup>11</sup>.

11) Antonio de Herrera, que por su mismo defecto de plagiar sus fuentes, nos ha conservado informaciones preciosas que en otra forma se hubieran perdido, escribe en su *Década* 3, 1. 10, cap. 9:

"Y aunque Pedrarias Dávila (como se ha referido) transfirió la Ciudad de Santa María el Antigua del Darién, á Panamá, todavía se conservaba en el Antigua, la Iglesia Cathedral, i el Rei, no venía en que se mudase, pareciendo, que habiendo sido aquella la primera fundación, i asiento de los Castellanos, en aquella Tierra-Firme, era bien que se sustentase; por lo qual mandó, que las porciones de los

<sup>11</sup> *Historia de las Indias*, III, CLXII.

Clérigos fuesen aumentadas, i que los que no sirviesen, i residiesen, fuesen multados, i no les pagasen reditos, mientras estuviesen ausentes.”

12) Detalles interesantes encontramos en la Relación que mandó la Audiencia en 1607: <sup>12</sup>

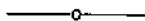
“El año de 1509, el bachiller Martín Hernández de Enciso fundó en el golfo de Urabá, entre Cartagena y Nombre de Dios, la población de Santa María del Antigua del Darién; a esta población, el Papa León X, juntamente con erigir en ella iglesia catedral (sic) y darle por primero obispo a fray Juan de Quevedo, de la Orden de San Francisco, le dió nombre de ciudad el año de 1513. Después en el año 1520 (sic), fray Vicente Peraça, que sucedió en el obispado, traslado la iglesia con los vecinos y toda la población de aquella ciudad del Antigua, a esta de Panamá, con el mismo título y privilegios. El emperador Carlos V y la reina doña Juana, por Cédula dada en Burgos en 15 de septiembre de 1531, concedieron a Panamá título de ciudad. Don Phelipe 2º, en Lisboa en 3 de Diciembre de 1581, hizo merced a Panamá, por servicios hechos contra rebeldes y otros enemigos, que se nombrase muy noble y muy leal ciudad. La translación y fundación dichas parecen por los instrumentos de la erección de la iglesia, y las cédulas alegadas estan en libros desta ciudad.”

13) En fin, la *Relación* del maestrescuela D. Juan Requejo Salcedo (1640) <sup>13</sup> que utiliza los archivos de la catedral de Panamá la Vieja, refiere:

“...se pobló esta ciudad (Panamá) contra la voluntad de los vecinos de Santa María de la Antigua del Darién, año de 1519, y poco después se passo la yglesia cathedral a esta ciudad (Capítulo 15, del distrito de la Audiencia della, y su descripción de las Yndias, a foxas 39). ...Tiene esta yglessia cathedral (de Panamá) y primera de todas estas tierras y provincias de tierra firme del Pirú, siete capitulares y prevendados de presentente...”

En buena lógica, cuando el maestrescuela hace la lista de los obispos de Panamá, indica la continuidad con la sede de Santa María:

- D. Bartolomé Martínez, 8º del Darién, 6º de Panamá...
- D. Antonio Calderón, 10º del Darién, 8º de Panamá...
- D. fray Agustín de Carbajal, 11º del Darién, 9º de Panamá...
- D. Francisco de la Cámara, 12º del Darién, 10º de Panamá...
- D. Christobal Martínez de Salas, 13º del Darién, 11º de Panamá...



¿Qué conclusiones podemos sacar en claro de estos documentos, a veces aparentemente contradictorios?

<sup>12</sup> Mss de la Biblioteca Nacional de Madrid, N° 3.064. Publicado en el tomo VIII de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*.

<sup>13</sup> Mss de la Biblioteca-Museo de Ultramar. Publicado en el tomo VIII de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*.

1) La bula de fundación de la diócesis de Santa María del Antigua fija la ciudad-sede en la villa fundada por Enciso (hoy en territorio colombiano y en el vicariato de Quibdó), pero deja al rey el cuidado de determinar sus límites. De hecho, la política que adoptará la Corona consistirá en hacer coincidir las fronteras del gobierno espiritual con las del gobierno temporal (cf. *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, tomo I, libro II, título II, ley VII). Aunque la formulación de esta ley sea posterior (Felipe II y IV), Pedrarias Dávila y fray Juan de Quevedo ya formaban un tándem para administrar lo temporal y lo espiritual *dentro de un mismo territorio*, en una misma empresa misionera.

2) El obispo podía fijar su *residencia* en un lugar distinto de su *sede*, pero sólo el Papa podía cambiar la sede<sup>14</sup>. En 1524, el obispo Peraza a instancias de Pedrarias cambió su residencia de Santa María a Panamá. Pero no tenía jurisdicción para trasladar la sede. En esto siguió el ejemplo de sus prebendados con excepción de un canónigo que se quedó en el Darién hasta el fin.

3) En 1533, Carlos V pide un nuevo obispo para Santa María, pero Clemente VII crea una nueva diócesis, con una advocación nueva: san Pedro Mártir. Punto muy importante, *el territorio de la "nueva" diócesis, Castilla del Oro, sigue coincidiendo con la gobernación del mismo nombre*: advocación nueva, pero territorio idéntico! En esta forma, la bula de creación de la "nueva" diócesis equivalía a una traslación jurídica de Santa María del Antigua. Pero lo más curioso de este caso, es que la traslación queda abierta, en blanco, pues no se menciona la ciudad de Panamá, sino la mera provincia de Castilla del Oro<sup>15</sup>. Le tocará al rey —de hecho a Pedrarias!— fijar la sede. Por esto se seguirá usando como norma en Panamá el texto de la erección de la catedral de Santa María hecha por el obispo Peraza en 1521. Por esto, aún antes de 1533, la iglesia parroquial de Panamá la Vieja se considerará como la catedral, y los prebendados actuarán en ella como lo hacían en Santa María. Y Hernando de Luque, nombrado maestrescuela de Santa María, seguirá ejerciendo tranquilamente esta función en Panamá, y resultará vicario capitular, sede vacante, al fallecer el obispo Peraza.

<sup>14</sup> Por ejemplo, "a petición de Felipe II, Pio IV trasladó el 11 de septiembre de 1562 de Santa Marta a Santafé de Bogotá la capital de la diócesis." PACHECO, I.c., 182.

<sup>15</sup> Esta ambigüedad de una diócesis designada por el nombre de una provincia en vez de la ciudad-sede —caso no único— se refleja en la manera de firmar de los obispos. Fr. Juan de QUEVEDO, o.f.m., firma con toda normalidad: *episcopus S(anciae) M(ariae)*. Curiosamente, fr. Vicente PERAZA, o.p., firma: el obispo del Darién. Fr. Tomás de BERLANGA, o.p.: *episcopus Castellae Aureae*. La cosa se complica con fr. Pablo de TORRES, o.p. En un documento con fecha de Sevilla y 1546, firma: obispo de Castilla del Oro. En 1547, pasa al latín: *episcopus Castellae Aureae*; luego, de 1549 a 1551: *episcopus Continentis!* y en 1554, el licenciado Toscano, visitador delegado por el arzobispo de Los Reyes, lo designa como "obispo de Tierra Firme". Si me atengo a la documentación que tengo entre manos, parece que el primero que haya firmado "obispo de Panamá" fué fr. Juan de VACA, o.s.b. (1562-1563), fórmula que aparentemente adoptarán todos los sucesores.

4) *El título de san Pedro Mártir* de la nueva diócesis de Castilla del Oro pronto se olvidará, lo cual se explica fácilmente. En efecto, cuando pereció Panamá la Vieja, víctima del asalto del pirata Henry Morgan, se quemaron los archivos de la catedral en el incendio de la ciudad. En Panamá la Nueva, el obispo Lucas Fernández de Piedrahita tuvo que pedir un traslado autenticado de la erección de la catedral para poder asentar sobre un documento legal los salarios de los miembros del cabildo y la distribución de los diezmos. Ahora bien, la única erección de una catedral en el territorio de Castilla del Oro que existía en España era la que hizo el obispo Peraza para Nuestra Señora del Antigua y que sirvió luego para la catedral de Panamá. *Dicho documento incluía la bula de León X erigiendo la sede de Nuestra Señora del Antigua* y otorgando la misma advocación a la iglesia catedral. En los archivos reconstituidos de la diócesis de Panamá la Nueva, ya no figuraba, pues, la bula de creación de la nueva diócesis de Castilla del Oro por Clemente VII ni por tanto la mención de san Pedro Mártir como patrono. Y como Panamá había sido fundada el 15 de agosto de 1519, la advocación de la Virgen de la Asunción se confundió con la de Nuestra Señora de la Antigua. Esta confusión entre las dos advocaciones de la BVM quedó oficialmente codificada en 1796, cuando se consagró la nueva catedral de Panamá. Reza el acta conservada en el archivo de la Merced (Libro de Difunciones): "...se intituló dicha Santa Yglesia Nuestra Señora de la Assumpción, y vulgarmente dice, Nuestra Señora de la Antigua".

5) *Panamá*, pues, por haber sido capital de Castilla del Oro, *es real y jurídicamente heredera de Santa María del Antigua*. Heredera de su modesta gloria y también heredera-víctima de sus pecados, pues es preciso reconocer que este primer intento de evangelización continental fracasó lamentablemente. Desde el principio, el proyecto estaba marcado por una incompatibilidad estructural. Persegua dos objetivos inconciliables: salvar almas y buscar oro. Esta alianza de Dios con Mamón no podía prosperar. Conocemos dos evaluaciones que hizo el obispo Quevedo de esta empresa misionera: una cuando todavía estaba en Tierra Firme (1515)<sup>16</sup> y otra que hizo en España poco antes de rendir cuentas a su Creador (1519)<sup>17</sup>. En ambos casos tuvo que reconocer esta triste verdad. A causa de la codicia de los hombres, aquello que debía ser la conquista espiritual de Tierra Firme había degenerado en pillaje, esclavitud, genocidio. El nombre cristiano se había vuelto odioso a las poblaciones indígenas diezradas. Esta tremenda hipoteca la tendrían que pagar los valientes misioneros que más tarde procurarían dar un verdadero testimonio de Cristo.

<sup>16</sup> AGI, I-1-1/26: Del obispo del Darién, -*Las cosas de que habeis de informar vos, Toribio Cántado, maestrescuela, al Rey*. El texto ha sido publicado por Angel ALTOLAGUIRRE y DUVALE, *Vasco Núñez de Balboa*, documento 53, pp. 99-108; también por MEDINA, ó. c., II, 434-441.

<sup>17</sup> En Las Casas, *Historia de las Indias*, libro III, cap. CLII.

6) En cuanto a las ruinas de Santa María la Antigua, quedaron en la franja de Castilla del Oro que una nueva frontera dejó en la República de Colombia. Allí en un lugar mucho tiempo olvidado pero ahora bien conocido, Enciso, Balboa y sus compañeros "hincáronse de rodillas y con mucha devoción, según la que les parecía que tenían, encomendáronse a Dios y hicieron voto a Nuestra Señora, como en Sevilla dicen, del Antigua, con cuya imagen toda la ciudad tiene gran devoción, de si les diese vencimiento, la primera iglesia e pueblo que hiciesen por allí, intitullalla que se llamase Sancta María del Antigua, y más desto, que enviarían un romero a Sevilla para que le ofreciese por todos algunas joyas de oro y plata que con él enviarían...". (Las Casas, *Historia de las Indias*, II, LXIID).

Uno hubiera deseado que este primer contacto de los cristianos con los indígenas de Cemaco se hubiera expresado en gestos de paz y de fraternidad. Por desgracia no fue así. Quizás aquellos pobres castellanos, diezmados, hambrientos, cubiertos de llagas y que luchaban para sobrevivir no alcanzarían ver otra alternativa. Y de hecho, después de este primer combate, Balboa se distinguirá por su trato humano con los indígenas que logrará pacificar en tal forma que se granjeará la admiración y la gratitud del obispo Quevedo. Este, en el informe que manda presentar al rey por su maestrescuela Toribio Cintado (1515) manifiesta su satisfacción por la obra de Balboa:

"Direis a Su Alteza como hallamos este pueblo bien aderezado mas de docientos bohios hechos, la gente alegre i contenta, cada fiesta jugavan cañas i todos estavan puestos en regocijo: tenían mui bien sembrada toda la tierra de maíz i de yuca, puercos hartos, para comer al presente, i ordenado de descubrir la tierra porque tenía mucha dispusicion para ello, los Caciques de alderredor, ansi como Careta i Chauca, enbiaron sus mensajeros a reconocer el Gobernador que havia venido i ofrecieronsele para servillo i truxeronle presentes de los que ellos suelen hacer, que son pescado i puerco montes i panas vivas: podía ir un Cristiano i de cinco hasta diez i de diez hasta uno por todos estos Caciques desde esta costa hasta la otra al poniente, tan seguros como si fueran quince, i cada Cacique les dava de comer i los guiava, de manera que andavan entrellos como entre sus amigos"<sup>18</sup>.

Un extracto de secretaría revela que el mismo Pedrarias:

"dize que el buen cacique de Careta que murio que fue syempre muy amigo de los cristianos dexo dos hijos varones, el vno de siete y otro de treze años, y que los hizo entregar al Vicario de San francisco para que les enseñen en las cosas de la fee, y que en seyendo de hedad tiene determinado de poner al mayor en lugar de su padre, y entretanto proveyo al que agora es."<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> ALTOLAGUIRRE, p. 102.

<sup>19</sup> ALTOLAGUIRRE, p. 110.

Pero el panorama cambiará del todo cuando los sádicos capitanes de Pedrarias empezarán sus "entradas" en busca de alimentos, oro y esclavos. Las descripciones que hace Las Casas de los desmanes de los castellanos no cargan más las tintas que las del propio Quevedo,<sup>20</sup> o las de Gonzalo Fernández de Oviedo,<sup>21</sup> o las del primer obispo de Cartagena sobre lo que pasaba en su propia provincia<sup>22</sup>.

Con todo, sin hacer distinciones entre los conquistadores de la primera hora y sus lamentables sucesores, la voz profética de Bartolomé de

<sup>20</sup> Documento citado en la nota 16: "Dieronse tan buena maña los Capitanes que el que iba por Teniente de Capitán General lo primero en que entendió fue en tratar mal a los Caciques i Indios i prendellos porque le diesen oro, hasta los que venían a servirle i ofrecelle oro los prendió i atormento porque le diesen mas; i teniendo preso a un Cacique de Comogre, que es el mas principal de todas estas tierras, el qual havia venido a traerle dos mill pesos de oro, huyo con otro hermano del Cacique de Careta, i soltó los perros en pos dellos i mataron al hermano de Careta, i el Cacique de Comogre que se llamava Ponquillaco por huir de los perros entro por tierra de un su enemigo i mataronle: esto todo fue en una provincia que se llama Pocorosa, i al Cacique desta dicha provincia de Pocorosa tenia tambien preso a la sazón, i es tan amigo de los Cristianos que nunca dexa de servirles aunque despues le han robado otras vezes. De allí fue a Tubanama i los Indios le salieron a limpiar los caminos por donde fuese, i el dicen que iba en una yegua i comenzo de alanzear los Indios i así huyeron todos... El Capitán Francisco de Avila... entrose la tierra adentro a robar, i mato a un Cacique de Chare que se havia venido a el a traerle de comer, i matolo porque no le dio oro, siendo verdad que el no lo tenía: a otros Caciques asaron é a otros acuchillaron i no por otro fin sino roballos..."

Tres dias antes de morir, el obispo Quevedo compuso dos memoriales, "el uno por el cual daba noticia de las matanzas y estragos y crueldades que havia visto hacer en aquella parte de tierra donde havia estado... El otro memorial contenia los remedios que le parecia que debian ponerse para que aquellos males y daños cesasen, conviene a saber, que no se hiciesen más entradas, que eran aquellos salteamientos para robar y captivar, y que de los pueblos que se habian traído, aunque por fuerza y violencias y matanzas, y los que por vía pacífica más se atrajesen, se pusiesen en pueblos y allí se ordenasen de manera que tuviesen alguna libertad y acudiesen al rey con tributo".

Sobre el contenido de ambos memoriales, el obispo Quevedo y el clérigo Las Casas estaban perfectamente de acuerdo como se ve por lo que éste narra: "El clérigo los leyó bien leídos, y vuelto al gran chanciller, le dijo: "Suplico a vuestra señoría que me dé esa pëndola." Dijo el gran chanciller: "¿Para qué?"; respondió: "Para firmarlos de mi nombre", y añadió: "¿He dicho yo más a vuestra señoría desto que aquí el obispo confiesa? ¿Qué más crueldades y matanzas y destrucciones de aquella tierra he yo referido a vuestra señoría que éstas? Luego verdad es lo que yo digo y no lo compongo ni finjo, y pluguiese a Dios que no fuese tanto como es y ha sido, pero no es así, ni con mil partes una de lo que ha pasado y pasa se dice." (Las Casas, *Historia...*, III, CLII).

<sup>21</sup> *Historia general y natural de las Indias*, libro XXIX, cap. XXXIV. Citemos una sola frase: "Bien conozco que algunos me culparán en lo que he escrito, en especial los que de los muertos quisieran oír de otro color la historia, viendo que por ella se acuerdan cosas que fuera mejor que nunca fueran; pero mirad, letor, que también he yo de morir, e que me bastan mis culpas sin que las haga mayores, si no escribiese lo cierto, y entendiendo que hablo con mi Rey, e que le he de decir verdad..."

<sup>22</sup> Primera carta informe de fray Tomás de Toro y Cabero, obispo de Cartagena a Su Majestad (31 de mayo de 1535): "...Dice, señor, que lo que hasta ahora ha sabido, y por dicho de muchos ha oído es que toda la mayor parte de esta tierra esalzada, y los indios muy escandalizados a causa de las crueldades y malos tratamientos de los cristianos, los cuales por donde quieran que van, quemán con sus pies las yerbas y la tierra por donde pasan y ensangrientan sus manos, matando y partiendo por medio niños, ahorcando indios, cortando manos y asando algunos indios e indias, o porque los llevan por guías y les yerran el camino, o porque no les dicen dónde hallarán oro, que esto es su apellido y no el de Dios y el de Vuestra Majestad.

"Y así se despueblla toda esta tierra, que no hay en ella sino muy poquitos pueblos de indios que están en paz, y aún estos cada día, viendo las oprisiones de los cristianos

Las Casas descarga ya su indignación sobre Enciso y sus compañeros de infortunio:<sup>23</sup>

“Que hobiese tan tupida ceguedad en aquellos y mayormente en el bachiller Anciso (sic), que parece que por sus leyes debiera mas presto sentilla, que disponiendo de infestar, matar y captivar y robar a una gente apartada, en su tierra y casas segura, sin les haber ofendido, no menos que las otras inocentísimas, que ni los indios a españoles, ni españoles a los indios habian visto, hiciesen oración a Dios y hiciesen votos a la Virgen María del Antigua porque les ayudasen y favoreciesen a perpetrar tan impias, tan crueles, tan violentas, tiránicas y de Dios tan ignominiosas y afrentosas injusticias! ¿Qué otra cosa era lo que allí, en aquellas oraciones y votos hacían, sino hacer o tomar por compañero a Dios y a su Madre Sancta María de los robos, homicidios y captiverios e infamias de la fe y sangre que derramaban y rapiñas que perpetraban partícipes? Daban a Dios y a su Sancta Madre oficios, que no son de ellos propios, sino de los demonios y de sus ministros... Considere también si nombrar la iglesia del título de Sancta María del Antigua, y enviar a la capilla de la Virgen, que está en Sevilla, las joyas que le prometieron por voto, si fué a Dios y a su Sancta Madre acepto sacrificio. No debiera de ignorar Anciso aquello que en el *Eclesiástico* está escrito, y aun en los *Decretos*, si los profesó, lo pudiera haber visto: *Immolantes ex iniquo oblatio es maculata. Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationibus iniquorum, etc...*”

¿Significará esto que debemos cubrir a Santa María del Antigua con el manto del olvido para exorcizar recuerdos molestos, sino los del meritorio Balboa, sí los del infeliz Pedrarias? Ciertamente no. Nuestra Santa Madre no tiene por qué pagar por los pecados de sus malhadados hijos.

---

y sus malos tratamientos cuando por sus pueblos van, cada día se rebelan, que ni los unos ni los otros pueden oír el nombre de cristianos más que demonios o basiliscos.

“Son tan grandes las severidades y malos ejemplos que los cristianos les hacen y les dan, que con gran dificultad se convertirán a la Santa Fe Católica. No han cesado los cristinaos hasta ahora de traer indios e indias, niños y niñas, cuantas pueden haber por todas partes por donde andan, vendiéndolas aquí a mercaderes, los cuales los llevan y envían a Santo Domingo para volverlos a vender, sin ser esclavos... Crea Vuestra Majestad que si todas estas cosas dichas no se remedian sin dilación, que muy en breve quedará toda esta tierra des poblada de indios como lo está la Española... Santa Marta ... y toda esta costa de Tierra Firme...” Citado por Fray Alberto E. ARIZA S., o.p., *Fray Bartolomé de las Casas y el Nuevo Reino de Granada*, pp. 138s.

<sup>23</sup> Sobre Las Casas escribe Juan FRIEDE: “No era lo que llamamos “pacifista”. Pero insistía en que la guerra debía emprenderse solo por “causa justa” y “cuando no hay otros medios, por simple necesidad”. Tal era el caso, sostenía Las Casas, de las guerras de españoles contra turcos, moros o herejes, pero no contra “indios infieles que nunca supieron que hubiese en el mundo gentes cristianas”, que no habían cometido “violenta ocupación, injuria o daño”, ni molestaban a los cristianos ni imponían su religión a extraños sino se defendían de una invasión. En dos ocasiones trató de demostrar que eran los indios quienes tenían “justa causa” para “justamente matarlos —a los españoles— y moverles justa guerra”. Y por otra parte, con muchos ejemplos históricos demostraba que la guerra no lograba la evangelización de los indios sino al contrario los alejaba y hacía aborrecibles a los cristianos y a su religión.” En *Bartolomé de Las Casas, 1485-1566, su lucha contra la opresión*, p. 50.



Un cristiano adulto en su fe debe ser capaz de asumir el pasado de su pueblo, con sus luces y sombras, en las buenas y en las malas. Santa María del Antigua ha sido siempre la Madre de los mareantes desamparados, de los pobres, de los oprimidos, de los humillados. Tengamos por seguro que no estaba menos interesada en la suerte de los indígenas invadidos que en la de los invasores cristianos. Su cariño maternal desconoce nuestras fronteras.

En este contexto, el proyecto de levantar una ermita a la Virgen del Darién es una magnífica ocasión de mostrar al mundo, y especialmente al mundo de los pobres, el rostro auténtico de María y el proyecto de establecer en las orillas del río Tanela un centro de evangelización con sus inseparables vertientes de promoción humana es una posibilidad providencial de rescatar un pasado ambiguo para transformarlo en una empresa redentora.

¡Que Nuestra Señora del Antigua del Darién bendiga al vicario apostólico de Quibdó en su noble, piadosa y generosa empresa!

# NOTAS Y DOCUMENTOS

## III. Encuentro Latinoamericano de Pastoral Vocacional

7 - 11 Abril 1986

### CONCLUSIONES

#### Introducción

- (1) 1. Convocados por el Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM, nos hemos reunido en Lima, Perú, Obispos, presbíteros y un laico de 13 naciones de América Latina, comprometidos en la tarea de animación y acompañamiento vocacional.
- (2) 2. Como fruto de la oración, de la reflexión y del intercambio de nuestras experiencias, ofrecemos un modesto aporte a las Conferencias Episcopales, a las Iglesias particulares, y a todas las comunidades cristianas y agentes pastorales, empeñados en la pastoral vocacional.
- (3) 3. Este III Encuentro Latinoamericano de Vocaciones, desea presentar su aporte, en continuidad con el de otras instancias anteriores:
- (4) a) El I Congreso Latinoamericano, celebrado también en Lima en 1966, y preparado por un Encuentro previo, orientó positivamente la pastoral vocacional en nuestro Continente, a la luz del Concilio Vaticano II.
- (5) b) Diez años más tarde, el II Encuentro Latinoamericano fijó en Bogotá prioridades a tener en cuenta en momentos en que la mayor parte de nuestras naciones comenzaba a superar la fuerte crisis de vocaciones que afligió a la Iglesia en el período postconciliar.
- (6) c) Bogotá fue también la del II Congreso Latinoamericano de Vocaciones, que en noviembre de 1982 afrontó "algunos desafíos de América Latina a la pastoral vocacional". Este Congreso, preparado por encuentros regionales, pudo aprovechar la riqueza de doctrina y experiencia aportada por el II Congreso Internacional, celebrado en Roma en mayo de 1981, y cuyo documento conclusivo continúa siendo una referencia fundamental para todos los responsables de la pastoral vocacional.

- (7) 4. Recogidas las orientaciones del Magisterio de la Iglesia sobre el tema, y en continuidad con el itinerario recorrido en nuestro Continente, en esta reunión de Lima hemos centrado nuestra atención en la pastoral de *animación* y de *acompañamiento* de las vocaciones al ministerio sacerdotal.
- (8) 5. Nuestras conclusiones quisieran brindar algunas pautas y sugerencias que permitan revitalizar esta actividad que "afecta a toda la comunidad cristiana" (O.T., 2), en orden a responder a los desafíos de la renovada evangelización a la que somos convocados por el Santo Padre Juan Pablo II, como preparación al V Centenario del inicio de la Evangelización de América Latina.

### I. La Animación de la Pastoral Vocacional

- (9) 6. El cuidado pastoral de las vocaciones al sacerdocio se inscribe en el contexto más amplio de una pastoral vocacional que incluye la orientación a la vida religiosa y consagrada, a los ministerios, y al compromiso apostólico de los laicos en la Iglesia y en el mundo. Asimismo la pastoral vocacional debe estar integrada en la pastoral de conjunto de la Iglesia particular, en íntima relación y coordinación con la pastoral juvenil.
- (10) 7. Comprobamos con gozo un constante aumento de las vocaciones al sacerdocio en la mayoría de nuestras naciones. En orden al surgimiento de estas vocaciones y al especial cuidado que ellas merecen, nos permitimos recomendar con insistencia la recreación o el fortalecimiento de aquellos organismos que aseguran la coherencia, la continuidad y eficacia de todas las iniciativas de animación en la pastoral vocacional.
- (11) 8. Recomendamos a los Episcopados nacionales la institución o fortalecimiento de un *organismo nacional*, dependiente del Equipo o Comisión episcopal correspondiente, encargado de ayudar a las Iglesias particulares en algunos servicios concretos:
- (12) a) Proponer a todos los agentes pastorales interesados en la tarea, las líneas fundamentales de la pastoral vocacional. Esta propuesta debe ser fruto de un trabajo de reflexión, de investigación científica, teológica y pastoral, según las directrices del Magisterio de la Iglesia.
- (13) b) Promover centros, departamentos o equipos diocesanos, que coordinen las iniciativas y actividades de otros centros menores.
- (14) c) Ayudar a la formación y capacitación de agentes responsables de pastoral vocacional.
- (15) d) Elaborar planes de conjunto, en colaboración con otros organismos nacionales, en especial con los afines a esta pastoral, como son los de la vida religiosa, institutos seculares, etc.

- (16) e) Cuidar de la unidad de criterios y de la continuidad entre el acompañamiento vocacional inicial y la formación básica en los Seminarios o centros afines de formación.
- (17) f) Intercambiar experiencias de los coordinadores o responsables de la animación pastoral diocesana.
- (18) g) Mantener comunicación, ofrecer información y divulgar aportes sobre pastoral vocacional provenientes de la Santa Sede, del CELAM, de otras Conferencias Episcopales, o de otras instituciones especializadas, incluso de la OSLAM.
- (19) 9. Sugerimos y recomendamos también a las Iglesias particulares la institución y fortalecimiento de los centros diocesanos de pastoral vocacional.
- (20) A dichos centros corresponde, entre otras cosas:
- (21) a) Procurar la animación vocacional en la diócesis y organizar, sostener y coordinar la tarea de los promotores y animadores de vocaciones.
- (22) b) Estimular la permanente capacitación de los agentes pastorales y encargados de la animación vocacional mediante la organización de cursos, encuentros regionales y otras iniciativas de renovación espiritual, pedagógica y pastoral.
- (23) c) Favorecer el estudio de temas relacionados con la promoción de las vocaciones sacerdotales, consagradas y laicales.
- (24) d) Coordinar iniciativas concretas en orden a "vocacionalizar" todas las actividades pastorales: la catequesis, la liturgia, los grupos juveniles y otros movimientos, pastoral familiar, promoción humana etc.
- (25) e) Organizar y difundir iniciativas tales como las Semanas vocacionales, el Mes vocacional, la jornada mundial de oración por las vocaciones, jueves sacerdotal, día del Seminario, etc.
- (26) f) Promover la oración personal y comunitaria por las vocaciones. Tener especialmente en cuenta el papel de las comunidades de vida contemplativa.
- (27) g) Trabajar en coordinación con organismos e instituciones de vida consagrada y laical, favoreciendo el intercambio, el diálogo y la colaboración.
- (28) 10. Nos parece también importante una fuerte presencia de la animación vocacional en las parroquias y comunidades cristianas, verdaderos semilleros de vocaciones y principal medio de apoyo de los mismos vocacionados.
- (29) Para llevar a cabo una eficiente tarea de promoción y animación vocacional en las parroquias, sugerimos:
- (30) a) La creación de grupos de oración, y de apoyo en favor de las vocaciones y de los vocacionados, especialmente entre los sacerdotes,

las familias, los enfermos y los niños, en los movimientos apostólicos y en los monasterios de vida contemplativa.

- (31) b) Aprovechar la oportunidad de la catequesis sistemática para niños de Primera Comunión, perseverancia, preparación para la Confirmación y la catequesis en los colegios, como momentos sobresalientes para ofrecer una primera información acerca de la vocación sacerdotal y de la vida consagrada en general.
- (32) c) La Liturgia es siempre un buen punto de partida para una iniciación catequística vocacional y un medio óptimo para el cultivo del germen vocacional. La homilía dominical, con frecuencia durante el año litúrgico, debe recordar la importancia y responsabilidad de la comunidad cristiana en el cultivo de las vocaciones.
- (33) d) Concientizar a las familias de su papel insustituible como fuente de vocaciones consagradas, en coordinación con la pastoral familiar, donde exista, y promoviéndola donde no exista.
- (34) e) Crear grupos vocacionales y servicios proyectados a los grupos juveniles, universitarios, campesinos, obreros y movimientos apostólicos, para una primera animación y acompañamiento en sus inquietudes vocacionales.
- (35) f) Motivar a los párrocos y demás presbíteros para que se presten gustosamente a escuchar a los jóvenes en sus inquietudes, ofreciéndoles un testimonio atrayente y vinculándolos con los responsables diocesanos de pastoral vocacional.
- (36) 11. Sugerimos también a los Obispos y responsables diocesanos:
  - (37) a) Que el Obispo, primer y principal responsable de la animación y promoción de las vocaciones, sensibilice a su clero, a las religiosas y a toda la comunidad para impulsar y robustecer la dimensión vocacional de la pastoral diocesana.
  - (38) b) Que se aproveche la acción del Seminario diocesano, incluso haciendo participar a los seminaristas, para la promoción vocacional.
  - (39) c) Que el responsable diocesano de pastoral vocacional, si es sacerdote, forme parte del Consejo Presbiteral de la diócesis, para una mejor coordinación y colaboración en el quehacer pastoral diocesano, y especialmente con los párrocos.
  - (40) d) Que el responsable diocesano se preocupe por trabajar no aisladamente, sino en un equipo en el que estén representadas las diferentes vocaciones.
  - (41) e) Que el responsable diocesano visite a los párrocos, decanos o arciprestes, y vicarios episcopales para informar y motivar sobre las actividades vocacionales; y sepa servir de nexo para las diferentes iniciativas conducentes a un buen servicio de acompañamiento vocacional.

- (42) 12. Es necesario tener presente la dimensión misionera de la pastoral vocacional, de tal manera que desde el inicio del proceso vocacional el candidato sea educado en una apertura y disponibilidad de servicio a toda la Iglesia, ya que esta exigencia brota de la condición bautismal.
- (43) 13. Es urgente una reflexión profunda y un estudio creativo sobre el acompañamiento de las vocaciones autóctonas, en orden a capacitar a los vocacionados para que a su ingreso al Seminario no sufran menoscabo de su propia cultura y de los legítimos valores de su realidad ambiental, familiar y social.

## II. El Acompañamiento de las Vocaciones Sacerdotales

- (44) 14. Por acompañamiento vocacional entendemos el itinerario personal y comunitario mediante el cual la Iglesia crea condiciones para que los cristianos puedan optar con mayor madurez y libertad posible, por la manera específica de seguimiento de Jesús, según sea la voluntad de Dios sobre sus vidas.
- (45) 15. En el caso específico de la vocación sacerdotal, esa opción por el sacerdocio exige tal acompañamiento por diversas razones:
- (46) a) El hombre de hoy está más inseguro, y busca una mayor claridad y seguridad en su vocación.
- (47) b) Los ambientes de la familia y de la sociedad muchas veces no favorecen adecuadamente el desarrollo vocacional del joven.
- (48) c) El joven de hoy suele llegar tardíamente a la madurez, por una prolongación excesiva de la adolescencia.
- (49) d) No todos los agentes de pastoral están debidamente capacitados para el acompañamiento vocacional de los jóvenes que manifiestan inquietud por el sacerdocio.
- (50) e) Por las exigencias propias de la vida y del ministerio presbiteral es preciso que un oportuno acompañamiento ilumine al candidato sobre el sentido del celibato, la actitud de servicio, la obediencia, la austeridad de vida, etc.

## 16. CARACTERÍSTICAS

- (51) Consideramos útil señalar algunas características del acompañamiento vocacional para el sacerdocio:
- (52) a) Es un acompañamiento sistemático, esto es, planificado y evolutivo, no un seguimiento ocasional e improvisado.
- (53) b) Cuida de no aislar al vocacionado de la realidad familiar y social en la que vive y de la que procede.
- (54) c) Es un itinerario de discernimiento vocacional que lleva al vo-

cacionado a un mayor compromiso con la persona de Jesús y su Iglesia.

- (55) d) Permite a los candidatos ir adquiriendo una formación humana, cristiana, apostólica, y de orientación específicamente sacerdotal.
- (56) e) Ayuda al candidato a profundizar su compromiso de fe en una comunidad cristiana determinada.
- (57) f) Valora y completa la espiritualidad que trae el candidato del ambiente eclesial, movimiento o institución de los que proviene.
- (58) g) Es a la vez y equilibradamente, individual y comunitaria.

## 17. ETAPAS

- (59) En este itinerario de acompañamiento vocacional, podemos distinguir tres etapas fundamentales:
  - a) Acogida y conocimiento inicial
  - b) Discernimiento de los signos de vocación
  - c) Compromiso vocacional específico y opción.

## 18. ACENTOS Y SUGERENCIAS

- (60) a) Conviene promover cursos de capacitación que preparen a los agentes pastorales para el acompañamiento y el discernimiento vocacional, teniendo en cuenta que en muchas naciones falta personal capacitado para esta tarea.
- (61) b) También es conveniente integrar a los candidatos en centros o grupos vocacionales que los acompañen mediante procesos adecuados e integrales, y en los que se pueda ejercitar la revisión de vida, la oración comunitaria, el estudio doctrinal, el trabajo manual, y el apoyo mutuo del ideal compartido de la vocación.
- (62) c) La entrevista personal y periódica con el promotor vocacional o el guía de acompañamiento es un medio imprescindible para un buen proceso vocacional. Se recomienda por tanto un mejor conocimiento y aplicación de las "técnicas de la entrevista" como instrumento pastoral.
- (63) d) Hay que tomar nueva conciencia del valor primordial e insustituible de un acompañamiento personal o dirección espiritual de los candidatos. Este acompañamiento espiritual reclama por parte del orientador:
  - (64) 1. Ponerse plenamente a disposición del candidato, ofreciéndole todo el tiempo necesario, y entablando con él una relación de paternidad espiritual que lo ayude a ser discípulo de Cristo.
  - (65) 2. Favorecer en el candidato un conocimiento más realista y humilde de sí mismo, de sus aptitudes y limitaciones. Conviene valerse para ese fin de las ciencias humanas, particularmente de la psicología.

- (66) 3. Poner atención y cuidado al crecimiento de la vida afectiva, el desarrollo de la capacidad intelectual y el fortalecimiento de la voluntad, evaluando periódicamente la responsabilidad y dedicación en el estudio, el trabajo manual, y la vida de relación.
- (67) 4. Animarlo en el seguimiento más estrecho de Jesús y presentarle las diversas maneras de servir a la Iglesia.
- (68) 5. Enseñarle a escuchar a Jesús a través de la oración, la lectura y meditación de la Palabra de Dios, la celebración del Misterio Pascual renovado en la Misa y en los Sacramentos, y en los acontecimientos de su propia vida.
- (69) 6. Evaluar, y si fuere necesario completar, su conocimiento de las verdades fundamentales de la doctrina católica, y ayudar a asimilarlas.
- (70) 7. Revisar e impulsar el compromiso apostólico del candidato.
- (71) 8. Ayudarle a discernir su vocación, clarificando sus motivaciones y su conciencia de las exigencias de la vida sacerdotal.
- (72) 9. Revisar con el candidato las diversas etapas de su itinerario vocacional, de tal manera que se las pueda evaluar correctamente, y percibir la secuencia entre una y otra.
- (73) Para apoyar el acompañamiento de los candidatos, es fundamental el testimonio de los sacerdotes, individualmente y como presbiterio. "La mejor promoción vocacional es el testimonio de la vida de sacerdotes en los que aparezca el espíritu de servicio y el verdadero gozo pascual, y la excelencia y necesidad del sacerdocio" (Conferencia Episcopal Colombiana, 1977).

#### Palabra Final

- (74) Con ocasión de este Encuentro hemos tenido la gracia de concelebrar la Eucaristía en la capilla que recuerda el lugar donde nació Santa Rosa de Lima, patrona de América Latina, de cuyo nacimiento se conmemora el 4º centenario el próximo 30 de abril. De ella se dice que hubiera deseado ser misionera para llevar a Jesucristo al mundo entero y procuraba infundir ese entusiasmo a cuantos encontraba. A ella pues, pedimos que interceda por nosotros, latinoamericanos, para que mediante una renovada pastoral vocacional al prepararnos para iniciar el III milenio del cristianismo, podamos cubrir las necesidades de nuestras Iglesias y también enviar misioneros a otros pueblos.
- (75) A la Santísima Virgen María, modelo de fidelidad al llamado de Dios y madre de todos los sacerdotes, confiamos el trabajo realizado para que lo presente al Señor Jesucristo, por cuya muerte y resurrección hemos recibido el camino al Padre, el don del Espíritu Santo y el sacerdocio ministerial.