

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA
AMERICA LATINA

Vol. XII — 1986

Teol. Past.
M. 33

INSTITUTO TEOLÓGICO
PASTORAL DEL CELAM
3786
Biblioteca

Revista
del Instituto Teológico-Pastoral
del CELAM

Apartado Aéreo 1931

Medellín, Colombia

NOTICE

...

...

...

...

De la María Conquistadora

A la María Liberadora

Ensayo sobre mariología popular latinoamericana

P. Antonio González Dorado, S.J.

Asunción, 25 de junio de 1985

América Latina, desde los primeros años de su evangelización, ha abierto un original y autóctono capítulo en la devoción mariana de la Iglesia. Como ha afirmado Rubén Vargas Ugarte, "las imágenes más populares, las de más arraigo entre nosotros, aquellas cuyo culto no se ha interrumpido, antes bien, ha ido en aumento, son precisamente las de más genuina cepa americana, las más nuestras por su origen y por las circunstancias que han rodeado su desenvolvimiento. Bastaría citar nombres: Guadalupe, Zapopan, Ocotlán, Izamal, Talpa, en México; Chiquinquirá, Las Lajas, en Colombia; Coromoto, en Venezuela; el Quinche, Guápulo, en el Ecuador; Cocharcas, Chapi y Charataco en el Perú; Copacabana, Cotoca, en Bolivia; Andacollo, en Chile; Luján, Itatí, en la Argentina; Caacupé, en el Paraguay"¹.

En una reflexión más profunda, nuestros Obispos reunidos en Puebla afirmaban abiertamente que "el Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina". Y añadían: "Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la evangelización"². Y Juan Pablo II intuye que María y "sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular"³.

La Iglesia latinoamericana se encuentra hoy en un nuevo y trascendente momento evangelizador del Continente, que se define como compromiso de una evangelización liberadora, cuya condición de posibilidad la sitúa en una preferencial identificación con el mundo de los pobres, en los que descubre un potencial evangelizador, dado que ellos la interpelan constantemente, llamándola a la conversión, y la evangelizan testimonialmente porque muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos

¹ VARGAS UGARTE, Rubén *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, t. I, p. XX, Madrid 1966. En el mismo autor es interesante ver la abundante toponimia mariana existente en América Latina, pp. 81 ss.

² DP. 446. En las notas posteriores citaré a Puebla sólo con la sigla DP.

³ AAS LXXI, p. 228.

de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios⁴.

Son los pobres de América Latina los sujetos privilegiados que viven y mantienen las tradicionales culturas populares latinoamericanas. Es en ellos en los que se enraiza y florece preferentemente la denominada religión del pueblo o catolicismo popular⁵. Y es del mismo mundo de los pobres de donde surge un clamor "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones amenazante" pidiendo una liberación que no llega de ninguna parte⁶.

Teniendo en cuenta estos dos hechos —la trascendencia de María en las culturas mestizas y en la historia de América Latina, y el nuevo momento de evangelización liberadora del Continente desde el potencial evangelizador de los pobres—, parece normal que Puebla haya afirmado que "esta es la hora de María, tiempo de un nuevo Pentecostés que ella preside con su oración, cuando, bajo el influjo del Espíritu Santo, inicia la Iglesia un nuevo tramo en su peregrinar"⁷.

Para personas marcadas por el sello del secularismo e ignorantes de la verdad de nuestro pueblo latinoamericano, puede aparecer incluso como infantil y ridícula la afirmación de nuestros Obispos sobre María ante un proyecto pastoral de tanto alcance y tan lleno de dificultades ajenas al campo religioso. Quizás ignoran, perdidos en tecnicismos, la importancia primordial de la fe y de los símbolos para que un pueblo viva en una esperanza sacrificada y dinámica sin peligro de corrupción y de alienación. Y sobre todo, desde un punto de vista cristiano, desconocen que Jesucristo "asumió (la misma carne y sangre que) la de ellos, para con su muerte reducir a la impotencia al que tenía dominio sobre la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que por miedo a la muerte pasaban la vida entera como esclavos" (He 2,14-15).

Mis reflexiones suponen la confianza en el universo integrado en la fe cristiana, y consiguientemente también en María, en orden a la verdadera liberación, pues "para que seamos libres nos liberó Cristo" (Gá 5,1). Suponen mi fe en la María del Magnificat, incorporada e inculturada mestizadamente al pueblo latinoamericano y, de una manera especial, a través de la religiosidad popular vivida preferentemente por los pobres. Suponen el deseo de conocer más profundamente a través de María al propio pueblo latinoamericano, para poder colaborar con él en su proyecto, obviando las manipulaciones foráneas y respetando el protagonismo que Dios le ha concedido en el desarrollo y construcción de su propia historia.

El objetivo de este estudio es un acercamiento crítico a la Teología Mariana que subyace en el catolicismo popular latinoamericano, con la

⁴ DP. 1147.

⁵ DP. 447 y 444.

⁶ DP. 89 y 88.

⁷ DP. 303.

finalidad de alcanzar un conocimiento más ajustado de la Virgen María en la que cree nuestro pueblo, y de conocer más profundamente al propio pueblo a través de las expresiones con las que ha recreado como latinoamericana a la Virgen María.

Al aproximarme al tema he encontrado tal cantidad de dificultades prácticas, teóricas y metodológicas que, en realidad, sólo me es posible apuntar un camino para ulteriores investigaciones.

En efecto, es abundante la bibliografía sobre la piedad mariana y sus manifestaciones en América Latina. Pero desconozco estudios sobre la teología autóctona subyacente a dicha piedad, quizás porque nunca se ha considerado al pueblo como teólogo o autor original de teología.

Queda abierta la pregunta de qué entendemos por teología del catolicismo popular, y de qué métodos podemos disponer para determinar sus afirmaciones y su sistema, dado que no se trata de una teología científicamente elaborada en tratados.

El problema se hace más complejo cuando advertimos que la religiosidad popular se origina en una relación vital entre el dato revelado y la cultura popular, y en América Latina nos encontramos ante un mosaico cultural, donde hallamos culturas tan diferentes como la azteca, la maya, la incaica, la guaraní, la afroamericana, para sólo recordar las más conocidas y sobresalientes.

Por otra parte, la misma expresión de "la Virgen María", es de una gran complejidad. Lo que nos hace preguntarnos a qué Virgen María se refiere nuestro pueblo cuando la venera y la piensa en el misterio de su fe.

Para proceder con un cierto orden, expondré, en primer lugar, lo que entiendo por teología de la religiosidad popular y la metodología para llegar a su descubrimiento, y brevemente la complejidad que se encierra bajo el nombre de la Virgen María. Posteriormente procuraré desarrollar el proceso de incorporación de María en la historia y en la cultura de América Latina, para desembocar en un primer intento de síntesis de la teología mariana popular. Por último, someteré a crítica y discernimiento dicha mariología, apuntando algunas posibilidades de una ulterior evangelización de la misma.

I. Teología de la Religiosidad Popular

Propongo tres preguntas iniciales a las que voy intentar responder brevemente: ¿Qué es teología y hasta qué punto podemos hablar de una verdadera teología popular? ¿Cómo se genera y cristaliza la teología popular? ¿Qué caminos tenemos para poder llegar a la formulación de una teología popular y a su descubrimiento?

1. *De la Teología a la Teología de la Religiosidad Popular*

La célebre definición anselmiana presenta a la teología como "fides quaerens intellectum".

La definición supone que la revelación se incorpora al hombre mediante la fe, constituyéndolo en creyente, pero al mismo tiempo quedando la misma fe y el dato revelado sometidos al dinamismo trascendental de la racionalidad y de la inteligibilidad característico del ser humano. El hombre no sólo acepta la fe, sino que por su misma manera de ser, humaniza la fe, es decir, intenta expresarla como razonable e inteligible, estableciendo sus fundamentos, buscando su significado y organizándola de una forma coherente en sistema. Desde este punto de vista podemos afirmar que todo creyente por el hecho de ser hombre, es simultáneamente teólogo.

Pero, en el fenómeno teológico se pueden distinguir, lo mismo que en los fenómenos no teológicos, dos fases: una precientífica e irrefleja —pero no por ello, menos razonable e inteligible—, y otra de articulación refleja y científica.

La teología científica, en sus diversos aspectos, es un momento segundo de la precientífica, y tiene, entre otras, una función crítica sobre ella. Son los teólogos profesionales sus elaboradores más caracterizados.

Pero anteriormente a la teología científica, y simultáneamente conviviendo con ella, se encuentra la teología precientífica³. En efecto, no podemos olvidar el aspecto de totalidad y existencialidad que caracterizan al acto de fe, que compromete al hombre entero, quien dinámicamente se encuentra siempre abocado a comprender y coordinar sus conocimientos. La actividad y la vida humanas sólo son posibles en un contexto sistemático y vital, aunque el sistema sea irreflejo y consiguientemente, precientífico. Este hecho nos pone en la perspectiva de la que denominaría teología popular del pueblo creyente, teología que apoya y sustenta a la religiosidad popular, y que se transparenta a través de ella.

En realidad, esta teología popular se articula y organiza a dos niveles diferentes. Uno es a un nivel estrictamente teológico, es decir, con relación a los datos revelados y religiosos, que constituyen al hombre como ser-creyente y como ser-religioso.

Pero, no podemos olvidar que la fe y, consiguientemente, el correspondiente sistema teológico no se incorporan a un hombre exclusivamente creyente y religioso, sino que es además histórico, social y cultural, con

³ Normalmente el término "teología" se reserva para la denominada teología científica. Creo que, sin embargo, es legítimo aplicarlo también a lo que otros denominarían como "cultura teológica popular", teniendo en cuenta que la cultura, incluso popular, es por su misma naturaleza también sistemática, significativa y fundada, aunque lo sea de una forma precientífica, espontánea e irrefleja, por lo que no se le puede denominar científica.

sus correspondientes sistemas subyacentes. Por ese motivo, el sistema teológico se incorpora estructuralmente al macrosistema en el que se organiza vital, inteligible y armónicamente el devenir de una persona, de un grupo, de una comunidad o de un pueblo. La incorporación *estructural* implica no sólo una correlación sino también una compenetración significativa entre los diferentes sistemas —teológico, social, cultural etc.—, que integral y unitariamente se unifican en el hombre racional e inteligible, que de esa manera logra superar la esquizofrenia.

Por ese motivo los sistemas teológicos populares o precientíficos son muy complejos, diversos entre sí, y siempre necesitan una revisión crítica que posibilite una más profunda evangelización del propio sistema.

La complejidad de estos sistemas se origina porque el dato de la revelación en la fe tiende a explicarse y sistematizarse espontáneamente —no refleja y críticamente—, en el interior y en la globalidad del macrosistema estructural en el que vive el creyente.

Son muy diversos entre sí porque también los son los macrosistemas en los que queda sembrada la fe. Es interesante el advertir el condicionamiento que estos diversos sistemas teológicos precientíficos ejercen incluso sobre el desarrollo de la misma teología científica, cuando ésta deja de ser meramente positiva y se transforma en especulativa, como puede advertirse en las marcadas diferencias de las teologías de las Iglesias Orientales y de las Occidentales.

Por último, los sistemas teológicos populares exigen una revisión crítica continua. En efecto, la formación de dichos sistemas se origina por una relación dinámica entre la fe y el macrosistema, al que simplificada-mente vamos a calificar de "cultural". La fe se orienta a evangelizar a la cultura correspondiente, pero la cultura, a su vez, tiende a inculturar a la fe. Los resultados históricos de esta mutua influencia son muy variables. Las deficiencias en la vida y en las expresiones religiosas colectivas son, en muchas ocasiones, expresión de las contradicciones que subyacen al sistema teológico y al macrosistema popular. Los estudios presentados por Oronzo Giordano sobre la religiosidad popular en la alta edad media, son un testimonio manifiesto de lo que estamos afirmando, y de la dificultad que supone el paso del sincretismo a la síntesis⁹. Una de las funciones del Magisterio, de la pastoral y de la teología científica es el descubrimiento de las contradicciones existentes en los sistemas teológicos populares y la orientación necesaria para que la fe, sin renunciar a su exigida inculturación, mantenga incontaminada su originalidad y su fuerza.

Ahora bien, la actitud crítica frente a los sistemas teológicos populares no puede quedar basada sobre los prejuicios del infantilismo, de la incultura

⁹ ORONZO, Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid 1983; CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978.

y de la ignorancia del pueblo. En efecto, la misma historia de la Iglesia ha mostrado en muchas ocasiones la solidez de la fe popular, e incluso su capacidad de salvaguarda de la ortodoxia, como sucedió en el caso del arrianismo.

Establecidos el hecho y la legitimidad de la teología popular, es evidente que dicha teología se desarrolla sobre cada uno de los datos de la revelación y, consiguientemente, podemos preguntarnos cuál es la teología de nuestro pueblo sobre la Virgen María.

2. Génesis de la teología popular

Pero, para poder responder a esta pregunta me parece necesario presentar primero el proceso genético de la que hemos denominado teología popular o cultura teológica popular —en el sentido fuerte de cultura—, como instrumento para establecer una metodología que nos permita el acercamiento a la teología mariana popular.

A mi juicio, la cultura teológica popular es el resultado de un proceso de asimilación de la fe por una persona o por una colectividad, en el que podemos distinguir dos momentos o dos niveles: uno histórico y otro socio-cultural.

En efecto, si la teología es "*fides quaerens intellectum*", la teología no es pensable sin la asimilación previa de la revelación a través de la fe, mediante la cual el hombre se constituye en creyente y, en nuestro caso, en cristiano.

El núcleo de esta fe es la aparición, mediante la evangelización, de Jesucristo muerto y resucitado, como Salvador del mundo (Jn 4,42) y de cada persona concreta (Lc 1,47), de tal manera que "la salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debemos invocar para salvarnos" (Hch 4,12).

Jesucristo, como revelación de Dios, no es sólo la Cabeza de la Iglesia, sino también el sacramento de un amplio mundo invisible —el del Dios Trino, de la Virgen, de los Santos etc.—, que también se realiza y significa por la fe bajo la nota esencial y característica de la salvación, constituyéndose para el hombre en un universo invisible solidario, comunitario y soteriológico.

La asimilación de este universo soteriológico se realiza inicialmente en un determinado momento histórico, que adquiere en la persona características de acontecimientos con el advenimiento de la fe.

Lo característico de la fe cristiana es que manifiesta a Dios —y, consiguientemente a todo el universo invisible en comunión con Dios—, en Cristo como "mi Salvador".

La actitud salvífica de Dios, manifestada en la fe, no es abstracta ni

mítica, sino histórico-trascendente. Por eso, en unas ocasiones descubre y siempre profundiza la conciencia histórica del creyente de las opresiones internas y externas que padece y tienden a aniquilarlo. Incluso desarrolla una conciencia crítica manifestando que dichas opresiones no tienen su origen en un inevitable fatalismo —postura maniquea—, sino en causas concretas ligadas a la ignorancia o a la libertad, pero todas ellas articuladas en el universo del pecado.

Por ese motivo, es decir, por manifestarse la salvación de Dios en el contexto de una conciencia histórica situada, siendo siempre universal y la misma la salvación de Dios, existencialmente adquiere características distintas de tal manera que una es la salvación ofrecida a Saulo perseguidor de los cristianos, otra la manifestada al atemorizado Pedro, y otra es la aparición salvífica para Esteban el protomártir.

Pero, en todos los casos, de tal manera el Dios Salvador se interioriza en el nuevo creyente que se constituye en "*mi Salvador*". Juzgo de extraordinaria importancia el análisis de esta dimensión posesiva, ya que ella determina de una manera trascendente el momento histórico de la asimilación de la fe por parte del creyente.

En efecto, el acto de fe, sin negar la dimensión universal de la salvación de Dios, establece una relación personal entre el creyente y Dios, por la cual Dios aparece no sólo como el Salvador, sino, más en concreto, como *su* Salvador. Esto significa que Dios se percibe como poniéndose de parte del creyente frente al tentador y opresivo universo del pecado, ofreciéndole su auxilio —"el auxilio me viene del Señor" (Sal 120,2)—, su ayuda, su solidaridad —"Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Lv 26,12).

Pero, cuando esta expresión se analiza a la luz del Magnificat, "mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador" (Lc 1,47), la expresión adquiere profundidades y novedades insospechadas. Dios-Salvador es lo que se expresa en el nombre de Jesús. El Dios Salvador que aparece en la nueva fe cristiana de María, y en el que ella se alegra con esperanza, es Jesús, que es al mismo tiempo su Dios y su Hijo, es decir, el Dios Salvador filialmente incorporado en su familia. Por ese motivo, si, por una parte, María ha recibido la palabra trascendente y salvífica de Dios, por otra parte, María también lo engendra dándole carne, situándolo en una historia y en una cultura concretas, de tal manera que lo podrán llamar nazareno, galileo y hebreo con toda razón. Se establece de esta manera en la fe nueva de María, en su fe novedosamente cristiana, la legítima tensión entre una soteriología universal y simultáneamente regional y familiar, lo que le permite afirmar, dentro de unas coordenadas bien establecidas y determinadas, que "auxilia a Israel su siervo, acordándose, como lo había prometido a nuestros padres, de la misericordia en favor de Abraham y de su descendencia por siempre" (Lc 1,54-55).

Las características tensionales de esta fe cristiana vuelven a aparecer en Pablo, el que afirmó que "es Cristo el que vive en mí" (Gá 2,20). En efecto, el mismo que afirma que "ya no hay más judío ni griego, siervo ni libre, varón ni mujer, dado que vosotros hacéis todos uno con Cristo Jesús" (Gá 3,28), es el mismo que manifiesta que se hizo judío con los judíos y no-judío con los no-judíos para ganarlos a todos a Cristo (1Co 9,19-23).

Podemos concluir afirmando que cuando el verdadero acto de fe cristiano prende en una persona y, especialmente en un pueblo, hace que dicho pueblo no sólo celebre la salvación universal de Dios, sino que, al mismo tiempo, engendra al Dios Salvador, a Jesús —y a su invisible universo soteriológico—, en su historia, en su sociedad y en su cultura, reconociéndolo como miembro privilegiado de su familia, pudiendo afirmar con originalidad cristiana que el pueblo se regocija "en Jesús mi Salvador". Desde esta perspectiva podemos afirmar que la fe cristiana reconociendo la igualdad y la fraternidad de todos los hombres en Cristo, sin embargo, es simultáneamente descolonizadora, reafirmando de la autoctonía, y promotora de evangélicas liberaciones históricas y regionales en el horizonte de la liberación integral, universal y trascendente anunciada por las buenas noticias de Cristo. Este hecho se manifiesta especialmente en los fenómenos de la religiosidad popular, aunque con las limitaciones que posteriormente observaremos.

La palabra de Dios y, por tanto, el dato revelado, mientras no es aceptado por la fe, es observado desde fuera o con indiferencia escéptica (Hch 17,16-33), o con incompreensión y rechazo agresivo (Hch 6,8-8,1). Pero una vez que es acogido por la fe en el pueblo —momento de asimilación histórica—, inmediatamente entra en simbiosis con el universo histórico-socio-cultural del mismo pueblo, iniciándose la etapa de asimilación histórico-socio-cultural, lo que origina una religiosidad o catolicismo popular, como en nuestro caso latinoamericano, en el que subyace una autóctona y popular teología o "cultura teológica". Es el momento en el que el nuevo Jesús autóctono —siendo siempre el mismo—, comienza a generarse como hijo salvador de la nueva porción del Pueblo de Dios.

El desencadenamiento del proceso es natural y lógico si se tienen en cuenta dos aspectos: que Jesús aparece por la fe como Salvador del pueblo, y que el pueblo espontáneamente no tiene otra posibilidad de visualizarlo y expresarlo que desde su propio a priori histórico-socio-cultural.

El fenómeno sería totalmente distinto, si la figura de Jesús y de su universo invisible, dentro de un marcado enotéismo, surgiera castrensemente como el Conquistador, el Vencedor, etc. En ese caso, por hipótesis, no ha surgido la fe cristiana, aunque puede aparentarse enmascarando

otra fe totalmente distinta con signos cristianos. Es el hecho que aparece en ciertas comunidades afroamericanas¹⁰.

Cuando la asimilación de la fe es auténtica, inmediatamente se produce una traducción de la palabra evangelizadora al idioma del nuevo creyente. Pero, prescindiendo de los problemas que implica toda traducción, en este caso se trata de una nueva y original forma de expresar y proclamar la salvación de Dios. Así constataba Garcilaso que los indios "no contentos con oír a los sacerdotes los nombres y renombres que a la Virgen dan en la lengua latina y en la castellana, han procurado traducirlo en su lengua general, y añadir los que han podido por hablarle y llamarle en la propia... dicenla *Mamanchic* que es Señora y Madre nuestra; *Coya*, Reina; *Nustá*, princesa de sangre real; *Zapay*, única; *Yurac Amancay*, Azucena blanca; *Chasca*, Lucero del alba; *Citoccoyllor*, Estrella resplandeciente; *Huarcapaña*, Sin mancilla; *Huc hanac*, sin pecado; *Mana Chancasca*, No tocada, que es lo mismo que *inviolata*; *Tazque*, Virgen pura; *Diospa Maman*, Madre de Dios. También dicen *Pachacamacpá Maman* que es Madre del Hacedor y sustentador del Universo. Dicen *Huac Chucuyac* que es amadora y bienhechora de pobres"¹¹.

Ya es interesante el advertir la propia observación de Garcilaso al indicar que con relación al dato revelado, en este caso de María, los indios no sólo han traducido las expresiones oídas a su propia lengua, sino que además han procurado "añadir los que han podido por hablarle y llamarle en la propia".

Pero, incluso el problema de la traducción es mucho más hondo de lo que podía sospechar el propio Garcilaso. En efecto, no podemos olvidar que una lengua es la expresión oral de una determinada cultura inscrita en las coordenadas de una ecología, de una sociedad y de una historia. En la lengua se refleja la cultura situada de un pueblo, y en ella misteriosamente se conserva hasta la más remota memoria de dicha cultura y de dicho pueblo. Cada una de sus palabras es un elemento de la propia estructura lingüística, que a su vez es otro elemento de la estructura global cultural a la que pertenece. Por ese motivo, la lengua es principio de identificación y de diferenciación de un pueblo, de tal manera que si mediante la "traducción" permite los fenómenos de comunión con otros pueblos, sin embargo, se resiste a los fenómenos de homogenización y de uniformismo mediante su específica caracterización estructural y significativa que suele denominarse el "genio de la lengua".

¹⁰ KLOPPENBURG, Boaventura, "Los afro-brasileños y la umbanda", y ALMEIDA CINTRA, Raimundo, "Cultos afro-brasileños", en AA. VV., *Los grupos afroamericanos. Aproximaciones y pastora*, Bogotá 1980, pp. 178-212. Véase también SUSNIK, Branislava, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, Asunción 1982, pp. 181-196.

¹¹ GARCILASO, *Comentarios Reales*. 2ª p., L, I, Cap. XXV, citado por VARGAS UGARTE, o.c. pp. 55-56.

Cuando un pueblo, ante un nuevo hecho cultural —y en nuestro caso, ante el hecho de la fe—, lo asimila y “traduce”, lo que hace es incorporarlo a su propia cultura situada, ubicándolo en un nuevo sistema de relaciones y cargándolo con significaciones autóctonas. La traducción no es ni neutra ni homogénea. Es la expresión lingüística del mismo hecho pero desde una nueva perspectiva y desde un nuevo horizonte.

Baste a manera de ejemplo, un caso típico del mundo guaraní: la referencia a la cruz. Para el misionero que llegaba al mundo guaraní, su concepción teológica de la cruz estaba profundamente ligada a una cultura occidental, en la que la cruz había sido el suplicio de los esclavos y derrotados. La cruz-suplicio se había transformado por Cristo en fuente de vida. El desconcierto de los misioneros, como testimonia el P. Ruiz de Montoya, era el respeto con que dicho signo era acogido por los nativos, tanto que lo atribuyeron a una antigua predicación de Santo Tomás en América, que había dejado plantada una milagrosa cruz en Carabuco¹². Lo que desconocían los misioneros es que la cruz, es decir, el “Yvyrá joazá” —que posteriormente se españolizará en “kurusú”—, era de larga ascendencia en la mitología guaraní. Así, al comienzo del Mito de los Gemelos, se dice de Nanderuvusú —el padre primigenio—, que “El trajo la eterna cruz de madera, la colocó en dirección Este, pisó encima y ya comenzó a hacer la tierra. La cruz eterna de madera quedaba hasta el día de hoy como soporte de la tierra. En cuanto El retire el soporte de la tierra, la tierra caerá”¹³. De esa manera, en el mundo guaraní la cruz aparecía como el sostén de la tierra creada por Nanderuvusú. Es natural que esta nueva significación de la cruz quedara opacada para el misionero, pero no para el hombre guaraní, que encajaba una nueva realidad —la cruz de Cristo—, en una antigua y sagrada palabra cargada de profundas resonancias mitológicas. Se estaba iniciando, de esta manera, una nueva teología “cristiano-guaraní” sobre el misterio de la cruz, teología popular ya que pasaba desapercibida para los propios nuevos responsables de la comunidad cristiana, los misioneros extranjeros.

Pero, una lengua, como ya hemos apuntado anteriormente, no es más que el reflejo oral de una cultura situada en las coordenadas de una ecología, de una sociedad y de una historia. Consiguientemente, todo nuevo dato asimilado lingüísticamente por el pueblo, ha de quedar visualizado y encajado en el universo ecológico, histórico, social y cultural en el que vive el pueblo. Así hay que tener en cuenta todos sus factores culturales —sentido del trabajo y de la economía, de la familia, de la mujer, incluso del panteón primigenio—, para poder acercarse al nuevo sistema teológico precientífico que el pueblo elabora espontáneamente, y que se manifestará

¹²RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Uruguay y Tape*, Bilbao 1892, p. 110.

¹³NIMUENDAJU-UNKEL, Curt, *Los mitos de la creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokwa-guaraní*, Lima 1978, pp. 155 y 179.

articuladamente en sus expresiones y manifestaciones religiosas, y en las formulaciones de la denominada sabiduría popular¹⁴.

3. *Método de investigación de la Teología Popular*

Establecida sumariamente la génesis de la religiosidad popular y de su teología subyacente, cabe preguntarse sobre el método a seguir para su determinación, bien a nivel de sistema global, bien parcial, como es en nuestro caso en el que deseamos un acercamiento a la teología mariana popular de América Latina.

Creo que los pasos a seguir son paralelos a los del proceso genético.

Primero, habría que establecer las características de la evangelización y devoción marianas realizadas inicialmente ante el pueblo que se pretendía evangelizar.

Segundo, determinar las características del momento histórico e incluso de la localización en el que se produce la aceptación de la fe cristiana.

Tercero, realizar un análisis fenomenológico y estructural de la religiosidad o piedad popular, estableciendo las conclusiones teológicas que de ella se deriva.

Cuarto, establecer la relación entre dichas conclusiones y los factores de la cultura autóctona en la que se encuentran encuadrados.

A partir de dicho proceso se puede llegar a una primera configuración de la teología popular subyacente, para proceder posteriormente a un oportuno discernimiento.

II. *¿Quién es la Virgen María?*

Establecida la existencia de la "teología popular" —subyacente espontánea e irreflejamente al catolicismo popular y a la religiosidad o piedad popular—, antes de intentar diseñar la teología mariana precientífica del catolicismo popular latinoamericano, es necesario caer en la cuenta de la complejidad que encierra el término tan sencillo "la Virgen María", para podernos preguntar posteriormente a qué María se refiere nuestro pueblo cuando le expresa su devoción y su fe.

Podemos distinguir cuatro aspectos en la "Virgen María": la María de la historia, la María de la fe pascual neotestamentaria, la María de la Iglesia magisterial y científica —definida por actos del magisterio, y reflexionada por los teólogos—, y la María de la piedad de la Iglesia y

¹⁴ MONTECINO AGUIRRE, Sonia, "Mulher mapuche e cristianismo: Relaboração religiosa e resistência étnica", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latinoamericana*, Sao Paulo 1984, pp. 186-199. Se trata de un estudio muy sugerente dentro de la línea apuntada.

dé las Iglesias Particulares, que se abre en un inmenso abanico de denominaciones e historias diversificadas en casi todos los lugares del mundo.

1. *La María de la Historia*

María queda incorporada a la fe de la Iglesia por un hecho histórico sencillo y fundamental por ser la madre de Jesús, la madre del Jesús de la historia, como se dice actualmente en las nuevas reflexiones exegéticas, hermenéuticas y teológicas. A ella alude S. Pablo en un conocido e importante texto (Gá 4,4), aunque curiosamente sin designarla por su nombre, a pesar de que parece conocer por sus nombres a la familia y a los "hermanos de Jesús" (1 Co 9,5; Gá 1,19).

Los datos consignados en los Evangelios y en las Actas de los Apóstoles son elementales y coherentes con el conjunto de la vida de Jesús.

Es una mujer israelita, domiciliada en Nazareth y casada con un hombre llamado José (Mc 6,1-4; Lc 4,16.22). Se habla de sus parientes, en repetidas ocasiones, se la reconoce como la madre de Jesús, pero llamativamente se subraya que José no era el padre natural de Jesús, no obstante las suspicacias sociales que podían suscitarse ante esta afirmación (Mt 1,18-19).

El sector social al que pertenecía queda bien definido tanto por el lugar ordinario de su residencia —Nazareth—, como por el oficio del propio Jesús —téktōn—, lo que en su día les hará decir a los vecinos del pueblo: "¿Qué saber le han enseñado a éste, para que tales milagros le salgan de las manos?" (Mc 6,2). María era una mujer de muy modesta condición, perteneciente al ambiente popular de su época.

Dentro de esa modestia social, aparece encuadrada tanto en el sistema político como en el socio-cultural de los tiempos de Jesús. Así se muestra cumpliendo las leyes imperiales (Lc 2,1-5), y, como buena israelita se desposa (Lc 1,27; Mt 1,18), circuncida al niño al octavo día (Lc 2,21), lo presenta en el templo con la oblación de los pobres (Lc 2,22-24), peregrina con su familia a Jerusalén con ocasión de las fiestas de la Pascua (Lc 2,41).

En el Evangelio se transparenta un cierto desconcierto de la María histórica frente a su hijo. Es un desconcierto que parece haberse iniciado en la misma infancia, dado que, como atestigua Lucas, los padres "no comprendieron lo que quería decir (Jesús) (...). Su madre conservaba en su interior el recuerdo de todo aquello" (Lc 2,50-52). Durante los años de la vida pública, María se encontraba en medio de una familia, la familia de Jesús, que no entendía el nuevo camino emprendido por él, tanto que intentaban los parientes echarle mano "porque decían que no estaba en sus cabales" (Mc 3,20-21.31-35; Jn 7,3-5). María aparece silenciosa, acompañando a los parientes en la búsqueda de Jesús.

El Evangelio de Juan ha dejado el testimonio de que María, la madre de Jesús, acompañó a su hijo en su agonía y en su muerte al pie de la cruz (Jn 19,25).

Un último recuerdo de la María histórica ha quedado recogido en las Actas de los Apóstoles: la convivencia de María con los discípulos de Jesús, inmediatamente después de su muerte, "todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes" (Hch 1,14). Ahí terminan los datos biográficos de María, de la María histórica. Datos sencillos, sobrios, coherentes, alejados de toda insinceridad.

2. *La María de la fe pascual del Nuevo Testamento*

Los modestos datos de la María de la historia aparecen incrustados en la María de la fe que nos presentan los documentos del Nuevo Testamento y, de una manera especial, los Evangelios. La María de la fe es otra dimensión de María, la de mayor trascendencia. Y la María de la fe del Nuevo Testamento se constituye en norma fundamental de referencia de toda la Mariología.

De hecho, el interés por María se origina con ocasión del acontecimiento de la resurrección del Señor, dada la relación de maternidad entre María y Jesús. La madre del Jesús de Nazareth aparece también como la madre del Cristo Resucitado, quedando incorporada a un universo nuevo de fe, de realidad y de significaciones, lo que permite una nueva comprensión de la persona, de la maternidad y de la historia de María.

La María de la fe, y la teología neotestamentaria de la María de la fe, no originan una región autónoma mariana en las comunidades neotestamentarias. Forma parte de una globalidad, cuyo centro indiscutible es Jesucristo, aunque se encuentra conectada con El por un nexo privilegiado y único: el de la maternidad y filiación. Por ese motivo, es evidente, que la nueva comprensión de María se realiza desde la perspectiva del Resucitado, de tal manera que el Cristo de la fe penetra vitalmente la realidad de su madre, la llena de significación "Pascual", originando el nacimiento de la María de la fe.

El fulcro sobre el que gravita la María de la fe es, a mi juicio, la nueva comprensión de la maternidad y del parentesco desde el Cristo Resucitado. Sin negar evidentemente la dimensión biológica y humana que supone la maternidad, sin embargo, la maternidad queda constituida esencialmente con relación al Cristo en oír y amar la palabra de Dios (Lc 11,28), y en cumplir la voluntad de Dios (Mc 3,35). De esta manera, la fe en el Cristo resucitado hace descubrir a la comunidad neotestamentaria en la madre de Jesús a la creyente María, pero no con una fe yuxtapuesta a su maternidad humana, sino invadiéndola en su raíz más profunda, llenándola de un nuevo significado, constituyéndola en la madre del Cristo

en su más pleno sentido. Aquí creo que nos encontramos con la clave para la interpretación de la María que aparece en los capítulos de Mateo (caps. 1-2) y Lucas (caps. 1-2) referentes a la infancia del Señor, y en los teológicos de Juan referentes a las bodas de Caná (2,1-11), y a la escena de María al pie de la cruz (19,25-27).

Tres pasajes merecen una mención especial: el de la Anunciación (Lc 1,26-38), el del Magnificat (Lc 1,46-55), y el de la cruz (Jn 19,26-27).

En el pasaje de la Anunciación, María se muestra como la creyente que acepta ser madre del Cristo, incluso por los sorprendentes caminos de la concepción virginal. Es la mujer elegida por Dios para una especialísima misión, como los antiguos profetas, misión que consciente, libre y fiducialmente acepta.

En el Magnificat se descubre toda la interioridad de María. Su maternidad mesiánica se traduce en una conciencia de ser especialmente salvada y liberada por Dios en su humillación, constituyéndose en la primera evangelizadora —no sólo en sentido cronológico, sino marcadamente cualitativo— de la liberación de Dios por Cristo de los humildes y de los hambrientos.

En la escena de la cruz, su maternidad personal del Cristo se introduce en la nueva casa fundada por su Hijo, la Iglesia, quedando aposentada en ella como Madre de la nueva familia, significada por Juan, que comienza a descubrirla como a su Madre: Madre de Jesús y Madre de los fieles en la casa de su hijo por ser la Madre del Cristo.

Es interesante el advertir que en ninguno de los tres pasajes se deforma la realidad histórica de María: doncella modesta de Nazareth en la Anunciación; prima visitando a su pariente Isabel en el Magnificat; y madre impotente del ajusticiado junto a la cruz. En la modestia de esa vida histórica se abre la María de la fe, la Madre del Cristo Resucitado.

Pero si la fe pascual de la primitiva Iglesia en todo momento sigue afirmando la modestia histórica de la María de la historia, al mismo tiempo asocia a la María Pascual al nuevo ámbito del Cristo Resucitado, Glorioso y Victorioso, que intercede por nosotros delante del Padre. Y la asocia de una manera exclusiva y justificada como Madre Pascual, con expresiones muy significativas tanto en la narración de la Anunciación, como en las bodas de Caná y en la escena del Calvario.

Aquí encontramos los fundamentos del posterior desarrollo de la fe mariana de la Iglesia.

3. *La María de la Iglesia Magisterial y Teológica*

Las afirmaciones sobre la María Pascual en el Nuevo Testamento se despliegan paulatinamente en amplitud y hondura en la fe católica de la

Iglesia, originando los dogmas marianos que profundizan la Maternidad Pascual de María, y colaboran incluso en la comprensión del ser y del poder del Cristo Salvador Resucitado, ya que maternidad pascual es la plenitud de la fe y de la salvación, dado el nuevo concepto de maternidad inaugurado por Cristo en la comunidad neotestamentaria.

Así la maternidad de Jesús y la maternidad de Cristo llega a la cumbre de su comprensión cuando en el Concilio de Efeso (a. 431) se define a María, contra el reduccionismo nestoriano, como *Madre de Dios*, dejando definitivamente establecida en la fe de la Iglesia la unicidad de la persona divina de Cristo y la realidad de su ser histórico y humano contra todo tipo de docetismo ahistórico.

Desde los mismos testimonios neotestamentarios la maternidad pascual de María aparece vinculada con su virginidad, que desde el siglo IV en la confesión de fe de Epifanio se cualifica expresamente a María como la Siempre-Virgen (Dz 13), que se desdoblará desde el Sínodo de Letrán (a. 649) en los tres momentos, "antes, en y después del parto". Independientemente de la dimensión histórica de la maternidad-virginal de María, la fe de la Iglesia en dicha virginidad implica una profundización en el misterio de la maternidad fiducial y pascual de María, ya que la virginidad, en el contexto pascual en el que escribe Pablo, se define como un exclusivo preocuparse de los asuntos del Señor, para dedicarse a El en cuerpo y alma (1 Co 7,32.34). Por eso María, en la fe de la Iglesia, es la Madre-Virgen, la Siempre Virgen, o sencillamente la Virgen, en la que el sentido pascual de la virginidad se realiza por eminencia en su fe maternal.

Con lentitud de siglos se abre en la Iglesia la conciencia de la Concepción Inmaculada de María —definida por Pío IX en 1854—, y de su Asunción corporal en la gloria celeste —solemnemente declarada como dogma por Pío XII en 1950. Son dos dogmas que localizan integralmente la existencia de la Virgen-Madre en el universo pascual del Cristo Resucitado, que permitirá posteriormente a Pablo VI proclamarla como Madre de la Iglesia, incorporada, sin duda, por su Hijo en la casa exclusivamente fundada por El, pero aposentada en ella como la Madre del Cristo-Fundador y de todos los miembros de la nueva familia.

La María de la fe de la Iglesia aparece, de esta manera, como el testigo cualificado de la actividad salvífica de Cristo en el mundo, transparencia evangelizadora del rostro maternal-misericordioso de Dios —*rahamin* y *hesed*, dirá el hebreo—, tipo y modelo de la Iglesia y del cristiano, con la fuerza salvífica de quien liberado por Cristo continúa buscando con El a la oveja perdida al mismo tiempo que se preocupa eficazmente de los hambrientos, de los desnudos, de los encarcelados y de los enfermos, conforme a las exigencias del mismo Jesús expresadas en el capítulo 25 de San Mateo. Pero, en la fe de la Iglesia siempre hay una referencia fundamental a la María-Viva junto al Cristo-Vivo como miembro privilegiado y glorioso de su Cuerpo.

Las corrientes teológicas en Mariología han sido múltiples a través de la historia, pero principalmente se pueden considerar desde tres perspectivas, que modelan diversas imágenes de María.

En primer lugar, existen unas Mariologías Cristológicas y otras Eclesiológicas, según que María sea estudiada acentuando y subrayando su relación con Cristo o con la Iglesia.

En segundo lugar, aparecen las Mariologías Maximalistas y las Minimalistas. Las primeras se desarrollan bajo la fuerza del viejo adagio "*de Maria numquam satis*", mientras que las segundas, por diferentes motivos, quieren evitar la impresión de que "junto al camino, la obra y los títulos honoríficos de Jesucristo existen otro camino paralelo, otra obra y otros títulos honoríficos análogos propios de María", como decían los teólogos protestantes de la Universidad de Heidelberg en 1950, en su "*Juicio Evangélico acerca de la proclamación del dogma de la ascunción corporal de María*".

Por último, se han desarrollado la Mariología de los Privilegios y la Mariología de la Misión Servicio. La primera ha encontrado su lugar propicio en contextos de Cristiandad y en ambientes socialmente dominados por el ambiente de la aristocracia. La segunda corriente comienza a tomar su fuerza en un mundo pluralista en el que la Iglesia, subrayando su original vocación de levadura misionera, se define a sí misma como "servidora" del mundo.

4. *La María de la piedad de la Iglesia y de las Iglesias*

Si la María de la Historia es única y con reducidos años de existencia durante el siglo I, la María de la piedad de la Iglesia y de las Iglesias Particulares es múltiple y diversificada, con profundidad de siglos y con capacidad de multiplicarse novedosamente con una nueva imagen, con una nueva advocación o con una nueva devoción.

Cada María de la piedad de la Iglesia tiene su propia historia. Con frecuencia es una historia larga, compleja y que promueve una constelación específica de historias, como sucede con las advocaciones más tradicionales de Nuestra Señora del Carmen o de Nuestra Señora del Rosario, e incluso con advocaciones recientes, como son las de Lourdes y Fátima.

Cada una de estas Marías es una historia de la fe de los creyentes en María, pero al mismo tiempo, siempre se expresa como una nueva historia de la María-Viva, que vive también en la fe de su pueblo.

Es fácil ahora comprobar la complejidad que se oculta detrás de ese nombre tan sencillo: "La Virgen María". Por ese motivo queda justificada nuestra pregunta sobre cuál de las Marías es la que subyace en la teología mariana popular de América Latina. Incluso, brevemente hemos propuesto los puntos de referencia en orden a un discernimiento sobre la Virgen María de la religiosidad popular latinoamericana.

Iglesia, originando los dogmas marianos que profundizan la Maternidad Pascual de María, y colaboran incluso en la comprensión del ser y del poder del Cristo Salvador Resucitado, ya que maternidad pascual es la plenitud de la fe y de la salvación, dado el nuevo concepto de maternidad inaugurado por Cristo en la comunidad neotestamentaria.

Así la maternidad de Jesús y la maternidad de Cristo llega a la cumbre de su comprensión cuando en el Concilio de Efeso (a. 431) se define a María, contra el reduccionismo nestoriano, como *Madre de Dios*, dejando definitivamente establecida en la fe de la Iglesia la unicidad de la persona divina de Cristo y la realidad de su ser histórico y humano contra todo tipo de docetismo ahistórico.

Desde los mismos testimonios neotestamentarios la maternidad pascual de María aparece vinculada con su virginidad, que desde el siglo IV en la confesión de fe de Epifanio se cualifica expresamente a María como la Siempre-Virgen (Dz 13), que se desdoblará desde el Sínodo de Letrán (a. 649) en los tres momentos, "antes, en y después del parto". Independientemente de la dimensión histórica de la maternidad-virginal de María, la fe de la Iglesia en dicha virginidad implica una profundización en el misterio de la maternidad fiducial y pascual de María, ya que la virginidad, en el contexto pascual en el que escribe Pablo, se define como un exclusivo preocuparse de los asuntos del Señor, para dedicarse a El en cuerpo y alma (1 Co 7,32.34). Por eso María, en la fe de la Iglesia, es la Madre-Virgen, la Siempre Virgen, o sencillamente la Virgen, en la que el sentido pascual de la virginidad se realiza por eminencia en su fe maternal.

Con lentitud de siglos se abre en la Iglesia la conciencia de la Concepción Inmaculada de María —definida por Pío IX en 1854—, y de su Asunción corporal en la gloria celeste —solemnemente declarada como dogma por Pío XII en 1950. Son dos dogmas que localizan integralmente la existencia de la Virgen-Madre en el universo pascual del Cristo Resucitado, que permitirá posteriormente a Pablo VI proclamarla como Madre de la Iglesia, incorporada, sin duda, por su Hijo en la casa exclusivamente fundada por El, pero aposentada en ella como la Madre del Cristo-Fundador y de todos los miembros de la nueva familia.

La María de la fe de la Iglesia aparece, de esta manera, como el testigo cualificado de la actividad salvífica de Cristo en el mundo, transparencia evangelizadora del rostro maternal-misericordioso de Dios —*rahamin y hesed*, dirá el hebreo—, tipo y modelo de la Iglesia y del cristiano, con la fuerza salvífica de quien liberado por Cristo continúa buscando con El a la oveja perdida al mismo tiempo que se preocupa eficazmente de los hambrientos, de los desnudos, de los encarcelados y de los enfermos, conforme a las exigencias del mismo Jesús expresadas en el capítulo 25 de San Mateo. Pero, en la fe de la Iglesia siempre hay una referencia fundamental a la María-Viva junto al Cristo-Vivo como miembro privilegiado y glorioso de su Cuerpo.

Las corrientes teológicas en Mariología han sido múltiples a través de la historia, pero principalmente se pueden considerar desde tres perspectivas, que modelan diversas imágenes de María.

En primer lugar, existen unas Mariologías Cristológicas y otras Eclesiológicas, según que María sea estudiada acentuando y subrayando su relación con Cristo o con la Iglesia.

En segundo lugar, aparecen las Mariologías Maximalistas y las Minimalistas. Las primeras se desarrollan bajo la fuerza del viejo adagio "*de Maria numquam satis*", mientras que las segundas, por diferentes motivos, quieren evitar la impresión de que "junto al camino, la obra y los títulos honoríficos de Jesucristo existen otro camino paralelo, otra obra y otros títulos honoríficos análogos propios de María", como decían los teólogos protestantes de la Universidad de Heidelberg en 1950, en su "*Juicio Evangélico acerca de la proclamación del dogma de la ascensión corporal de María*".

Por último, se han desarrollado la Mariología de los Privilegios y la Mariología de la Misión Servicio. La primera ha encontrado su lugar propicio en contextos de Cristiandad y en ambientes socialmente dominados por el ambiente de la aristocracia. La segunda corriente comienza a tomar su fuerza en un mundo pluralista en el que la Iglesia, subrayando su original vocación de levadura misionera, se define a sí misma como "servidora" del mundo.

4. *La María de la piedad de la Iglesia y de las Iglesias*

Si la María de la Historia es única y con reducidos años de existencia durante el siglo I, la María de la piedad de la Iglesia y de las Iglesias Particulares es múltiple y diversificada, con profundidad de siglos y con capacidad de multiplicarse novedosamente con una nueva imagen, con una nueva advocación o con una nueva devoción.

Cada María de la piedad de la Iglesia tiene su propia historia. Con frecuencia es una historia larga, compleja y que promueve una constelación específica de historias, como sucede con las advocaciones más tradicionales de Nuestra Señora del Carmen o de Nuestra Señora del Rosario, e incluso con advocaciones recientes, como son las de Lourdes y Fátima.

Cada una de estas Marías es una historia de la fe de los creyentes en María, pero al mismo tiempo, siempre se expresa como una nueva historia de la María-Viva, que vive también en la fe de su pueblo.

Es fácil ahora comprobar la complejidad que se oculta detrás de ese nombre tan sencillo: "La Virgen María". Por ese motivo queda justificada nuestra pregunta sobre cuál de las Marías es la que subyace en la teología mariana popular de América Latina. Incluso, brevemente hemos propuesto los puntos de referencia en orden a un discernimiento sobre la Virgen María de la religiosidad popular latinoamericana.

de la época²⁶, de tal manera que Fray Antonio de Santa María, recogiendo el sentir de sus contemporáneos, podía afirmar que "nadie puede dudar que el triunfo de esta conquista se debe a la Reina de los Angeles".

Pero, si volvemos la moneda, en la fe de los conquistadores aparece María "La Conquistadora" apoyando la globalidad de su empresa y de sus acciones, lo que nos sitúa en la ambigüedad teológica subyacente a La Conquistadora, a la que todos atribuyen el triunfo, que no fue abstracto sino bien concreto.

En efecto, no podemos olvidarnos que el resultado de dicho triunfo era la nueva situación creada para el mundo indígena y que ya denunciaba enérgicamente Fray Antonio de Montesinos en su célebre sermón del cuarto domingo de Adviento de 1511²⁷.

La Conquistadora aparece como Abogada y Apoyo de tropas creyentes, pero cuya deteriorada imagen, desde el punto de vista moral, era bien conocida y denunciada por los predicadores de la época, como hoy nos lo ha dado a conocer Julio Caro Baroja²⁸.

Incluso, de una manera especial, no podemos olvidar la situación a la que quedó reducida la mujer indígena con ocasión de la conquista, e incluso la propia mujer hispana, como lo ha puesto de relieve José Oscar Beozzo²⁹.

Siguiendo la dinámica del pensamiento de Vilma Moreira da Silva, hay que recordar que en algunos sectores de Occidente se estaba dando una explotación machista del culto a la Virgen María, al reducir el modelo mariano a la "femineidad ideal", en el sentido de la exaltación de algunas de las virtudes que se dicen "propias de la mujer", como la modestia, la aceptación, pasividad, resignación, sumisión, humildad etc., reduciendo cultural y alienantemente la dimensión global del ser femenino³⁰.

Es decir, la incrustación de María como Conquistadora por la fe de los propios conquistadores, en su ambiguo —e incluso, en muchas ocasiones, negativo— contexto histórico y cultural, es lo que origina la ambigüedad de la teología mariana de La Conquistadora.

Ambigüedad de "La Conquistadora" frente al mundo amerindio

Hoy que comenzamos a acostumbrarnos a hacer la lectura de la

²⁶ VARGAS UGARTE, o.c., pp. 18-27.

²⁷ STEHLE, E., *Testigos de la fe en América Latina*, Estella 1982, p. 17.

²⁸ CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter de la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978, pp. 415-444.

²⁹ BEOZZO, José Oscar, "A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil colonial", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1984, pp. 70-93.

³⁰ MOREIRA DA SILVA, Vilma, "La mujer en la teología. Reflexión bíblico-teológica", en AA.VV., *Mujer latinoamericana. Iglesia y teología*, México 1981, pp. 155-156.- BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1981, pp. 35-46.

colonización de América no sólo desde la perspectiva de los conquistadores y vencedores —con la clásica óptica metropolitana—, sino también con los ojos de los vencidos —los amerindios y afroamericanos—, el problema de la teología mariana de “La Conquistadora” y “a la que todos atribuyen el triunfo” se hace mucho más complicado.

En efecto, Bernal Díaz del Castillo escribe con entusiasmo cómo, refiriéndose a la Virgen, “los caciques dijeron que les parecía muy bien aquella Gran Tecleciguata (...) porque a las grandes señoras en su lengua llaman tecleciguatas”³¹. Y más adelante añade que “preguntando en cierta ocasión Moctezuma a sus guerreros cómo no habían podido vencer a unos pocos castellanos, siendo ellos tantos, le respondieron que no aprovechaban sus flechas ni buen pelear, porque una Gran Tecleciguata de Castilla venía delante de ellos y les ponía temor”³². El problema era mucho más complejo. Desde la perspectiva indígena se trataba de una guerra entre pueblos y dioses y —en el contexto de mentalidades enotéistas—, como lo ha propuesto con finura Octavio Paz³³, con relación al mundo azteca.

La conciencia generalizada del mundo indígena, como hoy comienza a comprobarse incluso documentalmente, era que se encontraba ante un mundo de invasores y enemigos protegidos por dioses extraños también enemigos. Bartomeu Meliá lo ha dejado claramente expuesto con relación al mundo guaraní renuente a los pactos con los españoles con su subsecuente colonización³⁴.

En dicho contexto la Virgen “Conquistadora” debía aparecer para el agredido mundo amerindio como el símbolo y la fuerza de sus enemigos, y a la que se debía la causa de sus derrotas en una guerra evidentemente injusta.

Un dato muy significativo, desde esta perspectiva, son los acontecimientos que ocurrieron con ocasión del martirio del Beato Roque González de Santa Cruz.

La mentalidad de los indígenas aparece transparente en el discurso con el que Potirava concientiza de la nueva situación al cacique Neezú y al resto de los indígenas con ocasión de la llegada del misionero Roque González: “Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las cos-

³¹ BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, *Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, Cap. XXXVI, citado por VARGAS UGARTE, o.c., p. 13.

³² BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, o.c., cap. XCIV, citado por VARGAS UGARTE, o.c., p. 13.

³³ MUÑOZ BATISTA, Jorge, “Octavio Paz: Nuestras raíces culturales”, en AA.VV., *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá 1984, pp. 27-46.

³⁴ MELLÁ, Bartomeu, “O Guaraní reduzido”, en AA.VV., *Das reduções latino-americanas as lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, pp. 228-241. Véase también DUSSEL, Enrique “La historia de la Iglesia en América Latina”, PUEBLA 18 (1982) 165-192.

de la época²⁶, de tal manera que Fray Antonio de Santa María, recogiendo el sentir de sus contemporáneos, podía afirmar que "nadie puede dudar que el triunfo de esta conquista se debe a la Reina de los Angeles".

Pero, si volvemos la moneda, en la fe de los conquistadores aparece María "La Conquistadora" apoyando la globalidad de su empresa y de sus acciones, lo que nos sitúa en la ambigüedad teológica subyacente a La Conquistadora, a la que todos atribuyen el triunfo, que no fue abstracto sino bien concreto.

En efecto, no podemos olvidarnos que el resultado de dicho triunfo era la nueva situación creada para el mundo indígena y que ya denunciaba enérgicamente Fray Antonio de Montesinos en su célebre sermón del cuarto domingo de Adviento de 1511²⁷.

La Conquistadora aparece como Abogada y Apoyo de tropas creyentes, pero cuya deteriorada imagen, desde el punto de vista moral, era bien conocida y denunciada por los predicadores de la época, como hoy nos lo ha dado a conocer Julio Caro Baroja²⁸.

Incluso, de una manera especial, no podemos olvidar la situación a la que quedó reducida la mujer indígena con ocasión de la conquista, e incluso la propia mujer hispana, como lo ha puesto de relieve José Oscar Beozzo²⁹.

Siguiendo la dinámica del pensamiento de Vilma Moreira da Silva, hay que recordar que en algunos sectores de Occidente se estaba dando una explotación machista del culto a la Virgen María, al reducir el modelo mariano a la "femineidad ideal", en el sentido de la exaltación de algunas de las virtudes que se dicen "propias de la mujer", como la modestia, la aceptación, pasividad, resignación, sumisión, humildad etc., reduciendo cultural y alienantemente la dimensión global del ser femenino³⁰.

Es decir, la incrustación de María como Conquistadora por la fe de los propios conquistadores, en su ambiguo —e incluso, en muchas ocasiones, negativo— contexto histórico y cultural, es lo que origina la ambigüedad de la teología mariana de La Conquistadora.

Ambigüedad de "La Conquistadora" frente al mundo amerindio

Hoy que comenzamos a acostumbrarnos a hacer la lectura de la

²⁶ VARGAS UGARTE, o.c., pp. 18-27.

²⁷ STEHLE, E., *Testigos de la fe en América Latina*, Estella 1982, p. 17.

²⁸ CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter de la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978, pp. 415-444.

²⁹ BEOZZO, José Oscar, "A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil colonial", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1984, pp. 70-93.

³⁰ MOREIRA DA SILVA, Vilma, "La mujer en la teología. Reflexión bíblico-teológica", en AA.VV., *Mujer latinoamericana. Iglesia y teología*, México 1981, pp. 155-156.- BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1981, pp. 35-46.

colonización de América no sólo desde la perspectiva de los conquistadores y vencedores —con la clásica óptica metropolitana—, sino también con los ojos de los vencidos —los amerindios y afroamericanos—, el problema de la teología mariana de “La Conquistadora” y “a la que todos atribuyen el triunfo” se hace mucho más complicado.

En efecto, Bernal Díaz del Castillo escribe con entusiasmo cómo, refiriéndose a la Virgen, “los caciques dijeron que les parecía muy bien aquella Gran Tecleciguata (...) porque a las grandes señoras en su lengua llaman tecleciguatas”³¹. Y más adelante añade que “preguntando en cierta ocasión Moctezuma a sus guerreros cómo no habían podido vencer a unos pocos castellanos, siendo ellos tantos, le respondieron que no aprovechaban sus flechas ni buen pelear, porque una Gran Tecleciguata de Castilla venía delante de ellos y les ponía temor”³². El problema era mucho más complejo. Desde la perspectiva indígena se trataba de una guerra entre pueblos y dioses y —en el contexto de mentalidades enoteístas—, como lo ha propuesto con finura Octavio Paz³³, con relación al mundo azteca.

La conciencia generalizada del mundo indígena, como hoy comienza a comprobarse incluso documentalmente, era que se encontraba ante un mundo de invasores y enemigos protegidos por dioses extraños también enemigos. Bartomeu Meliá lo ha dejado claramente expuesto con relación al mundo guaraní renuente a los pactos con los españoles con su subsecuente colonización³⁴.

En dicho contexto la Virgen “Conquistadora” debía aparecer para el agredido mundo amerindio como el símbolo y la fuerza de sus enemigos, y a la que se debía la causa de sus derrotas en una guerra evidentemente injusta.

Un dato muy significativo, desde esta perspectiva, son los acontecimientos que ocurrieron con ocasión del martirio del Beato Roque González de Santa Cruz.

La mentalidad de los indígenas aparece transparente en el discurso con el que Potirava concientiza de la nueva situación al cacique Neezú y al resto de los indígenas con ocasión de la llegada del misionero Roque González: “Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las cos-

³¹ BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, *Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, Cap. XXXVI, citado por VARGAS UGARTE, o.c., p. 13.

³² BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, o.c., cap. XCIV, citado por VARGAS UGARTE, o.c., p. 13.

³³ MUÑOZ BATISTA, Jorge, “Octavio Paz: Nuestras raíces culturales”, en AA.VV., *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá 1984, pp. 27-46.

³⁴ MELIÁ, Bartomeu, “O Guaraní reduzido”, en AA.VV., *Das reduções latino-americanas as lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, pp. 228-241.- Véase también DUSSEL, Enrique “La historia de la Iglesia en América Latina”, PUEBLA 18 (1982) 165-192.

tumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? (...) ¿No temes que estos que se llaman Padres disimulen con ese título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quién son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas. ¿Quién duda que los que nos *introducen ahora deidades no conocidas*, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojarte de las mujeres de que gozas, por qué otra ganancia habían de intentar tan vergonzada presunción, sino por el deseo de la presa de lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y la que es lo principal, *¿no sientes el ultraje de tu deidad* y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de *nuestras verdaderas deidades*? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo; y si ahora no lo desvías con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones de hierro de tu propia tolerancia”³⁵. Consecuencia de este discurso fue la muerte de los mártires, al mismo tiempo que los indígenas simbólicamente destrozaron la imagen de La Conquistadora, que siempre llevaba consigo el P. Roque González, designándola con dicho nombre. Los testimonios de la época afirman que cuando los soldados acudieron a castigar a los indios, encontraron el lienzo de la Virgen, rasgado en dos partes.

Hechos similares se registraron en la muerte del P. Lizardi a manos de los chiriguanos. Como cuenta el P. Lozano, los indígenas destruyeron cuanto encontraron en la iglesia y “a una pintura de Nuestra Señora, inseparable compañera del P. Julián desde las misiones del Paraguay, la dividieron de alto a abajo”. Igualmente derribaron de su hornacina a la imagen titular, arrancándole la cabeza y las manos³⁶.

³⁵ BLANCO, José María, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús del Caaró e Ijukí*, Buenos Aires 1929, pp. 525-526.

³⁶ LOZANO, Pedro, *Relación de la vida y virtudes del Ven. Mártir P. Julián de Lizardi, de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, Madrid 1862.- Véase también MELIA, Bartomeu, “Roque González en la cultura indígena”, en AA.VV., *Roque González de Santa Cruz, Colonia y Reducciones del Paraguay de 1600*, Asunción 1975, pp. 105-129.

IV. La Incorporación de María en América Latina

Desde la perspectiva tomada, podemos afirmar que fue difícil la llegada de la Virgen a las tierras americanas. Sin embargo, como ha constatado Virgilio Elizondo, "es un hecho innegable que la devoción a María es la característica del cristianismo latinoamericano más popular, persistente y original. Ella está presente en los propios orígenes del cristianismo del Nuevo Mundo. Desde el principio, la presencia de María confirió dignidad a los esclavizados, esperanza a los explotados y motivación para todos los movimientos de liberación. Igualmente, dejando a un lado su interpretación, no se puede negar el hecho de la devoción a María"³⁷.

En realidad, no hay duda que se produce un cambio que, en el lenguaje de hoy podríamos expresarlo de María "La Conquistadora" a María "La Madre Liberadora". Más exactamente pasó a ser la Madre de los oprimidos, que no quedaron sin madre. Pero, ¿cómo se produce ese cambio? La respuesta a esta pregunta me parece de trascendental importancia para la comprensión de la teología mariana subyacente en la religiosidad popular latinoamericana, ya que siguiendo el pensamiento de Puebla, son esos momentos de cambio en los que se constituye la nueva matriz religiosa y cultural del Continente con el nuevo rostro mestizo de María. La cultura-religiosa es la memoria de un pueblo, y punto clave para su comprensión es el momento en el que se origina.

Con relación a María, quiero detenerme a analizar tres momentos que considero privilegiados en su inserción latinoamericana: Guadalupe, Copacabana y la Virgen que aparece en los momentos de liberación del Continente con relación a las metrópolis en la época de la Independencia.

La Guadalupana

Cuando en 1531, el Obispo de México, Fray Juan de Zumárraga se encamina en devota procesión desde la ciudad de México hasta el Tepeyac con la tilma del indio Juan Diego, en la que aparecía impresa la imagen de la Virgen de Guadalupe, cuentan los testigos que una apiñada muchedumbre de indios la aclaman por su Madre y que no se cansaban de repetir: "¡Noble indita, noble indita, Madre de Dios! ¡Noble indita! ¡Toda nuestra!"³⁸. No se trataba de una anécdota piadosa y pasajera. Ha sido Arnold Toynbee quien ha señalado que, a su juicio, el nacimiento de esta nueva personalidad histórica que llamamos América Latina ocurrió en Guadalupe. Es la intuición que vuelve a recoger Puebla al afirmar que "el Evangelio

³⁷ ELIZONDO, Virgilio, "María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1984, p. 22.

³⁸ VARGAS UGARTE, o.c., p. 164.

tumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? (...) ¿No temes que estos que se llaman Padres disimulen con ese título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quién son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas. ¿Quién duda que los que nos *introducen ahora deidades no conocidas*, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojarte de las mujeres de que gozas, por qué otra ganancia habían de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa de lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y la que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de *nuestras verdaderas deidades*? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo; y si ahora no lo desvías con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones de hierro de tu propia tolerancia”³⁵. Consecuencia de este discurso fue la muerte de los mártires, al mismo tiempo que los indígenas simbólicamente destruyeron la imagen de La Conquistadora, que siempre llevaba consigo el P. Roque González, designándola con dicho nombre. Los testimonios de la época afirman que cuando los soldados acudieron a castigar a los indios, encontraron el lienzo de la Virgen, rasgado en dos partes.

Hechos similares se registraron en la muerte del P. Lizardi a manos de los chiriguano. Como cuenta el P. Lozano, los indígenas destruyeron cuanto encontraron en la iglesia y “a una pintura de Nuestra Señora, inseparable compañera del P. Julián desde las misiones del Paraguay, la dividieron de alto a abajo”. Igualmente derribaron de su hornacina a la imagen titular, arrancándole la cabeza y las manos”³⁶.

³⁵ BLANCO, José María, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús del Caaró e Ijuhi*, Buenos Aires 1929, pp. 525-526.

³⁶ LOZANO, Pedro, *Relación de la vida y virtudes del Ven. Mártir P. Julián de Lizardi, de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, Madrid 1862.- Véase también MELIA, Bartomeu, “Roque González en la cultura indígena”, en AA.VV., *Roque González de Santa Cruz, Colonia y Reducciones del Paraguay de 1600*, Asunción 1975, pp. 106-129.

IV. La Incorporación de María en América Latina

Desde la perspectiva tomada, podemos afirmar que fue difícil la llegada de la Virgen a las tierras americanas. Sin embargo, como ha constatado Virgilio Elizondo, "es un hecho innegable que la devoción a María es la característica del cristianismo latinoamericano más popular, persistente y original. Ella está presente en los propios orígenes del cristianismo del Nuevo Mundo. Desde el principio, la presencia de María confirió dignidad a los esclavizados, esperanza a los explotados y motivación para todos los movimientos de liberación. Igualmente, dejando a un lado su interpretación, no se puede negar el hecho de la devoción a María"³⁷.

En realidad, no hay duda que se produce un cambio que, en el lenguaje de hoy podríamos expresarlo de María "La Conquistadora" a María "La Madre Liberadora". Más exactamente pasó a ser la Madre de los oprimidos, que no quedaron sin madre. Pero, ¿cómo se produce ese cambio? La respuesta a esta pregunta me parece de trascendental importancia para la comprensión de la teología mariana subyacente en la religiosidad popular latinoamericana, ya que siguiendo el pensamiento de Puebla, son esos momentos de cambio en los que se constituye la nueva matriz religiosa y cultural del Continente con el nuevo rostro mestizo de María. La cultura-religiosa es la memoria de un pueblo, y punto clave para su comprensión es el momento en el que se origina.

Con relación a María, quiero detenerme a analizar tres momentos que considero privilegiados en su inserción latinoamericana: Guadalupe, Copacabana y la Virgen que aparece en los momentos de liberación del Continente con relación a las metrópolis en la época de la Independencia.

La Guadalupana

Cuando en 1531, el Obispo de México, Fray Juan de Zumárraga se encamina en devota procesión desde la ciudad de México hasta el Tepeyac con la tilma del indio Juan Diego, en la que aparecía impresa la imagen de la Virgen de Guadalupe, cuentan los testigos que una apiñada muchedumbre de indios la aclaman por su Madre y que no se cansaban de repetir: "¡Noble indita, noble indita, Madre de Dios! ¡Noble indita! ¡Toda nuestra!"³⁸. No se trataba de una anécdota piadosa y pasajera. Ha sido Arnold Toynbee quien ha señalado que, a su juicio, el nacimiento de esta nueva personalidad histórica que llamamos América Latina ocurrió en Guadalupe. Es la intuición que vuelve a recoger Puebla al afirmar que "el Evangelio

³⁷ ELIZONDO, Virgilio, "María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1984, p. 22.

³⁸ VARGAS UGARTE, o.c., p. 164.

que se me levante aquí una casa, para en ella mostrar mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre". En realidad, como dice el texto del Nican Mopohua, "al llegar (el indio Juan Diego) al cerrillo llamado Tepeyacac, amanecía" (v. 8). Como se decía en el *Popol Vuh*, "cuando sólo había inmovilidad y silencio en la oscuridad y la noche... los dioses van a sacar a la luz el principio de la vida, el principio de la historia"⁴⁸.

La Virgen de Copacabana

Creo que la Virgen de Copacabana es otro momento importante de la inserción histórica de María en América Latina. En efecto, nos dice Vargas Ugarte que "todos los que se han ocupado del Santuario de Copacabana, Fray Alonso Ramos Gavilán en la *Historia* del mismo, Fray Reginaldo Lizárraga, en su *Descripción del Perú*; las *Cartas Anuas* de la Compañía de Jesús, por no citar sino documentos de la época, reconocen que la imagen labrada por Tito Yupanquí y en él venerada, fue un medio de que se valió la providencia para atraer a los indios a la fe. Por ello escogió la Virgen, como trono de sus misericordias, una región de las más pobladas del Perú y en la cual se había encastillado sólidamente la idolatría. Hasta la venida de la imagen a las riberas del lago Titicaca, se había predicado, es cierto, el evangelio a las poblaciones ribereñas, se habían establecido doctrinas, pero a juicio de los cronistas de entonces, aún persistían en ellas las prácticas idolátricas y su ingreso en la Iglesia de Cristo era, como decía el Virrey Toledo, "aparente y casi forzado"⁴⁹.

Es interesante atender a la observación que hacía el P. Antonio de Calancha, al decir, jugando con la etimología quechua, que, desde la llegada de la Virgen a aquel lugar, el santuario podía ser llamado con toda verdad Copacabana, pues "allí ven todos los fieles aquella preciosa piedra, María"⁵⁰. Modernamente Jacques Monast nos hablará de los misterios de la Virgen Kolla —representada por un simple paquete de tierra—, y de las relaciones existentes entre la Virgen María y la Pachamama⁵¹. Es tema que nos volverá a recoger Enrique Dussel con la sugerencia de "cómo los evangelizadores tomaron cultos indígenas y los transformaron, aunque en parte"⁵². Teniendo en cuenta las advertencias que hacen estos autores,

⁴⁸ SILLER, Clodomiro, *ibid.*, p. 224.- Para la interpretación de Octavio Paz al acontecimiento guadalupano, véase MUÑOZ BATISTA, Jorge, "Octavio Paz: Nuestras raíces culturales", en AA.VV., *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá 1985, pp. 58-62.- VASQUEZ, Guillermo, "El Popol-Vuh y el Génesis. Estudio comparativo", *MYSTERIUM*, 100-101 (1971) 3-26.

⁴⁹ VARGAS UGARTE, o.c., p. 56.

⁵⁰ CALANCHA, Antonio de la, y TORRES, Bernardo, *Crónicas agustinianas del Perú*, Madrid 1972, p. 115.

⁵¹ MONAST, Jacques, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie*, Ottawa 1965, pp. 51-54.

⁵² DUSSEL, E. y ESANDI, María Mercedes, *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1970, pp. 99-118.

creo que el tema es mucho más complejo y en él encontramos una de las raíces de la teología mariana popular.

La Virgen de Copacabana es una imagen labrada por las manos de un indio, Francisco Tito Yupanqui hacia los años de 1580, y que tras diversas dificultades fue recibida con toda veneración el 2 de febrero de 1583 "por un pequeño grupo de españoles y por una población entera de naturales"⁵³.

En la época precolombina ya existía un afamado santuario indígena en el lago Titicaca. Parece que el adoratorio original estaba en una isla cercana al pueblo de Copacabana y era una gran peña, de donde los indios, según la leyenda, vieron salir resplandeciente al sol tras varios días de densa oscuridad. Una vez conquistada la provincia del Collao, los Incas tomaron bajo su protección este santuario, levantaron un templo al sol junto a la piedra sagrada; en otra isla cercana edificaron un templo a la luna, construyeron palacios, moradas para los ministros de los santuarios y albergues para los peregrinos. Parece que eran muchos los peregrinos que venían a la piedra santa, a la que no podían acercarse con las conciencias manchadas y con las manos vacías.

La piedra sagrada preincaica quedó incorporada religiosamente en el complejo panteón incaico, entre cuyos dioses se encontraba la tierra misma con el nombre de Pachamama, cuyo culto era muy importante para la gran mayoría de la población que se dedicaba a la agricultura⁵⁴.

Todavía queda en la región, de difícil agricultura, la conciencia de la Pachamama. Monast nos ha dejado el testimonio del indígena que le decía: "Ni al Padre eterno y a Santiago se le hacen sacrificios de acción de gracias por la fecundidad de la tierra. A la Pachamama, sí. Porque ella es como una madre; ella alimenta a sus hijos de sus frutos, ella es fecunda, ella es buena". Y justificando sus actos religiosos y hablando con ternura de la madre tierra, otro indígena le decía: "Es a Dios a quien nosotros ofrecemos estos sacrificios, por eso no es idolatría. Nosotros le pedimos que nos perdone si nosotros hacemos sufrir a nuestra Madre trabajándola, sembrando y recogiendo". Y a una compañera de trabajo que se le derramó una bebida la consuela una india diciéndole: "No te aflijas de tu suerte, mi paqueña, es la Madre-Tierra quien lo ha querido. Ella te devolverá el doble"⁵⁵.

La Pachamama era, por tanto, el principio materno de identificación del mundo indígena, la madre telúrica, el seno maternal al que había que

⁵³ SANCHEZ ARJONA, Rodrigo, *La religiosidad popular católica de Perú*, Lima 1981, p. 117.

⁵⁴ MARZAL, Manuel, "La cristalización del sistema religioso andino", en AA.VV., *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 142-146; también MARZAL, M., "El sincretismo iberoamericano", Lima 1985, pp. 22-30, 114-129.

⁵⁵ MONAST, Jacques, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie*, Ottawa 1965, p. 52.

que se me levante aquí una casa, para en ella mostrar mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre". En realidad, como dice el texto del Nican Mopohua, "al llegar (el indio Juan Diego) al cerrillo llamado Tepeyacac, amanecía" (v. 8). Como se decía en el *Popol Vuh*, "cuando sólo había inmovilidad y silencio en la oscuridad y la noche... los dioses van a sacar a la luz el principio de la vida, el principio de la historia"⁴⁸.

La Virgen de Copacabana

Creo que la Virgen de Copacabana es otro momento importante de la inserción histórica de María en América Latina. En efecto, nos dice Vargas Ugarte que "todos los que se han ocupado del Santuario de Copacabana, Fray Alonso Ramos Gavilán en la *Historia* del mismo, Fray Reginaldo Lizárraga, en su *Descripción del Perú*; las *Cartas Anuas* de la Compañía de Jesús, por no citar sino documentos de la época, reconocen que la imagen labrada por Tito Yupanqui y en él venerada, fue un medio de que se valió la providencia para atraer a los indios a la fe. Por ello escogió la Virgen, como trono de sus misericordias, una región de las más pobladas del Perú y en la cual se había encastillado sólidamente la idolatría. Hasta la venida de la imagen a las riberas del lago Titicaca, se había predicado, es cierto, el evangelio a las poblaciones ribereñas, se habían establecido doctrinas, pero a juicio de los cronistas de entonces, aún persistían en ellas las prácticas idolátricas y su ingreso en la Iglesia de Cristo era, como decía el Virrey Toledo, "aparente y casi forzado"⁴⁹.

Es interesante atender a la observación que hacía el P. Antonio de Calancha, al decir, jugando con la etimología quechua, que, desde la llegada de la Virgen a aquel lugar, el santuario podía ser llamado con toda verdad Copacabana, pues "allí ven todos los fieles aquella preciosa piedra, María"⁵⁰. Modernamente Jacques Monast nos hablará de los misterios de la Virgen Kolla —representada por un simple paquete de tierra—, y de las relaciones existentes entre la Virgen María y la Pachamama⁵¹. Es tema que nos volverá a recoger Enrique Dussel con la sugerencia de "cómo los evangelizadores tomaron cultos indígenas y los transformaron, aunque en parte"⁵². Teniendo en cuenta las advertencias que hacen estos autores,

⁴⁸ SILLER, Clodomiro, *ibid.*, p. 224.- Para la interpretación de Octavio Paz al acontecimiento guadalupano, véase MUÑOZ BATISTA, Jorge, "Octavio Paz: Nuestras raíces culturales", en A.A.VV., *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá 1985, pp. 58-62.- VASQUEZ, Guillermo, "El Popol-Vuh y el Génesis. Estudio comparativo", *MYSTERIUM*, 100-101(1971)3-26.

⁴⁹ VARGAS UGARTE, o.c., p. 56.

⁵⁰ CALANCHA, Antonio de la, y TORRES, Bernardo, *Crónicas agustinianas del Perú*, Madrid 1972, p. 115.

⁵¹ MONAST, Jacques, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie*, Ottawa 1965, pp. 51-54.

⁵² DUSSEL, E. y ESANDI, María Mercedes, *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1970, pp. 99-118.

creo que el tema es mucho más complejo y en él encontramos una de las raíces de la teología mariana popular.

La Virgen de Copacabana es una imagen labrada por las manos de un indio, Francisco Tito Yupanqui hacia los años de 1580, y que tras diversas dificultades fue recibida con toda veneración el 2 de febrero de 1583 "por un pequeño grupo de españoles y por una población entera de naturales"⁵³.

En la época precolombina ya existía un afamado santuario indígena en el lago Titicaca. Parece que el adoratorio original estaba en una isla cercana al pueblo de Copacabana y era una gran peña, de donde los indios, según la leyenda, vieron salir resplandeciente al sol tras varios días de densa oscuridad. Una vez conquistada la provincia del Collao, los Incas tomaron bajo su protección este santuario, levantaron un templo al sol junto a la piedra sagrada; en otra isla cercana edificaron un templo a la luna, construyeron palacios, moradas para los ministros de los santuarios y albergues para los peregrinos. Parece que eran muchos los peregrinos que venían a la piedra santa, a la que no podían acercarse con las conciencias manchadas y con las manos vacías.

La piedra sagrada preincaica quedó incorporada religiosamente en el complejo panteón incaico, entre cuyos dioses se encontraba la tierra misma con el nombre de Pachamama, cuyo culto era muy importante para la gran mayoría de la población que se dedicaba a la agricultura⁵⁴.

Todavía queda en la región, de difícil agricultura, la conciencia de la Pachamama. Monast nos ha dejado el testimonio del indígena que le decía: "Ni al Padre eterno y a Santiago se le hacen sacrificios de acción de gracias por la fecundidad de la tierra. A la Pachamama, sí. Porque ella es como una madre; ella alimenta a sus hijos de sus frutos, ella es fecunda, ella es buena". Y justificando sus actos religiosos y hablando con ternura de la madre tierra, otro indígena le decía: "Es a Dios a quien nosotros ofrecemos estos sacrificios, por eso no es idolatría. Nosotros le pedimos que nos perdone si nosotros hacemos sufrir a nuestra Madre trabajándola, sembrando y recogiendo". Y a una compañera de trabajo que se le derramó una bebida la consuela una india diciéndole: "No te aflijas de tu suerte, mi paqueña, es la Madre-Tierra quien lo ha querido. Ella te devolverá el doble"⁵⁵.

La Pachamama era, por tanto, el principio materno de identificación del mundo indígena, la madre telúrica, el seno maternal al que había que

⁵³ SANCHEZ ARJONA, Rodrigo, *La religiosidad popular católica de Perú*, Lima 1981, p. 117.

⁵⁴ MARZAL, Manuel, "La cristalización del sistema religioso andino", en AA.VV., *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 142-146; también MARZAL, M., "El sincretismo iberoamericano", Lima 1985, pp. 22-30, 114-129.

⁵⁵ MONAST, Jacques, *L'univers religieux des Aymaras de Bolivie*, Ottawa 1965, p. 52.

tratar con todo cariño, y del que dependía su vida. Pachamama tenía una representación insigne en la piedra sagrada que todo lo dominaba. El tema no es desconocido, como lo ha evidenciado Mircea Eliade en sus capítulos de "La tierra, la mujer y la fecundidad" y "La agricultura y los cultos de la fertilidad"⁵⁶.

Creo que la Virgen de Copacabana se puede llamar un nuevo nacimiento original de María, dentro de este específico contexto amerindio. Los indígenas de Copacabana al encontrarse con una imagen de la Virgen María tallada por las manos de un hijo de su pueblo, establecen espontáneamente la conexión entre María y la Pachamama, encontrando en ella el inicio de su salvación.

Nos encontramos de nuevo con el principio de la maternidad como clave de la nueva teología popular mariana en América Latina. Pero, si en el mundo azteca la maternidad va a ser comprendida en clave de "nantzin", madre hogareña, en el mundo aymara e incaico se interpretará en la nueva y original dimensión de madre-telúrica. Por ese motivo, cuando la fe se hace imagen, lo mismo la verán representada a la Virgen en una estatua o cuadro, que en una piedra sencilla o en un modesto paquete de tierra. Así también se explica la aparición de la Virgen a un pastor, contada por Dussel, que se reduce al encuentro de una "piedra bonita"⁵⁷.

Es en la profundización del tema de la Pachamama y de sus relaciones con el indígena y de éste con ella, donde podemos hallar otra de las referencias de comprensión de la Virgen en nuestro Continente. Lo interesante es caer en la cuenta que continuamos moviéndonos en el área de la maternidad, tal como era comprendida por el mundo amerindio.

Madre Libertadora

La devoción a la Virgen se fue desarrollando ampliamente durante los siglos de la colonia, pero con una progresiva matización americana tanto para los criollos, como para los mestizos e indígenas. Se iba desarrollando insensiblemente la conciencia y la fe de María como Madre de América Latina.

Esta conciencia se hace plena en los rudos y difíciles años de la Independencia política de las metrópolis y el surgir de las nuevas nacionalidades.

No es el momento de desarrollar este tema, ya tratado por otros. Bástenos recordar algunos ejemplos preclaros.

El General Belgrano, después de la batalla de Tucumán, en gratitud

⁵⁶ ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974, II, pp. 11-35 y 109-141.

⁵⁷ DUSSEL, E. y ESANDI, María Mercedes, *El catolicismo popular en Argentina. Histórico*, Buenos Aires 1970, pp. 100-101.

a la Virgen de las Mercedes, la nombra Generala del Ejército, haciendo constar en el parte de combate que la victoria era debida a "Nuestra Señora de las Mercedes, bajo cuya protección nos pusimos".

El General San Martín, antes de emprender el paso de los Andes, determinó elegir como Generala de su Ejército a la Virgen del Carmen, del convento de los Franciscanos de Mendoza, y como a tal le entregó su bastón de mando, en la solemne fiesta religiosa que con este motivo ordenó se celebrara.

En la independencia de Méjico, es conocida la figura del cura Hidalgo con los primeros insurgentes marchando al Santuario de Atotonilco y tomando de la sacristía un lienzo con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que la colocó en el asta de una lanza, y la enarboló como enseña delante de su ejército. Con ella y el grito de "Viva la Virgen de Guadalupe", emprendió su marcha sobre S. Miguel el Grande, hasta entrar en triunfo en Celaya, llevando siempre consigo el cuadro de Nuestra Señora.

Bolívar en repetidas ocasiones rinde honores a la Virgen. Y cuantas veces llegaba a Chiquinquirá, uno de sus primeros actos es postrarse ante la imagen de la Virgen Nuestra Señora.

Los patriotas de Quito, antes de lanzar el primer grito de rebelión, quisieron poner su empresa bajo la protección de María. Reunidos en los salones de Manuel Cañizares, se arrodillaron todos y rezaron una Salve a la Virgen de las Mercedes a fin de que se dignase concederles el triunfo⁵⁸.

Ha nacido de esta manera, durante los años de la Independencia, la fe en María como Madre Libertadora. Un nuevo punto de referencia para comprender la mariología popular latinoamericana.

V. María Madre en la Maternidad Popular Latinoamericana

La centralidad que ocupa la Maternidad de María en los momentos históricos de la incorporación de la fe en América Latina, es un dato que pervive en la piedad popular y, consiguientemente en la teología popular de nuestros pueblos. Sin duda que a María se la reconoce y afirma como la Madre de Dios y como la Madre de Cristo. Pero en su maternidad se subraya otra dimensión: María es Mi Madre y es Nuestra Madre. Es decir, se resalta de una manera especial la relación de maternidad y filiación entre María y el pueblo latinoamericano.

Esta relación afectiva y vital es fundamental para la configuración de la teología mariana en América Latina. En efecto, la mera relación materna de la Virgen con Dios fácilmente podría derivar en una concepción mítica y utópica de dicha maternidad. Pero al establecer la relación materna

⁵⁸ Todos los datos están tomados de VARGAS UGARTE, o.c., pp. 102-115.

entre ella y nosotros, automáticamente la maternidad queda incorporada a la vivencia de la madre tenida por el "nosotros" concreto, real e histórico. Es en ese lugar privilegiado en el que va a quedar sembrada la devoción y la piedad a María y, por tanto, en el que se va a elaborar por el pueblo su propia teología de María con sus grandezas y con sus limitaciones. Siguiendo el movimiento evangélico, el pueblo admirado gritará una gran verdad: "¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!". Jesús, recogiendo con alegría el tema, lo corrige, lo profundiza, lo evangeliza diciendo: "Mejor: ¡Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!" (Lc 11,27-28).

Esto nos conduce a una aproximación a la concepción y a la vivencia de la maternidad, de la madre, en la cultura latinoamericana.

Reconozco la complejidad de tema, dada la pluriculturalidad existente en el Continente. Esta es la limitación inevitable de estas reflexiones. Pero al mismo tiempo hay ciertas dimensiones comunes que configuran en una cierta unidad al pueblo y a su cultura popular. Es en estas notas en las que me detengo y desde las que me sitúo para una comprensión de la maternidad ubicada en nuestro pueblo, suponiendo lógicamente todo tipo de posibles excepciones, como sucede en cualquier ambiente cultural, sobre todo cuando está flanqueado por la presencia de la fe cristiana.

La cultura latinoamericana, y especialmente la cultura popular, a mi juicio, está marcada en el proceso de su historia por tres factores de la mayor importancia: el machismo, la opresión y la predominante experiencia campesina. Estos tres factores se encuentran simultáneamente afectados por un radical religioso. Desde estos tres factores pretendo llegar a una comprensión de la maternidad popular, teniendo en cuenta mis observaciones e investigaciones de campo.

Machismo y maternidad

El machismo es un antivalor cultural latinoamericano, que repetidamente se va denunciando durante los últimos años.

Implica una sobrevaloración del varón en el contexto social. Específicamente supone una sobreestima simbólica de la genitalidad viril, que se traduce en una autonomía incontrolada, prepotente y dominante. Esto origina un ideal de varón, "el macho", al que se contraponen dialécticamente la mujer y, derivadamente, el homosexual. La mayor ofensa que se le podrá hacer a un varón será designarlo como afeminado o "maricón", expresión extraordinariamente compleja según el contexto en el que se haga.

Alrededor de este núcleo se constituye un "modelo" de varón que es plenamente aceptado y comprendido en su medio ambiente. He aquí algunas de sus características y manifestaciones.

"El macho" es estimado por su dureza y valentía. Se trata de una

valentía que fácilmente degenera en agresividad y violencia, a la que tiene que estar preparado en cualquier momento. Por eso, un "machete" o una pistola constituyen siempre su mejor adorno. Su fortaleza para dominar la naturaleza bruta es uno de los signos de los que más se enorgullece. La prepotencia —en guaraní se dice "mbareté"— le da el prestigio de ser temido.

Pero simultáneamente en "el macho" se desarrolla la sagacidad. Cree que para triunfar en la vida es también muy importante "ser vivo y letrado", de lo contrario sería tenido por "tonto". En la vida se llega más lejos "sabiendo caminar" que no habiendo adquirido una preparación convencional y adecuada. De ahí la importancia de tener muchos amigos y parientes poderosos.

La realeza de su autonomía la expresa en el derecho al desenfreno. Le gusta tener conversaciones "de hombres". Se gloria de poder beber y gastar lo que quiere, porque no está sometido a la pollera de su esposa. Su descontrol sexual le permite el honor de ser "mujeriego", y las mujeres tienen que comprender que los hombres "son así".

Su lugar normal no es el hogar sino fuera del hogar, entre sus amigos, en el trabajo o en la farra. Pero cuando llega al hogar se constituye en el rey, porque "en su familia se hace lo que él manda", y jamás se mezclará en actividades que "corresponden" al mundo femenino ni tendrá manifestaciones que juzgue femeninas o maternas. Por eso se mantendrá dominador y con una característica rudeza sexual, al mismo tiempo que tiene conciencia de que todo se le debe. Pero cuando lo vea necesario defenderá a los de su casa "como un macho", y de ninguna manera podrá aceptar la infidelidad de su esposa, lo que incluso lo caracteriza como celoso.

Los hijos son trabajo de la esposa. "El macho", sin embargo, tiene la preocupación de que los hijos varones lleguen a ser también "machos", y que las hijas lleguen a ser la madre ideal, que late en el fondo de su mundo cultural.

Pero al mismo tiempo, el macho es creyente. Pero sus manifestaciones piadosas son tímidas y limitadas, aunque participa en los momentos más solemnes, y gusta de llevar las andas en la procesión, y desea morir y ser enterrado como cristiano.

No es el momento para detenernos en el análisis de cómo surge este "modelo" de varón ni las razones de un proceso histórico que lo explican.

Lo que ciertamente rompe el machismo es el equilibrado y humano binomio varón-mujer. La exaltación machista del varón vacía a la mujer de sus valores, transformándola en símbolo negativo del varón y en objeto de las apetencias sexuales, prepotentes y dominantes del macho. La mujer, lo femenino es un antivalor o no-valor para el macho, pura negatividad.

Roto dicho binomio, las exigencias de equilibrio propias de toda cultura pretenden en nuestro caso salvar la dimensión femenina estableciendo un nuevo binomio original: "macho" (varón) — "mi o nuestra madre" (mujer). Así se recupera también valorativamente el binomio sociedad-hogar, binomio que incluye dos factores positivos y necesarios para el desarrollo de cualquier comunidad.

La maternidad y el hogar, en una cultura machista, es el "otro valor positivo", principalmente interpretado en la relación madre-hijos, más exactamente, "nuestra madre-mis hijos", ya que la mujer-madre fuera de las relaciones del parentesco filial puede volverse a constituir en presa y víctima de un machismo descontrolado.

"La madre", como valor positivo para los hijos, va a surgir dialécticamente como el negativo-positivo del "macho".

La madre se constituye en el símbolo del hogar, es el regazo amoroso y sufrido, en el que han de encontrarse todas las virtudes hogareñas. En ella brilla la fidelidad, la honestidad en todos sus aspectos, el ahorro, el orden, el cuidado y la atención.

Frente a la violencia machista, la madre es la que siempre termina comprendiendo y perdonando a los hijos. Si es la ayuda permanente en las necesidades ordinarias, es siempre también la última solución y esperanza en las situaciones límites, cuando para el hombre derrotado ya está todo perdido. Ella ha de ser el testimonio de la piedad religiosa. Y hay una confianza en su sabiduría porque sólo dice la palabra que conviene a sus hijos.

Simultáneamente aparece como profundamente respetable, siendo tan cercana, dado que existe una conciencia de que la maternidad surge y se desarrolla en el seno del sufrimiento: víctima del esposo o del varón que la abandonó, víctima de la sociedad machista a la que pertenece. Por eso, en el fondo, se la considera con una fortaleza-resistente mayor que la del varón que, lógicamente en un ambiente machista, aparece como misteriosa y dotada de poderes desconocidos.

Así se explica la extraordinaria autoridad de la que queda dotada la madre en una sociedad machista, tanto que adquiere características de "matriarca", decidiendo en muchos momentos con su bendición y su palabra el futuro de sus hijos, incluso cuando ya son adultos. No resulta extraño, en ciertos lugares de América Latina, oír a una persona mayor, con un dejo de sentimiento y una conciencia de limitación grave, que es "huérfano" porque su madre ya no vive en ese momento: la desaparición de la madre es la desaparición del hogar, donde la familia se sentía reunida y segura.

Por eso a la madre, con frecuencia, se la idealiza y se la idoliza, se la mima, se la festeja. Es la compensación de la mujer en una cultura

machista. De ahí la extraordinaria valoración que la mujer tiene de la fecundidad en tales ambientes, aunque a veces le cueste la vida. Ser madre es el ideal y la salvación de una existencia femenina.

Maternidad y opresión

Durante este siglo, a nivel de Iglesia, se ha concientizado la situación de opresión en la que vive nuestro Continente y, sobre todo, la opresión a la que se encuentran sometidos los sectores más populares —y al mismo tiempo más mayoritarios—, de nuestra población, hecho que se ha visualizado con la teoría de las dependencias.

Si la opresión la conjugamos con la cultura machista, tendremos que afirmar que la mujer pobre en América Latina es la más oprimida de los oprimidos, la más pobre de los pobres. En efecto, ella no sólo padece las consecuencias generales de las estructuras generadoras de injusticia, sino que además, por encontrarse en un clima machista tiene que padecer graves discriminaciones tanto en el campo jurídico, como en el laboral y educacional. Más aún, muchas veces es agredida en su salud y en su fecundidad por interesadas campañas antinatalistas. Y además continúa siendo oprimida por los propios oprimidos, cuando en éstos prevalece la mentalidad machista.

Esta situación no es nueva en América Latina y ha comenzado a ser estudiada por diferentes autores⁵⁹.

Pero nuestra pregunta es: ¿qué significa la maternidad en América Latina en una situación de opresión? Podemos desdoblar nuestra pregunta cuestionándonos: ¿Qué significa la maternidad para el opresor y el explotador? ¿Qué valoración tiene para el hijo oprimido? ¿Cómo la visualiza la propia mujer oprimida que es madre?

El tema es muy complejo y, personalmente, no conozco investigaciones realizadas en esta línea. Por ese motivo, sólo puedo apuntar intuiciones elementales con los datos y experiencias que poseo.

Si atendemos al mundo explotador, siguiendo la trayectoria de la historia, la maternidad oprimida se ha valorado de formas muy diferentes. En la época de la Colonia se advierte el interés en favor de la maternidad, dada la necesidad de brazos que pudieran atender a las minas y al campo. Actualmente, en general, más bien se advierte una actitud faraónica, como la que se describe en el libro del Exodo. La maternidad aparece como un inconveniente para la mujer que se incorpora al mundo laboral, y como una amenaza de cara al futuro. Así se han generado los movimientos y organizaciones antinatalistas, de fuerte incidencia en América

⁵⁹ AA.VV., *Mujer latinoamericana. Iglesia y Teología*, México 1981, y AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1981.

Latina. Pero en ambos casos, para el explotador la maternidad es un instrumento para sus proyectos.

La relación de maternidad-filiación entre oprimida-oprimido es sin duda, muy dolorosa y base de muchos sufrimientos, e incluso de conflictos, en muchas situaciones extremas, de los que todos somos testigos.

Pero, creo que podemos afirmar simultáneamente que también para los oprimidos la madre es su seguridad, su consuelo y su esperanza, ya que intuyen en ella una capacidad de ayuda e incluso un posible desencadenamiento de energías liberadoras insospechadas. Bajo este aspecto, hoy admiramos con profundo respeto a las Madres de la Plaza de Mayo que reclamaban a sus hijos desaparecidos durante la dictadura militar argentina. Maternidad es para el oprimido testimonio de amor y de vida, y esperanza de ayuda y de liberación.

Maternidad y cultura campesina

La cultura del mundo campesino tradicional ha solido establecer una relación entre la madre y la tierra, como ya apuntamos anteriormente al hacer referencia a la Pachamama, presente en la cultura incaica y cuya influencia llegó a amplios sectores de América Latina.

La tendencia campesina de interpretar a la tierra como madre es casi universal⁶⁰. En un himno homérico dedicado a Gaia se lee: "Cantaré la tierra, madre universal de sólidos cimientos, madre venerable que alimenta sobre su suelo a todo cuanto existe... A tí te corresponde dar la vida a los mortales y quitársela... ¡Feliz aquel a quien honras con tu benevolencia! Para él, la gleba de la vida está cargada de cosechas; en los campos prosperan sus rebaños y su casa se llena de riquezas". Y Esquilo la ensalzaba por ser la tierra la que "engendra todos los seres, los nutre y recibe luego de ellos el germen fecundo"⁶¹.

Pero la maternidad-telúrica tiene unas características muy determinadas y concretas, configurando una maternidad específica. Entre ellas sobresalen las siguientes.

En primer lugar, se trata de una maternidad-virginal, aunque en conexión con el poder de Dios. Así aparece en un viejo conjuro anglosajón contra la esterilidad de los campos, en el que se decía: "Salve, Tierra, Madre de los hombres, que seas fértil en tu enlace con el dios y te llenes de frutos como lo hace el hombre"⁶².

En segundo lugar, mediante la maternidad de la tierra se establece

⁶⁰ WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, pp. 267-296.

⁶¹ Textos citados por ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974, II, p. 83.

⁶² *ibid.*, p. 29.

una profunda solidaridad entre la tierra y el hombre. Ella es la que le ofrece todo lo que necesita para seguir viviendo, y es la que lo libera de su indigencia y de su necesidad. Por eso, se la tiene respeto y cariño. "Un profeta indio, Smoballa, de la tribu umatilla, aconsejaba a sus discípulos que no cavaran la tierra, porque es un pecado —decía— herir o cortar, desgarrar o arañar a nuestra madre común con los trabajos agrícolas"⁶³. Con una postura de agricultor, es lo mismo que afirmaba el indígena americano de Copacabana: "Es a Dios a quien nosotros ofrecemos estos sacrificios, por eso no es idolatría. Nosotros le pedimos que nos perdone si nosotros hacemos sufrir a nuestra Madre trabajándola, sembrando y recogiendo"⁶⁴.

La tercera característica de la maternidad-telúrica es que se trata de una maternidad ritual y casi-mágica. En efecto, el campesino agrícola tiene que intervenir de alguna manera en la fecundidad y generosidad de la madre-tierra. El tiene que sembrarla, cuidarla, atenderla. La generosidad de la madre-tierra, de alguna manera depende de lo que el mismo campesino le entrega con sacrificio y generosidad. Pero al mismo tiempo, la generosidad de la tierra trasciende y supera el don y el sacrificio del campesino.

Por último se trata de una maternidad cíclica, que se manifiesta en su plenitud en determinados tiempos privilegiados, tiempos en los que es posible obtener toda clase de bienes. Son momentos especialmente festivos, en los que "la gente sencilla quiere honrar a Dios, a Santa María, al patrono del pueblo: recurre a lo que sabe hacer, con arreglo a la tradición social, no a la dogmática. Bailes con raros atuendos, hogueras, enramadas, juegos, danzas"⁶⁵.

Al quedar establecida la conexión mujer-tierra por el lazo de la maternidad, si la maternidad femenina origina una comprensión específica de la tierra, las características de la maternidad telúrica inciden también en la comprensión de la maternidad de la mujer, originándose una imagen telúrica de la maternidad.

Maternidad latinoamericana

Creo que, dentro de una aproximación, la maternidad popular latinoamericana, teniendo en cuenta sus raíces hispánicas y amerindias —y en determinados casos afroamericanas—, ha de ser comprendida interiorizada en un espacio cultural triangular, cuyos horizontes quedan establecidos por el machismo, la opresión y la experiencia campesina. Cuando el pueblo dice "mi madre" o "nuestra madre" está haciendo una referencia concreta

⁶³ *ibid.*, p. 18.

⁶⁴ MONAST, Jacques, *o.c.*, p. 52.

⁶⁵ CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid 1978, p. 353.

a *esta* original maternidad que, a su vez, constituye una pieza privilegiada de la estructura cultural a la que pertenece. No se refiere, por tanto, a una maternidad abstracta, sino a una maternidad en situación y subrayadamente personal de "nosotros hijos" a "nuestra madre".

Es en esta maternidad —y no en otra—, en la que aparece por la fe la maternidad de María. De ella dice el pueblo con alegría y esperanza que es "mi madre", "nuestra madre", con toda la resonancia cultural con la que un hijo latinoamericano lo dice de su propia madre. Es el momento en el que se realiza la síntesis teológica, mediante la cual el dato revelado culturalmente se hace cercano e inteligible al creyente. Como toda síntesis teológica tiene sus posibilidades y sus limitaciones, sus aciertos y sus errores. Esto no es nada extraño porque ocurre incluso en las síntesis y sistemas teológicos estrictamente científicos y reflejos.

Sin embargo, conviene tener en cuenta que estas síntesis populares, por ser fundamentalmente vitales y experimentales, los elementos que las integran son dinámicos entre sí. Por ese motivo, el elemento revelado, debido a su energía evangelizadora, puede en un momento determinado desencadenar un proceso de evangelización de la cultura que lo acoge, purificándola y humanizándola. Pero también es posible el ocultamiento, e incluso la deformación progresiva del dato revelado por influencia de los antivalores de la cultura receptora.

Acabamos de establecer una hipótesis del centro de organización y sistematización de la teología mariana popular en América Latina: la maternidad vital e históricamente relacionada con el hijo —"Mi Madre", "Nuestra Madre"—, con las características notas de la madre latinoamericana. A continuación pretendo justificarla atendiendo a su forma de expresar a María y de relacionarse con ella. Posteriormente someteremos a análisis y discernimiento a dicha teología.

VI. La María de América Latina

Tres notas son muy características en la piedad popular mariana en los ambientes latinoamericanos: a la Virgen se la exalta hasta límites insospechados, se la humaniza y acerca a la vida del pueblo, se la concreta y localiza en imágenes y espacios determinados. Este triple movimiento que, a mi juicio, nace por sentirla e interpretarla como "su madre", va a permitir una globalización de María en todas las dimensiones anteriormente apuntadas, cuando nos preguntábamos ¿quién es María?

La María Pascual y Eclesial

La exaltación de María en América Latina es tan resaltante y evidente que algunos teólogos y pastoralistas han llegado a denunciarla como "mariolatría", tema en el que nos detendremos posteriormente.

Lo que sí es evidente es que la maternidad vivida por los hijos en un ambiente machista tiende a la idealización de la madre, para la que se reserva en el corazón un lugar extraordinario, a la que se la adorna con todas las virtudes hogareñas, y en la que se reconoce autoridad y poderes casi omnipotentes. Esta actitud cultural favorece al descubrimiento y al subrayado de la Virgen Pascual y de la Iglesia.

Por ese motivo se la reconoce sin ninguna dificultad tan cercana a Dios, que con la expresión guadalupana, se la denominará como la Señora del Cielo, y simbólicamente el pueblo verá con naturalidad el encontrarla en los grandes santuarios de América Latina y el revestirla con las mejores joyas y galas.

Tampoco tendrá dificultad el pueblo en aceptar todos los títulos con los que la honra la Iglesia, aunque no los entienda demasiado e incluso en ocasiones los confunda, dado que se formulan algunos en expresiones extrañas a su propia cultura.

Así la reconoce como Madre de Dios, incluso con formulaciones tan originales y significativas como cuando en el mundo guaraní se la denomina como "che Tupasy", es decir, "Mi Madre de Dios". El juego lingüístico, en este caso, es curiosísimo. En el fondo late una doble maternidad unida en la misma persona: "Mi madre que es la Madre de Dios".

Reconocerla como Virgen se ha constituido en la expresión ordinaria con la que se la designa. Es el reconocimiento del triunfo de "nuestra madre" frente a la agresión machista, teniendo el privilegio de haber sido amorosamente fecundada por Dios de una forma similar a la de la madre-tierra.

El misterio de la Inmaculada Concepción de María es el que probablemente ha tenido mayor acogida en nuestro pueblo⁶⁶. El misterio, no siempre bien comprendido a nivel popular en sus estrictos límites dogmáticos, ha sido, sin embargo, expresado con un conjunto de palabras significativas. Así se habla de "la Limpia y Pura Concepción de la Virgen María". Se denomina a la Virgen como "La sin pecado" o "La sin mancha". En el Cuzco se la llamará "La Linda" y en Lima será "La Sola"⁶⁷. También se hablará de "La Pura" o de "La Purísima" y de "La sin mancilla".

Si nos fijamos con detención, advertiremos que la Inmaculada Concepción —con la comprensión global del pueblo—, es el ideal de madre y de hogar que se opone al contexto real de un universo violento y mentiroso, cargado de todo tipo de maldades, en el que tiene que desenvolverse "el macho" y "el oprimido" para poder marchar adelante en la vida. Cuando "el macho" y "el oprimido" se sienten agotados en su trágico

⁶⁶ VARGAS UGARTE, o.c., pp. 116-160.

⁶⁷ VARGAS UGARTE, o.c., p. 123.

mundo real, vuelven a descubrir su profunda dimensión de hijos y retornan a "su madre" y "a su hogar", palabras prácticamente sinónimas. Es en la madre en la que descubren la ausencia del pecado —violencia y mentira. Por eso, ella será "La Linda" frente a "lo feo". Y sobre todo, será "La Sola", es decir, la única en la que surge otro mundo diferente. La imaginería, con la que es caracterizada la Inmaculada, ayuda a la visualización simbólica de esta realidad: colores predominantemente blancos y azules, quedando ausentes el agresivo rojo y la tristeza del negro; la figura de María, cándida y sencilla, pero pisando triunfadora un mundo rodeado por la fuerza venenosa de la víbora, símbolo del diablo. El pueblo puede afirmar con alegría: "Así es Mi Madre".

Tampoco el dogma de la Asunción ha tenido dificultad para la religiosidad popular latinoamericana. Nunca han visto en "su Madre María" la reducción funeraria popular y clásica de "la ánima". La Madre está viva —no finada ni difunta—, y consiguientemente vive en la totalidad de su ser humano, por eso se puede hablar y dialogar con ella en cualquier momento y en cualquier lugar, porque tiene una cierta omnipresencia. Pero al mismo tiempo que está viva, es la Señora o la Madre del Cielo, que habita transparentemente en el universo de Dios, de Jesucristo, de los ángeles y de los santos. La mayoría del pueblo no sabrá explicarnos lo que significa la Asunción, pero de hecho cree en la Asunción, porque la "madre viva", en la relación de filiación, es la mujer que se encuentra con Dios, lo que se manifiesta también en ser modelo y escuela de piedad.

Otros títulos de María son connaturales para el pueblo latinoamericano. María es "Nuestra Señora" —título supremo de autoridad—, como la madre es la verdadera señora de los hijos en el hogar-maternal del universo machista.

Pero toda esta configuración pascual y eclesial de "María-Mi Madre" está enclavada en el contexto de una teología mariana espontáneamente servicial. María es la protectora de sus hijos: es auxilio de pecadores y afligidos, consuelo de los tristes, apoyo de los inocentes, y de quien se puede esperar "el milagro" en las situaciones límites de la vida. Ella es siempre la última Esperanza, porque "nuestra madre" es siempre el último y seguro refugio, la última seguridad, la última esperanza —fundada en una intuición de una misteriosa omnipotencia materna— de los hijos y de las hijas que viven sumergidos en el doloroso mundo del machismo y de la opresión, y en un paisaje ancestralmente campesino donde todo se espera sólo de la madre-tierra.

La María de la Historia

Como ya indicamos anteriormente, uno de los factores para los hijos en América Latina, es que la maternidad vivida en el contexto machista y oprimido es sufrida y dolorosa. Esto provoca una admiración ante ella que

la hace cercana, respetable, llena de autoridad, misteriosamente fuerte y, sobre todo, misericordiosa en el más ajustado sentido hebreo y bíblico.

Existe de esta manera en la cultura popular una sintonía espontánea para captar a la María histórica, a la María sufriente. Así María, en la fe del pueblo, queda profundamente humanizada, enraizada en la vida y en el mundo real, en la historia concreta, constituyéndose miembro privilegiado de la familia oprimida, en la que la madre es la más oprimida de los oprimidos, teniendo su propia y particular historia de pobreza y de opresión. Esta dimensión se desarrolla de tal manera en la expresión popular, que se ha repetido que el cristianismo latinoamericano más parece un cristianismo de crucifixión y Semana Santa que de resurrección.

Las dos escenas más características de la María histórica para la fe filial del pueblo son Belén y el Calvario. Recordemos un ejemplo de la poesía popular, denominada "Los dolores de la Virgen":

Estar contigo es morir,
estar contigo es penar;
con tí, ni ausente de tí
tampoco se puede estar.

Su Madre en cierta ocasión
a Jesús viendo sin techo
de sentir se le abrió el pecho
se enlutó su corazón.

El profeta Simeón
a ella le ha de advertir:
este Niño irá a morir
por salvar al pecador
y dirás en tu clamor
estar contigo es morir.

Muy grande dolor sentiste,
mirando al Mártir, Señora,
porque en tan amarga hora
te dieron partes muy tristes.
Qué amarga pena tuviste
que no te dejó ni hablar.
A Jesús viste pasar
con la cruz arrodillando
y en tu alma ibas pensando
estar contigo es penar.

Pero lo más triste fue
de ver a tu Hijo amado
en el madero enclavado

y agonizando de sed.
Fue grande tu padecer
de verlo morir así.
No te vayas ya de mí,
dijo la Virgen María,
que yo vivir no podría
con tí, ni ausente de tí.

Estando casi difunto
el Señor crucificado
con una lanza un soldado
abrió su costado al punto.
Ahora yo me pregunto
cuál sería aquel penar
de ver su cuerpo sangrar.
Aquella Virgen se dijo:
Sola y sin mi pobre hijo
tampoco se puede estar.

Angel glorioso y bendito
Jesús tuvo que sufrir
pa' podernos redimir
y salvar a este angelito.
Por eso que hoy repito

que aquella lamentación
nos ganó la salvación
justo allá al pie de la cruz
A la Virgen y a Jesús
demos hoy veneración⁶⁸.

⁶⁸ JORDA, Miguel, *La sabiduría de un pueblo*, Santiago de Chile 1975, pp. 173-174.

La reacción de los hijos, ante esta situación de la Virgen histórica, queda recogida en la estrofa de una canción de los estacioneros paraguayos:

Tristísima María
que lastima el corazón
no hay hombre que no lllore
mirando por su dolor⁶⁹.

La historia de María, de "nuestra Madre", se hace tan extraordinariamente realista que una de las representaciones preferidas del pueblo se realiza en la imagen de la Virgen de los Dolores. Y anualmente, en muchos lugares, se recuerdan los acontecimientos de la pasión y se acompaña a la Virgen en el entierro de su Hijo, cubriéndose toda la población de un ambiente de luto, similar al que se advierte en los hogares cuando se encuentran en una situación similar.

A veces, la historia de María se complementa con narraciones apócrifas, fuertemente coloreadas de localismos, en los que aparece que la Virgen es de la propia cultura de los narradores. Así es el cuento recogido por Ramiro Domínguez, y que se intitula: "La Virgen pobre, el Niño y la chipera", y en el que se dramatiza simultáneamente la tragedia de una María, Virgen-Madre y pobre con su hijo que tiene hambre y pide de limosna una chipa para calmarla, y la fuerza shamánica de la pobreza maternal con los que le niegan la limosna y con los que se la dan⁷⁰.

Lo más curioso es observar cómo el pueblo incorpora la dimensión histórica de María con la mayor naturalidad en la María pascual y gloriosa. El pueblo no se sorprende cuando oye que una imagen llora y sufre hoy por las actuales tragedias y desgracias en las que se encuentran sus hijos. Si es su Madre es natural que lllore, y además en lo más profundo de la maternidad latinoamericana está siempre presente el misterio del dolor y del sufrimiento. El pueblo con su sencillez nos está remitiendo al misterio del Cristo Resucitado con las llagas incorporadas a su cuerpo, o al del Cordero Vivo y Degollado que nos presenta el libro del Apocalipsis.

La María de la piedad y de nuestra historia

La relación vital "hijo-mi madre" hace referencia necesariamente a una persona maternal con un rostro concreto, con un nombre propio y con una casa-hogar en la que habita y en la que recibe y acoge a sus hijos.

Refiriéndose a Colombia, Alonso Llano Ruiz ha escrito: "Se puede asegurar sin lugar a equivocarse que un 90% de nuestras gentes del pueblo

⁶⁹ ORTIZ, Diego, "Cancionero religioso popular", en AA.VV., *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo*, Asunción 1981, p. 121.

⁷⁰ DOMINGUEZ, Ramiro, "Creencias populares en el contexto de la religiosidad paraguaya", en AA.VV., *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo*, Asunción 1981, pp. 12-13.

manifiestan su amor, su adhesión y su devoción a María Santísima a través de alguna advocación o de alguna imagen particular de la Virgen. Para algunos, esta advocación o imagen, es el principal, si no el único vínculo religioso que expresan. En ningún hogar falta la imagen de la Virgen y con frecuencia hay varias, comúnmente advocaciones que se han transmitido la familia de padres a hijos. Lo mismo se podría decir de los templos y capillas. No obstante la fama de advocaciones de santuarios lejanos a la propia población y que desde luego han echado fuertes raíces en el pueblo, la Virgen que más aviva el sentimiento religioso de éste, es la advocación mariana del santuario más cercano o la Virgen de su propia población⁷¹. El mismo hecho se puede afirmar de todas las naciones latinoamericanas. Y aunque en realidad, el fenómeno es universal a la Iglesia, sin embargo, es importante el subrayar la vivencia específica que lo genera en América Latina, estableciendo al mismo tiempo una conexión con el fenómeno católico que he denominado como "la María de la piedad de la Iglesia y de las Iglesias".

La imagen de la Virgen, cuadro o estatua, es fundamental en la teología popular latinoamericana. La imagen es donde se hace presente la madre y lo que permite unas relaciones humanas de cercanía, de visualización y de contacto estrictamente interpersonal "individualizado". Mediante la imagen la maternidad de María se hace "mía" afectiva e inmediatamente.

Esta relación materno filial con la imagen se hace tanto más estrecha y viva, si se tiene en cuenta la concepción predominante en el pueblo sobre "las imágenes" o "santos". Con una interpretación similar a la del mundo griego-oriental sobre el icono, la imagen no se reduce a una mera representación, sino que en ella se encuentra y hace presente de manera misteriosa la persona misma a la que representa. En la imagen se establece una cierta unidad entre la persona representada y la imagen, de tal forma que se originan relaciones humanas con ella. La imagen se constituye en la patrona y es especialmente milagrosa.

Por ese motivo la imagen no puede ser sustituida fácilmente, aunque se ofrezca un cuadro o estatua mejores artísticamente a cambio de una imagen tal vez de sólo pocos centímetros de tamaño y mal labrada. Esa persona-imagen es la madre cercana y milagrosa.

El origen de la imagen de la Virgen es siempre muy importante para vivir la experiencia maternal. En ocasiones se recuerda un origen estrictamente celestial, como es el caso de la Virgen de Guadalupe. Otras veces la imagen fue labrada por naturales del país, como ocurre con la Virgen

⁷¹ LLANO RUIZ, Alonso, *Orientación de la religiosidad popular en Colombia*, Medellín 1981, p. 107.

de Copacabana y la Virgen de Caacupé⁷². En otros casos la presencia de la Virgen en medio de su pueblo se atribuye a una decisión directa de la Virgen de establecerse entre sus hijos, como es el caso de la Virgen de Luján⁷³. Lo importante es que la imagen de María pertenece a la familia, como un miembro de la familia con larga tradición⁷⁴.

No hay madre que no tenga nombre, un nombre que es familiar, íntimo, evocador, e incluso cargado de poder, con un sentido muy similar al que tiene el nombre en el mundo semítico. A veces es un nombre generalizado en la Iglesia, aunque siempre marcado por el posesivo "nuestra", como Nuestra Señora la Virgen del Carmen. Otras veces el nombre es un pequeño tratado teológico, como "La Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé". El nombre adquiere todavía más familiaridad cuando queda establecido por el lugar en el que habita la Virgen-Imagen: Zapopán, Chiquinquirá, Copacabana, Luján, etc.

La madre es la que tiene casa, que es la casa y el hogar de los hijos, una casa bien localizada y conocida. Así en el caso de María su casa será el modesto oratorio, la iglesia o el santuario, pero localizada en un ambiente y con unos límites bien definidos, en los que habitan sus hijos, y a los que los hijos recurren fácilmente en momentos de necesidad, de alegría, de conmemoraciones y de fiestas.

Además cada imagen-madre tiene su historia, una historia mezclada con la historia de los hijos. Son historias en las que se cuentan los sufrimientos y los triunfos comunes —siempre con el apoyo de la Madre—, en momentos de calamidad y de guerra. Se recuerdan olvidos que se tuvieron con la Madre, descuidando su casa o sus imágenes. Se tienen anotadas festividades importantes. Y sobre todo, nunca se olvidan los milagros y ayudas que la Madre prestó a sus hijos en la necesidad bien personal bien colectiva. Es la historia de la maternidad de María con el grupo bien determinado y concreto que la llama "su Madre".

Las expresiones de la piedad filial

Las expresiones de la piedad filial con "su Madre María" nos pueden ayudar para configurar más exactamente la experiencia de maternidad vivida por los hijos y proyectada en la maternidad revelada de María.

Sólo me voy a fijar en tres de las expresiones que me parecen más relevantes y comunes: las celebraciones, los dones y promesas, y la oración.

⁷² MAIZ, Fidel, *La Virgen de los Milagros*, Asunción 1982.- SCARELCA, Antonio, *La Virgen de los Milagros de Caacupé*, Buenos Aires 1933.- GUILLEN ROA, Miguel Angel, *La Virgen de Caacupé. Su historia y su leyenda*, Asunción 1966.

⁷³ PRESAS, Juan Antonio, *Luján, la ciudad mariana del país*, Buenos Aires 1982; y *Nuestra Señora de Luján (1630-1730)*, Buenos Aires 1980.

⁷⁴ En ocasiones el origen de las imágenes queda envuelto en leyenda. Sobre el valor de estas leyendas véase ALLIENDE, Joaquín, "María en una Iglesia popular y misionera". en AA.VV., *María en la pastoral popular*, Bogotá 1976, pp. 62-64.

Las celebraciones festivas y dolorosas

Las celebraciones de la Virgen tienen dos momentos privilegiados: la festividad patronal y la Semana Santa.

La festividad patronal es el equivalente al cumpleaños y al onomástico de la mamá, momento en el que ninguno de los hijos puede faltar. La celebración de la festividad de la Virgen se hace para muchos peregrinación porque es el momento, con la expresión paraguaya, en el que todos los hijos tienen que volver a "su valle" para encontrarse con la Madre. Es el día en el que se cumplen mandas y se llevan ofrendas porque nadie puede presentarse ante la Madre en una fiesta de tal categoría con las manos vacías.

Es un día en el que los varones manifiestan con todo vigor su piedad llevando públicamente las andas procesionales en las que se encuentra la imagen: es el reconocimiento del valor de la maternidad para los varones en un mundo machista. En la fiesta de la Madre la sociedad se hace hogar.

Los actos religiosos se mezclan en estas celebraciones festivas con todas las expresiones culturales, sociales y tradicionales con las que el pueblo suele hacer sus fiestas profanas. Si la Virgen es la Señora del Cielo, también es tan densamente humana y cercana que es la Madre del pueblo y de la comunidad. Por ese motivo, si no pueden faltar los actos religiosos, tampoco pueden faltar otro tipo de expresiones de alegría y de fiesta. Así, en muchos lugares, el antiguo panteón amerindio vuelve a hacer acto de presencia folklóricamente. Y, en muchas ocasiones, la fiesta degenera con las típicas expresiones festivas del machismo, favorecidas por la manipulación de comerciantes foráneos o por dirigentes y autoridades ambiciosos y sin escrúpulos.

Las celebraciones de duelo —Semana Santa— tienen características bien diferentes. El respeto más absoluto ante la Madre es lo que suele dominar. Las representaciones realistas de la crucifixión, entierro, procesión de la Virgen Dolorosa etc., prevalecen sobre los actos estrictamente litúrgicos, con simbolismos demasiado alejados de la mentalidad realista de nuestro pueblo. Pero es el momento de confesarse y de comulgar, de "oir Misa", como se hace en la tradición consagrada para honrar y pedir por los difuntos. Pueblos y campos se visten de luto en estas celebraciones, lo mismo que se acostumbra en el hogar cuando alguien ha muerto.

Lo interesante, en ambos casos, es que se trata de verdaderas celebraciones, es decir, se trata de formas de comportamiento expresadas y vividas por *toda la comunidad* con motivo de un acontecimiento que hace relación a la Madre de la comunidad, la Virgen María. Por esa razón, en dichas celebraciones se integran y participan todos los miembros de la comunidad olvidando cualquier tipo de diferencias y problemas. Prevalece el sentido de ser todos hijos de una Madre común, y ante la madre y las

celebraciones de la madre sólo quedan los hijos, quedando olvidadas momentáneamente sus diferencias políticas, sociales, económicas, e incluso las rencillas existentes entre ellos.

Ofrendas, mandas y promesas

Una de las expresiones más características de la religiosidad popular es la ofrenda generosa a la Virgen, incluso de los más pobres, de tal manera que en ocasiones impresiona la generosidad del pobre, que fácilmente se abre con otros pobres más necesitados que ellos. En el pobre latinoamericano la generosidad prevalece sobre el criterio del ahorro y de la previsión. La ofrenda a la Virgen, principalmente en las celebraciones, es una expresión coherente con el sentido de filiación: el hijo no debe presentarse ante la madre con las manos vacías.

Mayor discusión se ha establecido por algunos pastores sobre el sentido de las promesas, que parecen quedar situadas en una relación de "do ut des". Sin embargo, el fenómeno aparece tan extraño en una experiencia de maternidad-agrícola. El hijo de la madre-tierra no ignora que la generosidad y fecundidad de su madre depende del don y del sacrificio que previamente se le entrega a la tierra. Sin embargo, la pequeña generosidad campesina queda recompensada con una abundancia materna que garantiza su sobrevivencia. En el fondo late una profunda pedagogía materna: el don exige también una colaboración por parte del hijo, que no puede perezosamente cruzarse de brazos esperando la solución de su problema.

La oración

La piedad popular se expresa en oración y diálogo de los hijos con su madre.

Emplea para ello antiguos y tradicionales "rezos", entre los que sobresale el Rosario. En general son oraciones labradas en un lenguaje solemne, marcando especialmente la dimensión de grandeza y autoridad de la Virgen.

Pero simultáneamente el pueblo dialoga con María. Como ha anotado el P. Allende: "¿Por qué se tutea el pueblo con la Virgen? Porque son amigos y porque se parecen en muchas cosas. Hay una connaturalidad primaria, en una misma experiencia de la pobreza, del sacrificio, de la sencillez, de la acogida y de la hospitalidad"⁷⁵. Y yo añadiría, la tutea porque es el hijo hablando con su madre profundamente humana y cercana. Y por eso se la denominará con nombres bien familiares como "noble indita" o "La Mestiza". Incluso, como he podido comprobar en repétidas ocasiones, el diálogo-oración del pueblo con la Virgen su Madre es violento,

⁷⁵ ALLIENDE, *ibid.*, p. 75.

cuando no consigue lo que pretende. Es la confianza en la Madre, con la que también a veces se discute. Pero en el fondo de la oración del pueblo creo que se encuentra lo que cantan unas coplillas populares:

Sois medicina del cielo
para toda enfermedad,
y en cualquier adversidad
sois nuestro amparo y consuelo.
Y pues mostráis tanto anhelo
para ser tan poderosa
Virgen Santa del Pueblito,
sed nuestra Madre amorosa⁷⁶.

¿Quién es María en la Religiosidad Popular?

Creo que al final de este proceso podemos afirmar, sin lugar a dudas, que María en la teología popular latinoamericana es ante todo "Nuestra Madre", pero de tal manera que la persona que la encarna es la misma María que nos presenta la fe de la Iglesia con toda su complejidad y abarcando todas sus vertientes, pero en una síntesis original y propia, típicamente latinoamericana. Podemos afirmar que la Virgen María que llegó ambiguamente hasta las playas de nuestro Continente con el título de "La Conquistadora", se hizo de tal manera latinoamericana que el pueblo la ha reconocido como a su Madre, y en todas sus manifestaciones religiosas se comporta con ella conforme a la experiencia que tiene de comportamiento con su propia madre en un hogar sufrido y matriarcal.

VII. Análisis de la Teología Mariana Popular

Es conocida la afirmación hecha por Puebla: "En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia", lo que muestra, entre otros aspectos, que "la fe no ha tenido fuerza para penetrar los criterios y decisiones de los sectores responsables de liderazgo ideológico y de las organizaciones de la convivencia social y económica de nuestros pueblos"⁷⁷. Con un paralelismo bien marcado, el mismo documento nos afirmará que "la religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que Su Santidad Juan Pablo II ha vuelto a denominar estructuras de pecado"⁷⁸. Esto permite a los Obispos presentar la religiosidad popular como "un catolicismo popular debilitado"⁷⁹. Por ese motivo, afirmando que la religiosidad popular

⁷⁶ VARGAS UGARTE, o.c., p. 236.

⁷⁷ DP. 434.

⁷⁸ DP. 452.

⁷⁹ DP. 461.

“es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”⁸⁰, se afirma también que “la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo”⁸¹, señalando específicamente algunas de las deformaciones que sufre la fe en la globalidad de la religiosidad popular⁸².

Las deformaciones que se dan en la religiosidad popular no se pueden encontrar en el dato revelado, sino que su causa principal hay que encontrarla en la cultura que ha recibido a la fe. Así no resulta extraño que el mismo Documento de Puebla centralice su atención evangelizadora del Continente proponiendo que “la acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan”⁸³.

Esto nos hace suponer que la piedad popular mariana en América Latina, con todos sus aciertos y valores positivos, ha de tener también las limitaciones de la religiosidad popular en la que se encuentra encuadrada. Y como apuntamos al principio, la teología popular mariana subyacente es el presupuesto de dichas limitaciones y deficiencias. Por ese motivo, abordamos en este momento un análisis crítico de la teología mariana popular, buscando cultural e históricamente las causas de dichas deficiencias, y las limitaciones que imponen a la evangelización del Continente las deficiencias de dicha teología. Estas mismas reflexiones, creo que nos ayudarán a configurar con mayor precisión la teología mariana latente en nuestro pueblo latinoamericano.

Mariología en la óptica del oprimido en un ambiente machista

El acontecimiento extraordinario que se verificó en América Latina en su proceso de evangelización fue, como ya apuntamos anteriormente, la transformación de la Virgen “La Conquistadora”, llevada en los estandartes de los conquistadores, en la Virgen María “Nuestra Madre” acogida y vivenciada fiducial y afectivamente por los derrotados, por los vencidos y, en último término, por los oprimidos, ya que el resultado de los triunfos hispánicos no originó una igualdad jurídica y real entre todos, sino una compleja estratificación social cuyos extremos eran los centros metropolitanos y las comunidades amerindias con el explotado sector de los esclavos

⁸⁰ DP. 450.

⁸¹ DP. 457.

⁸² DP. 456.

⁸³ DP. 395.

afroamericanos. Entre estos dos extremos quedaron situados, también desigualmente, los criollos y las múltiples variedades del mestizaje.

Sin negar las dimensiones de la universalidad de la Maternidad de María, que nunca se ha negado en América Latina, sin embargo, las relaciones *afectivas* y filiales en el ámbito de la fe que se establecen entre la población latinoamericana y "Nuestra Madre", son relaciones entre María y los oprimidos —primero afroamericanos y amerindios, posteriormente también mestizos y criollos—, constituyéndose como Madre de los Oprimidos, y como Madre incorporada a su familia padeciendo también ella los efectos de la opresión. Asimilando terminología actual podríamos hablar de María, Nuestra Madre del Cautiverio.

Pero se trata no de una opresión ahistórica, sino bien definida y concreta en un amplio contexto machista y campesino, lo que influye en una configuración determinada de la maternidad, como ya indicamos anteriormente, que con relación al dato revelado de la Maternidad de María ofrece posibilidades teológicas de comprensión de dicha maternidad. Pero, también incluye limitaciones y deformaciones teológicas, que ocultan e incluso tienden a anular determinadas energías y dimensiones soteriológicas de la maternidad mariana, que posteriormente se manifiestan en el modo de comportamiento de la piedad mariana y en el modo de interpretar la vida cristiana en un contexto de opresión.

Maniqueísmo y opresión

La maternidad experimentada por los oprimidos y en un mundo de opresión, es un dato privilegiado, pero sólo un dato de la estructura cultural, que ha sido definida por Oscar Lewis, como "la cultura de la pobreza", entendida no como una subcultura de otra cultura superior, sino como una cultura propia, con su propio sistema de valores y de actitudes frente a la vida, de estilos de vida y de maneras de comprender el mundo⁸⁴. La maternidad de la cultura de la opresión para poder ser comprendida en sus posibilidades y limitaciones, en sus funcionalidades y disfuncionalidades, en sus valores y en sus antivalores ha de ser analizada en el conjunto de dicho universo cultural. Similarmente la teología de la Maternidad de María existente en la "cultura de los pobres" ha de ser revisada desde la globalidad de tal cultura, y discernida a partir del dato de la revelación.

La cosmovisión de la cultura oprimida en América Latina, por motivos de orden probablemente histórico, está cualificada simultáneamente por el machismo y por la predominante experiencia campesina.

Dicha cosmovisión está sentida y visualizada en un universo dualista, con una división de espacios marcadamente maniquea —el hogar y la

⁸⁴ LEWIS, Oscar, *Los hijos de Sánchez, autobiografía de una familia mexicana*, México 1964.

sociedad— y coloreada de un cierto fatalismo. Este mundo cultural en el que vive el oprimido tiene al mismo tiempo una intensa referencia a una constatable experiencia religiosa de la vida que se manifiesta medularmente en los propios oprimidos.

A continuación ensayo una comprensión de ambos espacios, para determinar posteriormente la relación que se establece culturalmente entre ellos.

El primero de estos espacios es la sociedad, en toda su complejidad económica, social y política, excluyendo el hogar. Es un espacio diabólico e inmoral desde la óptica del oprimido —y mucho más, teniendo en cuenta que toda opresión legítimamente es percibida como injusticia—, en el que el instrumento de la sobrevivencia y de la superación de la opresión es la lucha. Es el espacio que le corresponde al varón, ya que en una cultura machista, el rol de la lucha es propio del varón y no de la mujer.

El hombre fatalmente se encuentra proyectado dentro de dicho espacio social y en él inevitablemente tiene que vivir como “un macho”. Es un espacio de guerra, en el que es inevitable la inmoralidad tanto para la sobrevivencia como para el posible triunfo, porque hay que entablar la lucha con armas similares. Por eso el macho no solamente no se avergüenza de su inmoralidad “fatal” —conectada con el “fatalismo”— sino que incluso se gloria de ella entre compañeros y enemigos, aunque religiosamente le provoca una honda preocupación, como observaremos posteriormente.

Dentro de dicho mundo-social, el macho tiene que ser siempre duro, fuerte y violento, sagaz y astuto, factores que, oportunamente utilizados, son los que lo configuran como “poderoso”. Es un mundo que se desarrolla con una propia escala de “valores”. Es un mundo extraño a la afectividad y al sentimiento, al perdón y a la misericordia, al diálogo y a la verdad. Tres son los símbolos del macho: su genitalidad viril, su “machete” y su lengua, unas veces sagaz y otras violenta.

Es el sector cultural del mundo en el que tienden a valorarse las supersticiones —indicadores externos para poder proceder—, la suerte, la magia y el mesianismo⁸⁵.

En dicho ambiente es en el que surgen y se consolidan, casi con un fatalismo absoluto, las estructuras sociales generadoras de injusticia, confundiendo la posible revolución con un cambio de personas —los vencedores— en los centros de control de dichas estructuras. El crecimiento de la persona se interpreta como crecimiento en el poder machista, y no

⁸⁵ Sobre este tema me encontré en Colombia con un curioso librito popular, cargado ambiguamente de oraciones y fórmulas mágicas, sin paginación, sin autor, publicado en Barcelona sin fecha, con el título de *El verdadero Opalsky el Mago*. En su introducción se lee: “Contenido en secretos: Para hacerse amar.- Para descubrir tesoros ocultos.- Para que no falte dinero en el bolsillo.- Para pescar en abundancia.- Para averiguar cosas ocultas y lejanas.- Para conseguir fácilmente mujeres.- Para todos los peligros.- Para ganar en las peleas.- Para ganar en el juego.- Modo de embrujar y desembrujar”. Un libro típico del mundo machista.

como crecimiento en la capacidad y disponibilidad de servicio, dado que el servicio tiene una connotación prevalentemente negativa, bien de oprimido —servicio impuesto y explotado—, bien de colaboracionismo de los denominados sectores herodianos.

Frente a este espacio social, en el que trágicamente se debate el oprimido con una larga experiencia histórica, surge el espacio del hogar, espacio casi divino, piadoso, honesto, dinámicamente generado por la maternidad de “nuestra madre”, la que, sin ser la “reina” —ya que en un ambiente machista el varón reclama incluso, y al menos, en el hogar el papel de rey—, es reconocida como el verdadero centro vital y como la responsable de la conservación del hogar.

En el hogar es donde se desarrolla el verdadero mundo afectivo, fundamentalmente en las relaciones madre-hijo. Es en él donde se encuentra el ambiente humano del perdón, de la comprensión y de la misericordia, porque la madre es la que comprende que en un mundo machista los varones —el esposo y los hijos— “tienen que ser así” y “son así” fatalmente, y ella es la que tiene que acoger a la hija cuando ha sido víctima del mundo machista en el que se vive. Es el mundo fundado en la honestidad y en la fidelidad de la madre, de tal manera que el varón mil veces perdonado por su esposa nunca perdonaría la infidelidad de su esposa porque no es lo mismo la infidelidad cuando se trata de varones o de mujeres: pertenecen a dos mundos diferentes.

Por eso el hogar es también el mundo de la piedad, donde Dios se manifiesta a través de la madre, que queda constituida en auténtica sacerdotisa en el mundo del machismo.

Entre estos dos espacios culturalmente se abre un verdadero abismo. El varón-machista orgullosamente afirma que él no entiende de las cosas del hogar, porque eso corresponde a la madre, y se vanagloria de la madre que tiene en su hogar. Pero simultáneamente establece la ignorancia de la madre sobre el mundo en el que tienen que vivir los varones. Lo único que exige el varón es que la madre comprenda y acepte que ese “otro mundo” tiene que ser así, y que no puede ser de otra manera. Por eso le pide que no opine y no se introduzca en él, y procura que sus hijas o sus hermanas queden replegadas en el hogar bajo la protección materna, dada la conciencia que tiene de que la mujer en la vida social no tiene ningún papel que desempeñar al mismo tiempo que queda constituida en objeto de agresión del machismo.

Sin embargo, no obstante el abismo existente entre los dos mundos, se mantienen ciertas conexiones privilegiadas y compensatorias. Así, la madre representa *el perdón* para el “macho”, es el lugar donde se purifica de su consciente inmoralidad, aunque sabiendo que por las exigencias del mundo en el que vive fatalmente no puede cambiar. Se trata del perdón de la “comprensión” sin exigencias de conversión. Igualmente la madre

es *refugio, auxilio y ayuda*. Es el lugar seguro de refugio para el perseguido, el derrotado y el herido. Incluso, se advierte que cuando el varón se hace viejo, la propia esposa adquiere una configuración maternal para el propio esposo. Es también auxilio y ayuda con las oraciones, y con los apoyos que puede prestar de tipo material cuando el varón tiene que abandonar la casa para volver a "su mundo". La madre es la que nunca abandona.

También la maternidad cumple otras dos funciones. Es la única capaz de provocar *el reencuentro* en el hogar de los hermanos enfrentados y divididos en la vida, aunque sean reencuentros transitorios con ocasión de celebraciones y duelos, o cuando tienen que arrostrar problemas graves que afectan a la totalidad de la familia. Y la madre siempre queda asociada, aunque manteniendo su específico papel, a las luchas de sus hijos. Esto lo comprende todo el mundo y lo respeta, porque es lo que tiene que hacer la madre.

Desde esta perspectiva creo que podemos afirmar que la gran función de la madre es mantener y desarrollar la dimensión humana de los que no pueden renunciar a vivir en un mundo inhumano y duro.

Proyecciones en la Mariología Popular

Esta cosmovisión y maternidad culturales, de la "cultura de los oprimidos", queda proyectada evidentemente en la teología mariana popular de nuestros pueblos, explicando muchos fenómenos y hechos. Apunto a continuación algunas notas de dicha mariología popular.

En primer lugar, sin negar la dimensión estrictamente fiducial, es una mariología básicamente afectiva y sentimental. Desarrolla la dimensión afectiva tan importante en el campo religioso, principalmente para fijar las dimensiones de identidad, pertenencia e incorporación. Por ese motivo es una mariología que desarrolla el sentido de pertenencia a la Iglesia y a la Iglesia Católica, ya que María se encuentra en el hogar de la Iglesia. Hay una conciencia popular que no se puede ser hijo de María sin ser hijo de la Iglesia y, consiguientemente, que es en la Iglesia en la que se encuentra la salvación-maternal que necesitan nuestros pueblos.

El perdón y la salvación "eterna" es un tema fuertemente ligado con la Maternidad de la Virgen en la mariología popular, siguiendo la línea establecida por el "Santa María". Pero, cuando se profundiza la observación, es fácil de advertir una discriminación en el perdón. Con relación a los pecados de la mujer, especialmente en el campo de la sexualidad y de la infidelidad, es un perdón que exige un reconocimiento del pecado y una "conversión" con el propósito de asemejarse a la Madre. Pero, en el caso de los varones el problema parece distinto. El perdón es impartido en un clima de "comprensión", en el que se exige confesión del pecado pero no la conversión, dado que los "varones son así", "la vida es así" y el cambio es fatalmente imposible. De ahí la importancia que se da al

perdón en el momento de la muerte, cuando ya no va a ser posible pecar posteriormente, y asegurando de esa manera la salvación. Me ha resultado muy significativa una oración a la Virgen del Carmen en la que se termina diciendo: "Muestra en mí las maravillas de tu preciosísimo Hijo para que me perdone y traiga a mi alma hacia la verdadera penitencia cuando de este mundo salga"⁸⁶. Podríamos afirmar que se trata de una marginación de la Maternidad de la Virgen del ser y de la vida social de los varones, un mundo en el que misteriosamente pierden su influjo las madres.

Pero queda muy marcada la maternidad de la Virgen como refugio, auxilio y ayuda ante cualquier necesidad, desembocando en muchas ocasiones hasta en el milagro, acontecimiento que siempre es esperado. Para desencadenar esta dimensión de la Maternidad de María, cuando no surge espontáneamente de la misma Virgen, tienen una gran importancia las oraciones, los rezos, las promesas y, con expresión típicamente colombiana, las "reliquias". "Se da este nombre en Colombia, sobre todo a los escapularios, medallas, estampas, cintas tocadas a las imágenes sagradas u objetos que han sido bendecidos por los sacerdotes. Entre las diversas clases de escapularios, aquél que el pueblo porta con más frecuencia es el del Carmen. Se lleva como signo de devoción y como cierto seguro de salvación. En este sentido no faltan quiénes los usen como algo mágico, lo cual viene a ser supersticioso, pues se tiene la firme certeza de que por haberlo llevado durante la vida, obtendrá ipso facto el morir en gracia de Dios, ser librado de las penas del infierno, ser sacado del Purgatorio el sábado siguiente a la muerte y acceder a la salvación eterna". Y añade el autor: "El problema del uso supersticioso del escapulario está sobre todo en el hecho de que a menudo, el llevarlo va acompañado de una vida licenciosa y a veces criminal"⁸⁷.

El pueblo espera de la maternidad de María el ser auxiliado y ayudado en cualquiera de sus necesidades, mostrando en la mayoría de las ocasiones, por la modestia de sus peticiones, la pobreza y la opresión a la que se encuentra sometido. No falta la petición de apoyo para temas totalmente intrascendentes o incluso para afirmar su propio machismo⁸⁸. Pero, dentro de las deformaciones que a esta dimensión puede imprimir un no concientizado machismo, sobresale la cualidad auxiliadora de la maternidad, que quizá pueda justificar la rápida propagación entre el pueblo de la devoción salesiana a María Auxiliadora.

⁸⁶ Oración tomada en el librito *El verdadero Opalsky el Mago*.

⁸⁷ LLANO RUIZ, Alonso, *Orientación de la religiosidad popular en Colombia*, Medellín 1981, p. 113.

⁸⁸ Durante mucho tiempo me preocupó el tema de la petición a los santos para conseguir cosas, que desde nuestra perspectivas son francamente inmorales. Creo que encontré la solución: Dentro de una cultura existe siempre un ideal de hombre - en la nuestra la del "macho" -, para el que ha sido educado el niño y que constituye el verdadero "valor" en el interior de dicha cultura. Consiguientemente la petición está hecha desde esta perspectiva, y el "cielo" tiene que ayudar a conseguir el "ideal humano", ideal en el que se encuentra la "salvación" del sujeto.

La capacidad unitiva de la maternidad es también resaltante en la mariología popular latinoamericana. En efecto, en las grandes celebraciones festivas de la Virgen, y en sus duelos, el pueblo reconoce que todos los hijos tienen entrada en el santuario y en la festividad, por encima de las diferencias políticas y sociales en las que puedan encontrarse incluso mortalmente comprometidos. La madre los reúne a todos. Y al mismo tiempo María adquiere la simbolización de toda la colectividad, sea de un minúsculo pueblecito sea de una gran nación. María, en esos momentos, los reúne y los simboliza superando todo tipo de diferencias.

Esta virtualidad de reunión y simbolización de los hijos existente en la maternidad de María percibida por el pueblo, unida a su misericordia y su fuerza auxiliadoras explica la fe de nuestros pueblos en la presencia de la Virgen en los momentos de catástrofes colectivas y en los de liberación, como ocurrió en el difícil y heroico período de la independencia política de las nacionalidades del Continente.

Limitaciones de la Mariología Popular

A mi juicio, junto a las dimensiones positivas de la mariología subyacente en la piedad popular de nuestro pueblo aparecen otras dimensiones limitativas e incluso negativas con relación al dato revelado de María. Son limitaciones teológicas que influyen operativamente en la debilidad del desarrollo de la vida cristiana y en el proceso de evangelización de nuestra cultura, y que incluso pueden ser manipuladas, inconscientemente o conscientemente, en contra del mismo pueblo.

El primer problema que plantea la mariología popular es con relación a los problemas en los que vive la mujer dentro de una cultura machista. En efecto, en la mariología popular la Virgen queda situada y exaltada como "Nuestra Madre", constituyéndose como la Mujer-Ideal y como el ideal de mujer, pero quedando fijada en el binomio cultural, ya antes indicado, "Mi Madre - Macho".

Dentro de este binomio, el machismo actúa como un prisma que origina dos imágenes de lo femenino. La primera imagen es la de "Mi madre" en la que se concentra todo el valor de lo femenino; y la segunda la de "la mujer" que es la ausencia de valor y que incluso se constituye en objeto del atropello del macho.

La mariología popular subraya e idealiza enérgicamente la primera imagen; haciendo que la mujer continúe siendo valorada exclusivamente por la fecundidad realizada en hogar matrifilial. Aunque también colabora, dada la virginidad de María, a una valoración de la mujer virgen consagrada, a la que cariñosamente se la denomina como "hermanita".

Con esta imagen de María se exalta el valor de la fecundidad y las virtudes hogareñas, entre las que se apuntan la paciencia que la mujer

tiene que tener con relación al varón y a los sufrimientos que trae la vida consigo por los problemas de los hijos, incluso cuando son buenos, y por el modo de comportamiento de la sociedad.

Igualmente dicha mariología ilumina la relación hijo-madre, reforzando las obligaciones y el respeto del hijo con su madre, de tal manera que los pecados filiales adquieren una importancia especial en el pueblo, exigiendo la "conversión" para el perdón subsiguiente.

Sin embargo, esta mariología no extiende su foco de luz sobre la mujer en cuanto tal y sobre el varón en cuanto que no es hijo, quedando abandonados a su suerte cultural dentro de la cultura machista. Por ese motivo, no profundiza en la dimensión de la personalidad femenina, ni en su responsabilidad social, ni en las plurifuncionalidades positivas que la mujer puede desarrollar en la sociedad de una forma similar a la del varón. El valor de la mujer queda limitado al sector sexual-hogareño de madre o virgen.

Esta limitación de la mariología ha sido fuertemente manipulada en su beneficio por la sociedad machista en contra de la mujer, incluso sintiéndose confirmada por corrientes y documentos eclesiales poco críticos de la situación cultural de la mujer. Así a la mujer se la exalta cuando sistemáticamente se repliega de la sociedad al hogar para constituirse sólo en madre, y se la reduce a una pieza de posible utilización secundaria en el engranaje de la sociedad⁸⁹.

De esta forma, la mariología popular limita la energía evangelizadora de María sobre la mujer⁹⁰, reduciéndola en su capacidad de recobrar el original binomio varón-mujer, y reteniendo a la mujer en su cautiverio de la oprimida de los oprimidos en un universo tradicionalista y machista.

El segundo problema que plantea la mariología popular es el de la capacidad de influencia de la piedad mariana en la transformación y progresiva humanización de la sociedad y del varón, dado el fenómeno constatado en América Latina de una fe que no logra equilibrarse en sus expresiones de piedad y de vida, de tal forma que, de una manera simplificada, se ha denunciado el divorcio entre la fe y la vida.

No podemos olvidar que la mariología popular está establecida sobre el presupuesto de la distinción radical entre el hogar y la sociedad, distinción sustentada por una fuerte concepción maniquea.

Existe, sin duda, una distinción objetiva entre el hogar y la sociedad,

⁸⁹ BIDEgain DE URAN, Ana María, "Sexualidad, vida religiosa e situação da mulher na América Latina", en AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo 1984, pp. 53-69; y CASTRO DE EDWARDS, Pepita y EDWARDS, Manuel, "Hacia una nueva sexualidad liberadora", en AA.VV., *Mujer latinoamericana. Iglesia y teología*, México 1981, pp. 59-72.

⁹⁰ MOREIRA DA SILVA, Vilma, "La mujer en la teología. Reflexión bíblico-teológica", en AA.VV., *La mujer latinoamericana*, México 1981, pp. 151-153.

de tal manera que el hogar no puede constituirse en "modelo" de la compleja sociedad moderna, como ingenua y románticamente se indica en algunas corrientes principalmente eclesiales. Pero también es objetivo que tanto la sociedad como el hogar se han de desarrollar en exigencias de humanización y de relaciones humanas, aspecto que desconoce, entre otras, la cultura machista.

El presupuesto machista es que la mujer y la madre no tienen lugar en la sociedad, ni ellas conocen el juego de la sociedad, sino que sólo les queda el aceptarlo y el "comprender" que los varones y la sociedad tienen que ser así y no puede ser de otra manera. Esto lógicamente repercute en la mariología popular.

A la Virgen se le reconocen ciertas compensaciones. Reúne a los hijos divididos en la sociedad en ciertos momentos, momentos en los que la sociedad deja de ser sociedad para transformarse toda ella en hogar, el hogar de María la Madre. Pero, después de esos momentos privilegiados, la sociedad continúa siendo sólo sociedad, en la que el varón tiene que actuar olvidando o poniendo entre paréntesis su dimensión de hijo. También es función de la Virgen y de la madre ayudar a los hijos y auxiliarlos en las dificultades que encuentran en la lucha cotidiana de una sociedad inhumana. Tiene que ayudarlos porque son sus hijos, pero aceptando que están actuando y seguirán actuando como machos conforme a las leyes del machismo. Sólo se acepta una función más específicamente social de la madre en los momentos de catástrofe o de luchas liberadoras colectivas, como en la Independencia, cuando la sociedad, olvidada de sus divisiones internas, experimenta unas exigencias de solidaridad similares a las hogareñas.

Algunas veces he pensado si esta experiencia mariológica popular, no está interviniendo en la elaboración de una eclesiología popular, en parte correcta y en parte incorrecta, dado que la Iglesia es el hogar de María. En efecto, el pueblo exige una Iglesia que es de todos los hijos y consiguientemente, que ha de dar acogida a todos por encima de sus diferencias. Visualiza con toda claridad la dimensión de misericordia que le corresponde a la Iglesia con relación a los pecadores, los pobres, los abandonados. Pero tiende a rechazar la intervención pastoral en los problemas económicos, sociales y políticos que, con expresiones populares, "ni le corresponden" "ni entiende de ellos". De alguna manera, la Iglesia lo mismo que María, queda relegada a ser hogar religioso y piadoso, aunque simultáneamente se la pretende manipular por los distintos sectores de la sociedad, intentando que la Madre justifique sus posiciones, sin intervenir críticamente en ellas, dado que el prestigio y el peso que supondría entre los hermanos divididos el poder afirmar que la Madre está en favor de una de las facciones. De esta manera nos encontramos ante las clásicas manipulaciones, de las que somos testigos en nuestros días, y que por Puebla se han denominado como falsas relecturas del Evangelio, unas veces

realizadas por el marxismo, otras por la seguridad nacional, y también por las denominadas democracias formales⁹¹.

Se trata, por tanto, de una mariología en la que la Virgen, Nuestra Madre, queda culturalmente limitada, ajena a los problemas de la sociedad a excepción de ayudas "misericordiosas", que hagan un poco menos dura la situación fatal de sus hijos—; sin poder conseguir la valoración de la mujer en cuanto mujer y en su dimensión social; sin intervención directa en la marcha de la sociedad inhumana y machista. Y esa ausencia de María en la sociedad prácticamente se hace coincidente con la expulsión de la fe cristiana en el dinamismo de la sociedad. Es la confirmación, desde otro punto de vista, de la constatación hecha por Puebla: "La religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que S.S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar 'estructuras de pecado'. Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio"⁹². En este aspecto, la semilla de la palabra de Dios sembrada en la fe del pueblo queda ahogada por los imperativos de una cultura, en la que se origina una deficiente teología mariana.

En síntesis: reconociendo los aciertos y valores positivos de la mariología popular latinoamericana, anteriormente señalados, creo que simultáneamente está marcada por ciertas limitaciones y riesgos que han de ser señalados, en la medida que afectan al mismo dato revelado de María, y, en la medida que lo afectan, tienden a disminuir, en una economía ordinaria, la energía soteriológica de la revelación del Padre en Jesucristo.

Entre dichas limitaciones hago sobresalir las siguientes. Es una mariología que limita la comprensión de la personalidad humana de María, zonificándola en la maternidad y en el hogar, lo que dificulta la función soteriológica del Evangelio a través de María sobre la mujer latinoamericana, a la que hemos definido como "la más oprimida entre los oprimidos".

Segunda limitación, la mariología popular queda establecida sobre una relación entre la madre y el varón, en la que el varón queda proyectado en dos imágenes bien diferentes: la del hijo y la del macho. La relación de maternidad termina directamente sobre el varón-hijo, mientras que el macho-cultural, tiene una conciencia oscura de que su machismo no tiene origen en la madre y concientiza que en ningún momento como macho

⁹¹ DP. 535-561.

⁹² DP. 452.

puede estar "debajo de la pollera". Desde esta perspectiva la mariología popular bloquea normalmente la intervención de la Virgen en el mundo del machismo. Eso implica una reducción también soteriológica hacia el momento de la muerte y la salvación escatológica celeste, ya que la vida de los varones no va a cambiar.

Esta doble limitación de la mariología dificulta el restablecimiento del binomio original y salvífico, en el proyecto de Dios, varón-mujer.

La tercera limitación viene dada por el no intervencionismo de la mujer, e incluso de la madre, en el mundo de lo económico, social y político —a no ser en el plano subsidiario de la "misericordia"—, lo que tiende a limitar la intervención de la mujer y de la madre María en dicho campo. En el fondo es una amputación de lo social en el campo de la mariología, que se tiende a compensar con una hipertrofia de lo hogareño y de lo eclesial interpretado bajo el modelo de lo hogareño y maternal.

Estas limitaciones en la mariología popular originan riesgos muy peligrosos, y que han de tenerse en cuenta.

El primer riesgo es el de determinadas alienaciones padecidas por la mujer, por el varón o por la sociedad originadas por el contexto cultural al que se pertenecen, pero que pueden ser fijadas, racionalizadas y mantenidas por deformaciones mariológicas no concientizadas, más aún idealizadas por haber sido proyectadas sobre "Nuestra Madre", María, que por hipótesis es el modelo de la mujer.

El segundo riesgo es el de la manipulación de dicha mariología por sectores interesados, manipulación orientada a mantener un determinado "status quo", o a cambiar dicho "status quo" sin un auténtico proceso de conversión humana y evangélica.

Así lo encontramos en determinadas corrientes que, a base de exaltar a la Virgen Madre del Hogar de Nazareth, intentan replegar sistemáticamente a la mujer al solo mundo del hogar, adornada de todas las limitadas y limitadoras virtudes hogareñas.

Pero también aparece la manipulación de una limitación cultural mariológica cuando, recordando el cántico del Magnificat y los milagros de la Virgen de la Independencia, se pretende incorporar a la mujer a la transformación social pero dentro de un esquema machista, en el que la mujer aparece como redimida porque se la puede fotografiar con una metrallera o con un machete entre sus manos, es decir, adornada con el adorno tradicional del macho.

¿Mariolatría?

Uno de los problemas que suelen agitarse con más frecuencia con relación a la mariología popular y práctica del catolicismo y, especialmente, del catolicismo latinoamericano, es el de la denominada "mariolatría".

¿Hasta qué punto, se preguntan muchos, no aparece la Virgen para el pueblo superior a Jesucristo e incluso como divinizada como una diosa femenina al lado de Dios?

En efecto, es fácil que se origine esta pregunta observando determinadas prácticas y tipos de comportamiento. Así, en muchos sitios, el pueblo para ciertas cosas termina diciendo: "Si Dios lo quiere y la Virgen". En las necesidades parece que el recurso natural y espontáneo es directamente a la Virgen. Al pueblo le gusta encontrar en el lugar más céntrico de sus retablos a la imagen de la Virgen. E incluso se advierte en muchos lugares la atención preferencial a la Virgen sobre el Sagrario o el Tabernáculo.

Sin duda que pueden ponerse muchos ejemplos desconcertantes y que apoyarían la acusación. Más aún, no se puede negar que en determinadas zonas y lugares puede darse una ignorancia religiosa en la que se origine el fenómeno de la mariolatría.

Pero, desde mi punto de vista, todo indica que la cultura popular latinoamericana actúa en la mariología como un factor positivamente "antilátrico", delimitando con exactitud teológica el puesto que le corresponde a la María Pascual.

Establecido que la maternidad cultural latinoamericana es el lugar privilegiado en el que queda incorporado el dato revelado de María, originándose de esta manera nuestra mariología popular, es oportuno seguir configurando la imagen de dicha maternidad.

Aunque la maternidad, "mi madre-nuestra madre", ocupa el centro del hogar y de alguna manera es el foco de toda la familia, sin embargo no se trata de una maternidad aislada y con absoluta independencia. La madre siempre es entendida con relación al esposo-padre y a Dios.

Con relación al esposo-padre hay una conciencia familiar de que cuando éste se hace presente él es "el rey", estableciendo un marcado desnivel con la madre. En un refrán popular se afirma que "en mi casa sólo canta el gallo". Es interesante que la esposa-madre con relación al varón-padre-esposo, en la cultura popular guaraní es designada como "che servihá", "mi sierva" o "mi esclava". Independientemente de las marcadas características machistas que contiene esta expresión y que tanto dolor lleva en la práctica, sin embargo, es interesante el advertir que estamos ante la maternidad de una sierva con relación al padre, aunque sea Señora de sus hijos. Las resonancias bíblicas son impresionantes, dado que María, la Madre, ante Dios se define a sí misma como "la esclava del Señor", sintiéndose llamada por su hijo, como Mujer o Señora.

Segundo punto. La maternidad en el mundo latinoamericano tiene también establecida una relación especial con Dios. La madre es piadosa y uno de los grandes índices de esta piedad es que ella es la que reza a Dios por sus hijos cumpliendo un papel de mediadora e intercesora, aunque

se trata de una intercesión privilegiada por tratarse de la oración y de la intercesión de la madre. Y el pueblo que cree en María Madre le reza para que ella interceda ante Dios, teniendo una seguridad tal en dicha intercesión que no duda que será oída por El.

Teniendo en cuenta estos dos factores, la experiencia de la fe en María vivida en la experiencia de la maternidad cultural latinoamericana, tiende a expresarse con una absoluta corrección teológica, y es desde este horizonte desde el que hay que interpretar ciertas manifestaciones piadosas, que en otro ambiente y desde otra perspectiva serían ciertamente "latreúticas", pero que en nuestro contexto no marcan más que una hiperdulía similar a la que se ofrece a la propia madre.

Otro sería el tema de la forma de encarar la teología popular latinoamericana con relación a Dios y a Cristo Salvador, tema que en este momento no nos concierne. Pero un dato es cierto, si la imagen de Dios puede resultar en muchos momentos lejana y dura, la imagen de la Virgen nuestra Madre se constituye en providencial hierofanía, mostrando a través de su rostro de madre el rostro materno de Dios, con la acertada expresión propuesta por Leonardo Boff⁹³. Dios aparece como Madre Salvadora para el pueblo latinoamericano en la hierofanía del rostro de su Madre que es también nuestra Madre, ya que El es el que escucha el rezo de la Madre en favor de sus hijos.

(Continuará)

⁹³ BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1981.

Hacia una Interpretación Cristiana del Conflicto Social

Ricardo Antoncich, S.J.

El Documento de la S. Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* —que en adelante designaremos como *Libertatis Nuntius* (LN)— ha puesto en claro un difícil problema que los cristianos en América Latina debemos necesariamente confrontar: el conflicto social.

Como datos evidentes tenemos, por un lado, la existencia de este innegable conflicto; y por el otro, las serias advertencias de ese documento sobre los peligros de analizar el conflicto con instrumentos de inspiración marxista, por las connotaciones y presupuestos que implican una globalidad de visión. Los métodos de análisis, por su conexión con la filosofía marxista, rebasan los alcances puramente metodológicos, deslizándose hacia más profundas visiones del hombre y de la sociedad. De allí que el uso de estos métodos, sin un adecuado discernimiento crítico, podría desviar y desenfocar la realidad misma que se quiere analizar.

El título de esta contribución al problema es modesto: "Hacia"... indica un camino por recorrer. Por "interpretación cristiana" no entendemos una "ciencia cristiana" opuesta a la "ciencia marxista", sino un "modo cristiano" de integrar interpretativamente las contribuciones de las ciencias dentro de una visión que es propia de la fe. La visión de fe no sustituye pero tampoco excluye al aporte de las ciencias. La correcta integración debe mantener el valor del dato científico junto a la identidad propia del acto cristiano de creer. Lo que precisamente plantea LN como problemático es la dificultad de dicha integración en el caso de los análisis marxistas.

Usando la expresión "conflicto social" y no "lucha de clases" queremos respetar la terminología que LN propone para el problema, reservando la expresión "lucha de clases" a la aproximación marxista frente al conflicto, tanto en sus métodos analíticos, como en su "programación sistemática" de dicha lucha hacia los objetivos que le señala el conjunto de su pensamiento científico y filosófico. Entendemos en cambio "conflicto social" como una expresión que se refiere al mismo hecho, pero sin asumir los presupuestos teóricos y prácticos que el marxismo pone subyacentes en los análisis y metodologías de acción del conflicto. Insistimos en que

se trata de una y de la misma realidad: el conflicto existente, pero abordamos diferentes modos de acercamiento. Quisiéramos fundamentar que hay una aproximación diferente a la marxista, basada en una perspectiva cristiana, la cual sin tener como propio instrumental alguno, puesto que el cristianismo no es una ciencia alternativa, sí tiene, sin embargo, un modo particular de ver el conflicto, a partir del espíritu evangélico, y retoma, por tanto, los elementos aportados por las diferentes ciencias, dándoles un sello propio y característico.

En la primera parte de este trabajo se reflexiona sobre la necesidad de instrumentos de análisis para la acción, en la conciencia de la Iglesia, así como las ideologías que acompañan el quehacer científico del hombre. En la segunda parte son puestos de relieve los problemas que ofrece al creyente la aproximación analítica del marxismo al conflicto. En la tercera se buscan las soluciones a dichos problemas, subrayando entonces las contribuciones específicas de la fe cristiana al análisis del cambio social y del conflicto.

I

NECESIDAD DE LOS ANALISIS CIENTIFICOS SEGUN LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA

Libertatis Nuntius (LN) deja en claro que el análisis de la realidad es imprescindible para una acción de eficaz transformación social: "Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (VII, 3).

Reconocer esta evidencia no implica, sin embargo, aceptar cualquier método de análisis, por lo que LN hace reservas al método marxista. A su vez, tales reservas no invalidan la tesis general de la necesidad de los análisis científicos.

1. Análisis Científico como Apoyo de la Pastoral

El Vaticano II ha afirmado varias veces el servicio de las ciencias sociales a la Iglesia. "La investigación metódica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, como por la mano de Dios, quien sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces

entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe" (GS 36). La Iglesia percibe con agradecimiento el aporte de las ciencias: "La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia" (GS 44).

La investigación científica de la realidad es necesaria para orientar adecuadamente la pastoral de la Iglesia. En *Christus Dominus*, 17, el Concilio afirma: "Las formas de apostolado han de acomodarse debidamente a las necesidades actuales, teniendo en cuenta las condiciones de los hombres, no solo espirituales y morales, sino también sociales, demográficas y económicas. Para lograr eficaz y fructuosamente este fin son ayuda grande las investigaciones sociales y religiosas por medio de centros de sociología pastoral que se recomiendan encarecidamente" (17).

También en el mismo documento conciliar se pide a los Obispos: "A fin de que puedan atender más adecuadamente al bien de los fieles según la condición de cada uno, procuren conocer debidamente sus necesidades dentro de las circunstancias sociales en que viven, valiéndose para ello de instrumentos adecuados, señaladamente de la investigación social" (*Christus Dominus*, 16).

Hay que ser consciente, sin embargo, de que el recurso a las ciencias sociales para analizar la realidad en que vive el pueblo de Dios, a pesar de los progresos hechos desde el Concilio, es aún insuficiente. La recta insistencia en la necesidad del cambio personal, entendida, sin embargo en forma parcializada —y con frecuencia, como reacción contra la insistencia en los problemas estructurales— puede llevar a despreciar el análisis de las condiciones objetivas en que se encuentra la libertad individual, la conciencia, la subjetividad.

De hecho, las advertencias de Puebla contra el uso indebido de las ciencias por el "psicologismo" que presenta a la persona como víctima del instinto fundamental erótico o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos, carente de libertad (DP 310), o el "economicismo" que considera la persona humana como lanzada al engranaje de la máquina de producción industrial como instrumento de ella y como objeto de consumo (DP 311), bien sea porque estima la dignidad de la persona por la pura eficacia económica (DP 312) o porque reduce toda conciencia a la social en un sistema colectivista (DP 313); señalan con mucha verdad los peligros del indebido uso de las ciencias, pero no compensan esta advertencia con la exhortación al uso de ellas, puesto que sin ellas no conoceríamos muchos de los mecanismos psicológicos y sociológicos que existen y que condicionan las decisiones, sin determinarlas unívoca y necesariamente.

El conocimiento de la realidad se realiza a través de dos polos en contacto, el subjetivo y el objetivo. El sujeto debe estar libre de condicionamientos nacidos de sus ideologías, sus intereses parciales de grupo, sus ideas preconcebidas. El polo objetivo, a su vez, debe ser examinado críticamente para ver las cosas como son. La "realidad" no es ni el polo exclusivamente subjetivo, ni el objetivo, sino se da en la interrelación de ambos. La conciencia humana organiza el conjunto informe de datos objetivos, le da su sentido y programa su acción, pero a su vez, ella es parte de una historia, donde ya se le impone un sentido dado por otros, valores, prejuicios, ideologías.

Entre las dos posiciones, de franca aceptación de los análisis sociológicos para la misión pastoral de la Iglesia, en los textos conciliares, y las advertencias cautas sobre deformaciones en la visión del hombre que nacen de un uso poco crítico de las ciencias, hay que situar una posición integradora que reconozca el valor y el riesgo y que ayude a asumir los valores superando los peligros. Pablo VI sintetiza este equilibrio: "¿Será necesario, por tanto, que la Iglesia se oponga a las ciencias humanas y denuncie sus pretensiones?" —se interroga el Papa—, para continuar luego, en forma positiva y abierta: "Como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza también en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas" (OA 40).

2. LN ante los Métodos de Análisis Social

LN no presenta en forma desarrollada unos criterios genéricos para el uso de las ciencias sociales, sino que elabora —de pasada, diríamos— a propósito del marxismo, algunos criterios orientadores. Podemos señalar tres: el carácter mítico de la ciencia y dos de naturaleza epistemológica.

1. "El término 'científico' ejerce una fascinación casi mítica y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente, la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica" (VII, 4).

Después de esta advertencia contra el mito de la ciencia, tan común en la sociedad contemporánea, sin excluir la liberal-capitalista, que ha desarrollado notablemente la ciencia y la técnica y se ha visto aprisionada por este mito, LN señala dos advertencias bien precisas, una de naturaleza epistemológica general, y otra de la relación de las ciencias con la teología.

2. La primera, es la necesidad de confrontar los distintos métodos y perspectivas. Se echa de menos esta prudencia, no sólo en los dogmatismos marxistas sino también en los de corte liberal. Ambas posiciones rechazan la confrontación de sus métodos y resultados con la posición contraria, resultando de ello que las ciencias de inspiración capitalista

se rehusan a ver la crítica radical a su sistema que el marxismo hace, y viceversa, la ciencia marxista no examina críticamente las contradicciones con sus predicciones y postulados, tal como acontecen en los países socialistas. Parece, pues, muy adecuada la advertencia genérica de LN: "En las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad, que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca" (VII, 5).

3. Otra advertencia epistemológica se relaciona específicamente con el uso de las ciencias para la reflexión teológico-pastoral. Del Concilio habíamos aprendido la necesidad de ese diálogo. Pero ¿cuáles son los criterios que permiten la recta aplicación de las conclusiones científicas a la reflexión teológica? LN los precisa: "El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por eso, la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tienen un valor "instrumental" y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (VII, 10).

Hay que reconocer que toda "partícula de verdad" —por usar una expresión de Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*, 4,— debe irse integrando en la verdad plena que viene de Dios, Creador y Redentor. En definitiva, para el cristiano, la verdad no es un conocimiento, sino una persona; Cristo, porque en El se revela plenamente el sentido del hombre y su destino definitivo. "Esto vale no solamente para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina" (GS 22). Por eso, el progreso de las ciencias y el dominio de lo material ha estado movido por un dinamismo profundo que lleva a una verdad más profunda" (GS 15).

Respetar la autonomía de cada ciencia es un imperativo para el recto diálogo: no pocos errores se han cometido, denunciado como si fueran negaciones dogmáticas, las afirmaciones sociológicas. La ciencia no pretende dar afirmaciones de fe; pero éstas no pueden sustituir las afirmaciones de la ciencia sobre las condiciones sociales, económicas o políticas de la vida de la Iglesia. De lo contrario, lo que el Concilio reconocía, sería superfluo, porque la Iglesia ya sabría por sí misma y sin ninguna ayuda de fuera, todo lo que necesita saber sobre sí mismo, no sólo dogmática y teológicamente, sino también sociológicamente. Por otra parte, la ciencia

no puede definir la naturaleza esencial de la Iglesia, que es misterio de fe accesible a la razón teológica.

3. Ideologización del Conocimiento Científico

Porque el conocimiento implica dos polos, el subjetivo y el objetivo, se ha insistido siempre en el principio de la "objetividad" del conocer, es decir, que el sujeto se adapte a lo real, que está fuera de él, sin conocerlo deformadamente según sus propios intereses y deseos. Tal principio de objetividad, muy válido para las ciencias de la naturaleza es difícilmente aplicable al conocimiento humano cuando versa sobre el hombre. Es decir, el sujeto no acepta saberse o conocerse a sí mismo en forma muy divergente a sus aspiraciones o deseos. Llamamos pues "ideologización" a esta desviación del conocimiento a partir del interés del sujeto que conoce. Como fenómeno colectivo, significa que el conocer no es sólo un hecho individual sino social. El tipo de sociedad, de cultura, de clase social, en la cual estamos ubicados condiciona nuestro modo de mirar las mismas realidades objetivas, resultando de ello las ideologizaciones colectivas.

Puebla señala tres tentaciones de las ideologías: la de ser "explicación última y suficiente de todo", la tentación de absolutizarse y, finalmente la tentación de la *pseudoevidencia*: "Muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin haber tomado conciencia de ello" (DP 537).

Esta pseudoevidencia nunca es tan arriesgada como cuando se pretende tener un conocimiento científico de la realidad. De allí las advertencias de LN. Pero mientras estas advertencias abundan sobre la ciencia marxista, escasean las correspondientes a las ciencias sociales de inspiración liberal. Estas deben ser sometidas a discernimiento por las mismas razones que la ciencia marxista, porque el problema de las ideologizaciones de la ciencia afecta por igual, por ser tentación común del espíritu humano, sea cual fuere el sistema socio-político en que se encuentra.

La ideologización de las ciencias capitalistas, en relación al tema del conflicto se muestra precisamente por su silencio o su explicación fragmentaria, partiendo de una armonía social, con meras disfunciones accidentales. Lo mismo sucede con sus interpretaciones sobre la pobreza que tienden a acumular las causas de ella en la pasividad y pereza de los pobres sin revisar los mecanismos estructurales de marginación y explotación del trabajo.

II

PROBLEMAS DEL ANALISIS MARXISTA DEL CONFLICTO

En esta segunda parte queremos abordar los problemas que surgen del análisis del conflicto social con instrumental marxista, según la LN. Es innegable la existencia del *hecho* del conflicto; el problema surge a partir de la *teoría* que la explica. "Lo que estas teologías de la liberación han acogido como un principio, no es el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan sino la *teoría* de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia" (IX,2).

Para LN "el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce" (VII, 6).

Lo que hace inaceptable, según LN la expresión de "lucha de clases" para designar el conflicto social agudo, que nadie puede rechazar por su evidencia, es la connotación que el marxismo da al término "lucha de clases" por estar unido —en el materialismo dialéctico— a una concepción filosófica que lleva a situar la lucha en el núcleo del sentido de la historia y de la verdad que emana de la praxis revolucionaria. "La ley fundamental de la historia que es la lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre la violencia" (VIII, 6) y por ello "la lucha de clases es presentada como ley objetiva, necesaria" (VIII, 7), que "tiene un carácter de globalidad y de universalidad. Se refleja en todos los campos de la existencia, religiosos, éticos, culturales e institucionales. Con relación a esta ley, ninguno de estos campos es autónomo. Esta ley constituye el elemento determinante de cada uno" (VIII, 8).

Para la conciencia cristiana, el análisis del conflicto social, innegable como hecho, realizado con instrumental marxista podría llevar a desnaturalizar el sentido de la verdad y de la ética (VIII, 4-5; 7. 9). Pero además de estas consecuencias filosóficas se deducirían también otras cuya naturaleza es estrictamente teológica y que hemos citado en el capítulo anterior (conflicto en la Iglesia, desfiguración del sentido de los sacramentos, etc.).

LN no alude, en su crítica al marxismo, a un aspecto que los adversarios de la teología de la liberación han señalado a menudo: el determinismo economicista. En realidad, después de *Laborem Exercens* se ha hecho más claro que el principio de absolutizar lo económico es más bien una característica de la sociedad capitalista, que, a su modo, vive un materialismo distinto del materialismo teórico de la filosofía marxista. Juan Pablo II muestra cómo la ruptura del plan de Dios —el cual se concreta en la primacía del trabajo sobre el capital— "se ha realizado de modo tal que

el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva "economicista". En tal planteamiento del problema había un error fundamental que se puede llamar el error del economismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un error del materialismo, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico en el pleno sentido de la palabra; pero es ciertamente materialismo práctico, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista, cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de los bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre" (LE 13).

La instrucción LN concentra todas sus objeciones contra el método analítico del marxismo, no tanto en los aspectos científicos de constatar un innegable hecho de "conflicto social agudo", sino por la vinculación con la tesis filosófica de la esencial conflictividad social inscrita en la naturaleza del hombre, y por consiguiente, en las inaceptables consecuencias de tal postulado filosófico, incluso para el campo de la teología.

Cuando examinamos las ideas fundamentales del materialismo histórico, percibimos, sin embargo, que el conflicto es un hecho derivado de otro problema más radical aún, que es la apropiación privada, sobre todo de los medios de producción industriales. En ninguna época de la historia, la propiedad de los medios de producción ha introducido tantos desequilibrios como cuando el trabajo ha dejado de ser la actividad del modesto artesano con instrumentos simples, para convertirse en trabajo social y colectivo con instrumentos sofisticados. Una socialización del trabajo clama por la socialización de la propiedad, diría el marxismo, como postulado central. El hecho de que la clase propietaria no acepte la natural evolución de las cosas, aferrándose a su propiedad privada, es lo que determina, entonces, el conflicto y sus secuelas. La lucha de clases no sería sino la manifestación de esta desarmonía social más profunda; y a su vez, una estrategia para superarla, ya que el marxismo ha postulado como utopía precisamente la sociedad *sin clases*, y por tanto *sin lucha*. Desde este punto de vista, LN no hace justicia a estos aspectos de la utopía marxista.

Por esta razón, la crítica profunda que hay que hacer al marxismo y su método de análisis está en cerrarse —por su radical prejuicio anti-religioso— a las esferas del puro análisis económico, social y político, terminando por reducir el ser humano a las dimensiones puramente

inmanentes. Pero, como vimos por la cita de *Laborem Exercens*, el marxismo no está solo en esta visión inmanente. Le acompaña el otro sistema que vive encerrado también en un materialismo práctico. Puebla, con justicia, engloba a los dos sistemas en una crítica común (DP 311-313).

Si por los horizontes cerrados apriori, por no aceptar la trascendencia de la vida humana, los análisis puramente empíricos pueden olvidar todas las dimensiones del ser del hombre, sobre todo las dimensiones éticas, entonces la insuficiencia de esta ciencia —y de todas las ciencias— deberá ser enriquecida por el aporte de una visión más profunda del hombre, que nace de las convicciones y certezas religiosas.

Desde esta perspectiva se comprende entonces, que la opción por el pobre y el oprimido no es un problema de “parcialización” que destruye la universalidad del amor, sino un problema ético de recuperación de lo humano en quienes está siendo violado y agredido. El concepto de *clase* para designar el conjunto de personas oprimidas o agredidas, desde una visión humanista no implicaría la negación de otra clase, pero sí la necesidad de partir de una de ellas, precisamente la oprimida, para regenerar el tejido social de todas las clases. Optar por el pobre no es destruir la universalidad de la caridad, sino evidenciar precisamente la naturaleza de esta caridad que por ser verdaderamente universal a todo hombre, llega a los que la sociedad considera “menos hombres”.

Si la opción por el pobre (entendida siempre como preferencial y no exclusiva ni excluyente) es problema ético, también lo es el de la elección de los medios de cambio social. La utopía humanista puede frustrarse en forma irreparable si los medios para realizarla son negación del hombre, sin reconocer lo humano, esta vez dentro del opresor mismo. A la liberación del oprimido debe corresponder, la liberación del opresor y no su destrucción; también el opresor debe ser liberado del egoísmo que le aprisiona, de su materialismo y economismo que le ha llevado a valorar más el tener egoísta que el ser en solidaridad.

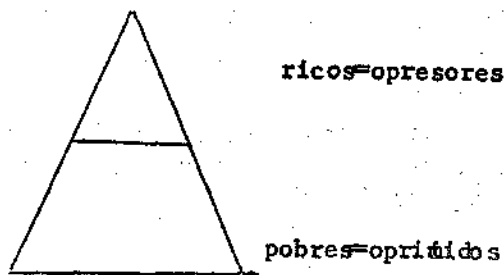
El conflicto rebasa las dimensiones que las ciencias pueden analizar. Estas permanecen atentas a las categorías estrictamente sociológicas, y son insuficientes para comprender la naturaleza del conflicto histórico que rebasa las causalidades puramente económicas (propiedad privada) o las estrategias puramente políticas (lucha de clases de los oprimidos contra los opresores). Para entender el carácter total del conflicto es necesario llegar hasta sus raíces éticas. Creemos que en la Encíclica *Laborem Exercens* se encuentran pistas profundas para un enriquecimiento del problema.

Las exigencias de la ética, insistimos, no se reducen sólo a la elección de los medios (si violencia o no-violencia), sino también a la urgencia de acción ante la opresión, y de solidaridad con los oprimidos. Aunque esta solidaridad está apuntada en LN, porque se reprocha la “actitud de neutralidad y de indiferencia entre los trágicos y urgentes problemas de

la miseria y de la injusticia" (Introducción), y "a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria" (XI, 1), no se ha desarrollado sin embargo —y precisamente desde la ética a la cual se invoca para condenar el amoralismo político—, el *imperativo moral* del compromiso liberador que lleve a asumir los aspectos científicos para la transformación social. Por ello vemos como necesario estudiar, desde *Laborem Exercens* un camino de integración de los análisis sociales y éticos del conflicto.

Queriendo sintetizar y visualizar lo esencial de la tesis que queremos defender podríamos representar el conflicto, según el análisis marxista a base de un triángulo, cuya base mayoritaria representaría la mayoría oprimida, y su cúpula minoritaria, la minoría opresora. La línea divisoria separa, por tanto, los dos campos que fundamentalmente —según el materialismo histórico— son económicos (ricos/pobres), pero, a su vez, este hecho económico tiene implicaciones estructurales políticas (opresores / oprimidos).

La simple constatación de dos fuerzas económicas en conflicto, o de dos clases políticas que luchan por el poder, sería insuficiente si no hay una *legitimación* (que el marxismo explicará como ideológica, pero que por su naturaleza, en el fondo es ética), de por qué se prefiere una clase a otra en el conflicto. Si se objetara que la opción puede nacer de un exclusivo análisis científico de las "leyes de la historia" que dan un papel al proletariado, no se haría otra cosa que postergar el sentido ético de tal opción, puesto que se afirmaría como utopía, que a través de la dictadura del proletariado, la humildad llegaría a la sociedad sin clases, verdadera finalidad (ética) legitimadora del conjunto de la opción.



No queremos decir que dicha opción sea "ética" objetivamente, sino que tiene su "lógica ética" al interior de dicha opción, contraponiéndose a la *moral burguesa*, la cual, a su vez, pondría como valor supremo el mantenimiento del *orden del status quo*. La moral burguesa, sin embargo, considera legítima no el orden como valor supremo (independiente del tipo de sociedad que lo establezca), sino el orden "capitalista" y considera como muy moral y ética la "subversión" frente al "orden socialista". Ante esta moral "de los de arriba" —que no se detiene ante *ningún* medio para conseguir sus fines— el marxismo propone "otra moral" de "los de abajo", y no "ninguna moral", como ciertas expresiones de LN dejan suponer.

Para una conciencia cristiana, sin embargo, es imprescindible sostener que *ninguna de las dos morales* son legítimas porque desencadenan procesos puramente pragmáticos inmanentistas. Por ello es conveniente —y urgente— completar lo que LN afirma sobre la no-eticidad de la revolución marxista, con una afirmación paralela sobre la no-eticidad de la opresión y represión capitalistas. Nótese que este último aspecto no está ausente, en forma total, de LN, puesto que se denuncian actitudes de pasividad, o de instrumentalización del pensamiento cristiano para fomentar egoísmos (Introducción; I, 6-8; XI, 1); pero tales hechos se presentan simplemente como *abusos*, sin relacionarlos orgánicamente con el principio ideológico articulador que los origina, como sí se hace, por el otro lado, con el marxismo.

Las (al menos implícitas) opciones por la subversión de los oprimidos o por mantener el status quo de los opresores, entrañan posiciones éticas. Para unos o para otros —según el lugar en que se ubiquen, la identidad (ricos = opresores), (pobres = oprimidos), deviene finalmente en problema moral: malos/buenos. Para los oprimidos por tanto, su posición revolucionaria es buena, porque es lucha contra la de los opresores, que es mala. Tenemos, por consiguiente: ricos/pobres, opresores/oprimidos, malos/buenos; o de otro modo: ricos = opresores = malos/pobres = oprimidos = buenos.

Esta pretensión legitimadora funciona aquí, como en todos los fenómenos colectivos para dar un valor moral a la lucha contra el adversario, porque en definitiva es lucha de los “buenos” contra los “malos”. Por un fenómeno —que la psicología social ha estudiado profundamente—, el ser humano que jamás podría justificar acciones inhumanas, (como tortura, asesinato), si éstas fueran motivadas por puras razones personales, se siente tranquilo en su conciencia, cuando realiza las mismas acciones inhumanas “en nombre de” una idea colectiva (patria, religión, raza, poder de clase).

Es precisamente la ética —iluminada por el Evangelio— la que nos induce a descalificar esta simplificación maniquea de “buenos y malos”. Y es allí donde se introducen modificaciones fundamentales al análisis del conflicto capital-trabajo, que el marxismo tuvo la clarividencia de percibir, pero que limitó a lo económico-social.

III

PERSPECTIVAS PARA UNA INTERPRETACION CRISTIANA DEL CONFLICTO SEGUN LA ENCICLICA LABOREM EXERCENS

El eje de nuestro problema está constituido por el valor de los *conceptos* como *mediación de la realidad*. Abordar el tema, supone en primer lugar esclarecer algunos presupuestos teóricos, antes de aplicarlos a los

conceptos capital-trabajo, tal como son entendidos en *Laborem Exercens*.

1. Presupuestos Teóricos

a. *El concepto de mundo con relación a un sujeto*. Este presupuesto fundamental lo esclarecemos a partir de un trabajo de J. F. Malherbe, sobre el conocimiento de la fe¹. Para explicar dicho conocimiento establece el autor, en primer lugar una afirmación central: "conocer un mundo es habitarlo".

El "mundo" no es pues todo lo que objetivamente existe fuera del sujeto, sino todo lo que es *real para él*, a partir de sus intereses y proyectos. En este sentido distinguimos el "mundo del artista" del "mundo del deporte" o el "mundo del político" del "mundo de la religión". Se entiende, por tanto, al hablar de mundo: "todo enfoque de la realidad a partir de un centro de actividad y de comprensión que es el hombre mismo"². El mundo existe como un conjunto de posibilidades reales para el interés de ese "centro" y sus proyectos. Sale al mundo por la acción: "La acción es la tensión dinámica que lleva al hombre tal como es de hecho hacia lo que quiere ser"³, por ella, el sujeto "pone las cosas en su lugar" según el orden de "su" mundo, que puede no coincidir con el orden del mundo del otro.

Notemos, de paso, cómo esta intuición nos aclara que "el mundo del burgués" no es el mismo que "el mundo del oprimido" y cómo las ideas de orden "de lo que debe estar arriba o abajo" no son las mismas, y por tanto los conflictos objetivos y grupales que nacen de estos "mundos" diferentes.

La mediación que permite al ser humano salir del centro subjetivo hacia la acción transformadora del "mundo" que le rodea, es en forma privilegiada su interpretación intelectual, que se expresa en palabras. El lenguaje es la mediación que permite la acción en el mundo.

b. *pluralidad de lenguajes y de mundos para un mismo sujeto*. En tanto que "mundo" como globalidad se refiere a un sujeto como centro, pero no agota todos sus intereses, puede darse el caso de que una misma persona sea "centro" de varios mundos, según sus varios intereses: estéticos, deportivos, religiosos, científicos. En sus relaciones con otras personas, no encontrará las mismas en la esfera de sus intereses; a veces se rela-

¹ MALHERBE J.F., "El conocimiento de la fe" en *Iniciación a la práctica de la teología, Cristiandad*, Madrid, 1984, 92-117.

² MALHERBE, o.c. p. 93.

³ id. p. 94-95.

cionará con alguna por el interés deportivo; con otra por el interés religioso y con una tercera por el interés científico. En ocasiones surgen "crisis" en la articulación de distintos lenguajes, por ejemplo, cuando en un "mundo científico" hecho habitual, tiene que hablar el lenguaje de un "mundo religioso". La dificultad de comprensión del "milagro" como lenguaje religioso, en un mundo científico, de causas empíricamente verificables, produce una fuerte crisis. Puede responderse a esta crisis por el rechazo o descalificación de un lenguaje (vg. rechazo del lenguaje religioso para quedarse sólo con el científico, o viceversa, rechazo del científico —como sucedió en el caso de Galileo— para retener sólo el lenguaje religioso como válido para lo científico); por la simple constatación de sus autonomías propias; o por un esfuerzo de integrar ambos lenguajes. Estas posibilidades nos ayudarán a percibir mejor el valor creativo de *Laborem Exercens*, ante el lenguaje científico capital-trabajo, desde una conciencia ética ante el conflicto.

Una posición integradora (que no rechaza, pero que tampoco simplemente constata lenguajes autónomos paralelos) supone dos cosas: el claro reconocimiento del valor autónomo de cada mundo y de su respectivo lenguaje, y la posibilidad y exigencia de integración, no solo en el sujeto que es centro de varios mundos, sino también en dichos mundos que son aprehendidos a partir de distintos intereses del sujeto, pero que en último término se unifican en una realidad armónica y única.

c. *valor autónomo de cada mundo y de su lenguaje.* Suponiendo que a partir del lenguaje pueden darse otros mundos diferentes de los que vamos a analizar aquí (vg. el "mundo poético"), nos ceñimos, sin embargo a los distintos "mundos" que nacen de una preocupación "científica" por el lenguaje, es decir, por un lenguaje que exprese sus contenidos con rigor científico. Desde este punto de vista podríamos distinguir tres tipos de ciencias: empíricas, del espíritu y sociales⁴.

"Las ciencias cuyo método propio es el análisis empírico, tienen como finalidad una utilidad técnica. La praxis instrumental es su base y finalidad. Real para ellas es aquello que puede ser experimentado y reducido a la utilidad técnica".

"Las ciencias cuyo método científico se funda en la capacidad espiritual de la comunicación inter-subjetiva se denominan ciencias del espíritu... o hermenéuticas, en cuanto que su finalidad es la de dar a conocer, hacer comprensible o interpretar la interioridad espiritual del hombre pensante que se abre a los demás por signos, símbolos, lenguaje, monumentos históricos, etc. La praxis comunicativa es la base del método y de

⁴ Tomo la pedagógica y clara presentación del problema que hace: PARRA, Alberto, S.J.: *Sacramentos de la fe*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Colección profesores n. 8, p. 23.

la finalidad de estas ciencias. Real para ellas es todo cuanto puede ser experimentado mediante la interpretación de un sistema de símbolos”.

“Un tercer grupo de ciencias que se sitúa en un plano intermedio y participa de lo analítico-empírico y de lo hermenéutico, y cuyo método es precisamente el análisis empírico para interpretación de lo humano, se denominan ciencias sociales. La finalidad que ellas persiguen es la praxis emancipadora o liberadora de los condicionamientos inhumanos o infra-humanos eventualmente existentes. Real para estas ciencias es aquello que es posible y razonable para la sociedad (por ende, no lo óptimo ni lo eterno ni lo utópico) que lleve a mejorar las estructuras sociales vigentes y a transformarlas o cambiarlas por otras más razonables dentro de lo posible”⁵.

Es fundamental para la comprensión de un lenguaje el situar su lógica “dentro de su propio mundo” y no fuera de él. Muchos errores de interpretación nacen de dar sentido “filosófico” a expresiones sociológicas que solo pretenden describir “situaciones empíricas”. No puede descartarse en forma absoluta que además de los problemas estrictamente filosóficos que oponen al marxismo con la visión cristiana, surjan otros problemas nacidos de la lectura filosófico-teológica del lenguaje puramente empírico.

d. *posibilidad de integración de diferentes mundos y lenguajes.* Cuando un sujeto “habita” diversos mundos (científico, artístico, religioso), necesariamente —salvo caso de quiebre psicológico de la personalidad por una esquizofrenia— busca una unidad integradora no sólo subjetiva (en sí, como sujeto de todos esos mundos), sino de algún modo, en la realidad, sabiendo que todos los mundos que él ve desde perspectivas diferentes, no son en definitiva sino uno solo.

La lógica interna que estructura la unidad de distintos mundos, permite por ejemplo a un científico ser creyente o ser ateo. Más aún, según la posición ante la fe, estos científicos, el creyente o el ateo, buscarán una consistencia integradora a su posición al mismo tiempo científica y creyente o atea. El “sistema” que nace de esta integración puede ser sólidamente coherente, y un análisis de los lenguajes en el sentido “sincrónico” es decir, considerándolos como elementos de un todo, muestra la coherencia global que para un sujeto tiene cada parte dentro de la globalidad.

Muchos de los análisis de LN sobre el marxismo afirman enfáticamente la coherencia integradora “sincrónica” es decir, la unidad que hay entre elementos parciales y la totalidad del sistema marxista. Pero las ciencias del lenguaje también presentan otras perspectivas “diacrónicas”, es decir, las mudanzas que pueden tener los conceptos a lo largo del tiempo, cambiando sus significados. La hipótesis de nuestro trabajo, fundada en

⁵ PARRA, Alberto, S.J.: o.c. p. 23-25.

Laborem Exercens muestra la posibilidad de cambiar *diacrónicamente* el contenido de los términos capital-trabajo, separándolos del sentido que tienen *sincrónicamente* en la totalidad del sistema marxista. Sin querer extender en forma universal las conclusiones que se deducen de este hecho singular, sí es posible afirmar, pues que "elementos" del análisis son susceptibles de transformaciones semánticas, y que para Juan Pablo II este proceso tienen mucho valor para el análisis del conflicto real entre trabajo y capital; este valor supera el problema del riesgo del uso de estos términos.

La posibilidad de una evolución diacrónica que libera los términos de su ubicación sincrónica dentro del sistema no responde sólo al problema de una comprensión diferente de dichos términos dentro del mismo "mundo" (en este caso, de las ciencias sociales), sino, además, al otro problema de integrar dos "mundos", el de las ciencias y el de las exigencias éticas que derivan de la fe cristiana. A esto llamamos "interpretación cristiana del conflicto".

2. Interpretación Cristiana del Conflicto

Nos proponemos analizar cinco aspectos del cambio semántico de las palabras capital-trabajo, considerando dicho cambio como un ejemplo significativo por "integrar" el lenguaje científico de análisis social con el lenguaje ético que nos interpela para una acción.

Los aspectos son los siguientes:

- a) percepción del carácter ético del conflicto
- b) lo científico del análisis del conflicto
- c) reformulación de los conceptos científicos
- d) capacidad de interpelación de la ética a la ciencia
- e) dinamización del compromiso ético.

a) *Percepción del carácter ético del conflicto.* El objetivo de este paso es ir más allá de lo que los instrumentos de análisis, de carácter empírico pueden constatar. Mientras el científico busca la inmediata relación causa-efecto, el creyente busca una interpretación más profunda de confrontación con el Absoluto. Más allá de las formas históricas que el conflicto humano pueda revestir (vg. intereses por conquistar tal o cual pedazo de tierra; luchas de poder entre tal o cual rey; equipo y tecnología militar usado en tal o cual conflicto) hay un permanente duelo humano entre la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia. Mientras cambian los motivos y los medios históricos, siguen en pie los motivos éticos. El odio y el instinto de muerte no han desaparecido del corazón de los hombres; lo que ha cambiado es la capacidad que el hombre tiene de hacer más daño, a más personas, en menos tiempo, gracias a instrumentos letales

más perfectos y de escudarse detrás de otros motivos. La ética, por tanto, tratará de "abstraer" las condiciones y motivos inmediatos, para revelar el fondo permanente humano que se encuentra en las situaciones conflictivas.

Este primer paso lo encontramos en el magisterio social. Aborda un asunto de naturaleza política, económica, social, pero no desde el ángulo de la competencia "técnica", sino desde la perspectiva ética. Para la dimensión técnica el magisterio no ofrece aportes; pero sí para la dimensión ética. Juan Pablo II distingue ambos "mundos" o esferas de competencia al decir: "No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos y contribuir a orientar estos caminos para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad" (LE, 1).

El análisis que *Laborem Exercens* ofrece acerca del "economismo" y "materialismo" va más allá de los análisis empíricos de la ciencia para evidenciar los verdaderos y profundos alcances de opciones de vida, estilos de convivencia humana, costumbres, valores, etc. Si los problemas humanos sólo fueran objeto del "mundo científico", la Iglesia no tendría autoridad para abordarlos en su propio mundo de la fe. Tal idea suprimiría radicalmente la legitimidad de la doctrina social, su autonomía y valor propio ante los "mundos" de la ciencia o de la política.

b) *vinculación de la perspectiva ética con lo científico del análisis.*

Aunque el "mundo ético" en cierto sentido se separa del mundo científico, por su autonomía, sin embargo se vuelve a unir con él, en lo concreto del problema real (que es ético y técnico-científico) y en la unidad del sujeto que siente una doble interpelación (a su interés científico de buscar causalidades, y a su interés humano de construir un mundo mejor). Un análisis demasiado abstracto que afirmara solamente que existe una lucha entre el bien y el mal, no nos llevaría al terreno de la acción práctica para comprender los mecanismos concretos que están en juego en dicha lucha. Es preciso, pues, descender a los fenómenos históricos concretos y ver en ellos las encarnaciones del bien y del mal.

Este esfuerzo por "historificar" el conflicto ético en sus manifestaciones históricas está presentado en *Laborem Exercens* como uso integrador de los términos capital-trabajo, que explican el conflicto moderno de la sociedad industrial. Juan Pablo II asume un "tema" marxista, sin por ello asumir el "sistema" marxista de un todo orgánico sociológico, ni mucho menos la visión globalizante de la sociedad con presupuestos filosóficos de ateísmo. Se da una mutación diacrónica, de unos términos que tenían un lugar bien preciso en un análisis sincrónico del sistema.

Por ello, el conflicto capital-trabajo, como situación histórica interpela

convicciones profundas de la tradición cristiana y suscita la oposición de dos modos de ver la relación entre el trabajo humano y el capital: "Precisamente estas afirmaciones básicas sobre el trabajo han surgido siempre de la riqueza de la verdad cristiana, especialmente del mensaje mismo del 'evangelio del trabajo', creando el fundamento del nuevo modo humano de pensar, de valorar y de actuar. En la época moderna, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debería contraponerse a las diversas corrientes de pensamiento materialistas y 'economistas'" (LE 7).

La perenne lucha entre el bien y el mal, entre el pecado y la gracia, reviste, en este caso, una forma histórica concreta. Por eso se puede aceptar la evidencia de los hechos e incluso la exactitud de los diagnósticos que contribuyen a percibir el modo como los valores morales están recibiendo su "consistencia" histórica.

c) *reformulación de los conceptos usados en la ciencia.*

Si el conflicto de la sociedad industrial es interpretado en términos de conflicto capital-trabajo, deben ser superadas las connotaciones estrechamente economistas, para percibir en estos términos contenidos nuevos. De este modo se enriquece el sentido de las palabras, se las libera semánticamente de sus horizontes primitivos estrechos y se las integra en un "mundo" más complejo.

La economía puede decirnos que "capital" y "trabajo" son dos elementos necesarios para la producción económica. Puede incluso describir dos dimensiones en el trabajo: la subjetiva, en cuanto que el trabajo procede de un sujeto, y objetiva, en cuanto que el trabajo se vincula al mundo de los objetos, sea por los instrumentos que ayudan a la producción, sea en la materia prima que debe ser transformada, sea por el producto final como resultado de un proceso productivo. Si la economía se queda en este punto, sin integrar estas verdades en el "mundo" de la ética, puede dejarse llevar de una lógica puramente "objetivista", "economista", "materialista", privilegiando exclusivamente la tecnología, y la producción objetiva, en desmedro de las dimensiones subjetivas del trabajo. Es necesario entrar en el "mundo" de la ética, para descubrir que los dos aspectos del trabajo no son iguales en valor, que lo subjetivo debe anteponerse a lo objetivo; que el valor del trabajo humano no puede medirse por su papel en la producción en forma exclusiva, con criterios de mercado, sino que tiene un valor que antecede a todos los mecanismos de oferta y demanda del trabajo.

La palabra "trabajo" está sufriendo por tanto una transformación semántica de importancia. Desde el inicio de la *Laborem Exercens* el Papa da un nuevo sentido: el trabajo es "una de las características que distinguen

al hombre del resto de las criaturas" (Introducción). Hay una intrínseca vinculación entre el trabajo y la vocación humana, el *ser* del hombre: "solamente el hombre es capaz de trabajar, sólo él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo, el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas, este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza" (Introducción).

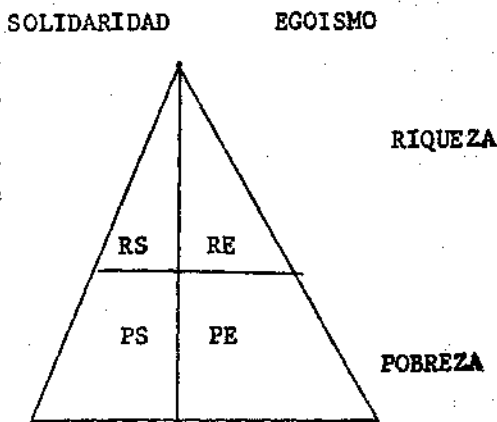
Si el trabajo es el camino por donde el hombre llena su existencia y recibe una de sus características distintivas, tiene en sí una dignidad ética al margen de cualquier situación histórica concreta. Se podría decir con un *apriori* a partir de la fe, que cualquier sistema que explote el trabajo o lo subordine a otros valores extrínsecos al ser del hombre como, por ejemplo, la acumulación del tener, reviste un carácter ético negativo, es decir, niega el valor ético fundamental del trabajo. Los "a posteriori" de la experiencia histórica no harán sino confirmar la forma concreta como en una sociedad determinada se da la explotación del trabajo.

Desde la premisa del valor ético del trabajo, el Papa puede aceptar los diagnósticos de las ciencias. Se sabe que en todo este período que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto de un gran *conflicto*, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el 'mundo del capital' y el 'mundo del trabajo', es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios y que participaba, en cambio, en el proceso productivo mediante el trabajo. Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11).

La *interpretación* del conflicto en término de lucha de clases (por intereses contrapuestos entre ellas), o en término de conflictos ideológicos entre el liberalismo y el marxismo, no pueden hacernos olvidar que ambos conflictos surgen de un *hecho*. "De este modo, el conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso y ante todo, políticos" (id).

La posibilidad de que el Papa acepte el análisis de conflicto real entre capital y trabajo, sin ceder por ello al análisis marxista, que interpreta el conflicto en términos de clase y de lucha de clases, se debe a varias modificaciones sustanciales, de carácter ético, que sufren los conceptos, tanto de trabajo como de capital.

El sentido original, puramente económico, sufrirá una transformación al convertirse el trabajo y el capital en *símbolos* de valor. Al esquema triangular que caracterizaba la oposición marxista de clases opresora/oprimida, podría añadirse otra división, no horizontal, sino vertical, que atraviesa las dos clases en categorías de solidaridad y egoísmo.



La identificación ricos = opresores = malos y pobres = oprimidos = buenos, queda superada, lo cual nace de una exigencia

de la ética cristiana: son las opciones personales y no la simple militancia o pertenencia a una clase social, las que hacen bueno o malo al hombre. No es el hecho físico de ser "hijos de Abraham" el que nos conduce al Reino de los cielos; no es la pertenencia a una clase social la que nos cualifica moralmente. La división entre el bien y el mal, entre el egoísmo y la solidaridad, entre el pecado y la gracia, atraviesa todas las clases sociales y todos los grupos humanos.

Si seguimos usando las categorías "capital" y "trabajo" para designar las opciones que surgen en el nuevo esquema, habría que situarlas en los dos extremos que revelan en forma más radical la oposición, es decir, ricos-egoístas y pobres-solidarios, pero sin olvidar que riqueza y pobreza pueden tener otras connotaciones éticas en los ricos-solidarios y los pobres-egoístas. En efecto, el trabajo puede pasar de símbolo de la solidaridad, a instrumento de egoísmo, degradándose como sentido del ser; y lo mismo hemos de conceder al capital, que cuando es puramente instrumento del trabajo, forma parte del proyecto del ser y se aleja del egoísta tener.

La solidaridad y el egoísmo aparecen como dos formas de *existir*. Una que se apoya en el trabajo como ser (solidario y actuante sobre el mundo) y otra como tener (egoísta y explotador del trabajo).

El Papa modifica notablemente el sentido del *trabajo* cuando no lo circunscribe a la clase trabajadora (urbana-industrial) ni a la campesina, y se refiere siempre a todo trabajo, independientemente de las circunstancias en que es realizado. Considera como trabajo el de los intelectuales, y señala los peligros que amenazan hoy este tipo de trabajo, como desempleo y explotación.

La prioridad ética del trabajo *sobre* el capital, no es pues "opción de clase", sino "opción de valor". Por el contrario, el *capital* no puede obtener

la prioridad, porque se refiere al tener, y éste recibe su dignidad moral sólo cuando está al servicio del ser. El tener por tener carece de sentido moral. El tener se justifica cuando ayuda a ser, y por tanto, el capital, cuando favorece al trabajo. Por eso, el Papa precisa esta cuestión: "Como ya se ha recordado anteriormente en este mismo texto, la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del "capital" al "trabajo" y más aún, realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ni siquiera *ser poseídos para poseer*, porque el único título legítimo de su posesión —y esto ya sea en la forma de propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que *sirvan al trabajo*; consiguientemente, que sirviendo al trabajo hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común. Desde este punto de vista, pues, en consideración al trabajo humano y del acceso común de los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas de ciertos medios de producción" (LE 14).

Esta alusión a la socialización de los medios de producción podría parecer una identificación ideológica del trabajo y sus valores morales con el socialismo, así como la alusión al capital como éticamente nocivo cuando explota al trabajo, podría designar el sistema capitalista. Pero esta interpretación no se justifica, porque de igual manera que el "trabajo" no se identifica con una clase, así tampoco el "capital" se identifica con un sistema o ideología.

Es importante tener en cuenta, por tanto, que el sentido atribuido al capital como símbolo del tener egoísta, puede verificarse no sólo en el sistema occidental, que exagera sistemáticamente el egoísmo y el interés como dinamismo del progreso, sino también en el sistema comunista cuando la socialización de los medios de producción continúa separando estos medios de los trabajadores como auténticos propietarios (esta vez colectivos) de los medios de producción. Párrafos más adelante a la cita anterior (LE 14), el Papa advierte: "...hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital de las manos de sus propietarios privados), no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que aunque no tengan su propiedad, por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional o bien de la economía local" (id). Este grupo puede cumplir bien o mal su cometido, pero en este segundo caso se reserva el

monopolio de la administración y disposición de los medios de producción y el trabajador queda por tanto tan separado de la propiedad como en el sistema capitalista. En verdad, tal socialismo merecería el nombre de "capitalismo de estado", quedando de este modo suficientemente claro que lo esencial del capitalismo (sea privado o de estado) es la separación y contraposición de capital y de trabajo.

La transformación semántica impide pues identificar trabajo con clase trabajadora o capital con sistema capitalista. Todo trabajo, incluso intelectual, está llamado a ser símbolo de la solidaridad de la persona humana que busca el *ser*. En cambio, el capital, dentro del sistema occidental e incluso dentro del socialista, se vuelve "capitalismo egoísta" cuando se contrapone al trabajo y se vuelve instrumento de su explotación.

Pero hemos advertido que así como la pertenencia a un grupo humano no determina la cualificación moral, sin pasar por las actitudes de la libertad personal, así tampoco el capital ni el trabajo tienen una connotación ética negativa o positiva, por sí mismas, independientemente del proyecto humano que los usa. El trabajo puede degradarse a ser un mero instrumento del tener egoísta, perdiendo todo su valor simbólico del "ser más", y pasando, por tanto al proyecto del capital egoísta. Inversamente, el capital, puede ser utilizado como puro instrumento que sirve al trabajo y no lo explota; adquiere entonces toda la bondad ética de la solidaridad del ser más. En sí mismos capital y trabajo no son ni intrínsecamente perversos (capital) ni esencialmente buenos (trabajo), aunque hay en ellos una capacidad simbólica que empuja hacia los valores o antivalores éticos correspondientes. El tener capital puede incentivar la tentación del tener más y olvidar el ser; el trabajar para ser más, abre a una solidaridad para ser con otros, aun sacrificando el tener.

Es claro que la adopción de las mismas palabras "capital-trabajo" del análisis de las ciencias, podría llevar a la ambigüedad y confusión de que el Papa proclama la lucha de clases en el sentido marxista, entre trabajadores contra propietarios. Es verdad que identificar lo ético con el trabajo, podría aparecer como si el Papa acusase todo capital de perverso. Pero si tenemos en cuenta los matices señalados, superamos el riesgo de la ambigüedad, y en cambio ganamos la ventaja del valor del diálogo. En efecto, el Papa usando estas categorías y enriqueciendo semánticamente su significación, plantea preguntas fundamentales a ambos sistemas y ejerce, por tanto, un papel interpelante.

d) *capacidad de interpelación de la ética a la ciencia.* La reformulación de conceptos no puede separarlos de tal manera de los significados originales que la palabra se vuelva totalmente equívoca, es decir, pierda su unidad de sentido y designe realidades totalmente separadas. En la reflexión contemporánea del magisterio se usan palabras que provienen de otros horizontes, pero con un contenido enriquecido. Es lo que sucede

con la palabra *liberación* al situarse en la perspectiva de la liberación *integral* que no se opone a otras liberaciones sociales, económicas o políticas, sino que las integra dentro de una realidad que apunte a la plenitud trascendente. Pablo VI había usado el mismo recurso con la palabra *desarrollo* para ampliar su significado como *integral* y *solidario*. El recurso a la *misma palabra*, aunque para algunos pueda ofrecer el riesgo de la ambigüedad —que debe superarse por la clarificación del sentido exacto en que se usa—, tiene también la virtud de ser puente de diálogo y de interpelación.

Al usar los términos “capital-trabajo”, Juan Pablo II pretende llegar a lo profundo de las causalidades sociales, unidas a los valores éticos. Las ideologías se sentirán cuestionadas al abrir sus horizontes, revisar sus presupuestos y transformar sus programas. El capitalismo debe superar el camino viciado de la exacerbación del egoísmo y del puro interés personal; el estímulo del legítimo interés humano —que incluye siempre la apertura a la solidaridad— no tiene que sufrir, sino mejorarse cualitativamente con una economía que sirva al hombre. A su vez, el valor ético del socialismo dependerá de la superación de estrechas visiones de clase para dar al trabajo humano no sólo la función social de las organizaciones de trabajadores en la lucha política, sino el sentido integral y humano que no escapó el propio Marx. La opción por el trabajo no es de clase ni de ideología, sino una expresión de la opción por el hombre mismo.

e) *dinamización del compromiso ético*. Si en el conflicto histórico capital-trabajo se está jugando una forma concreta de enfrentamiento entre el egoísmo y la solidaridad, entonces lo que está en juego no es la supervivencia de tal o cual sistema político, sino la misma supervivencia del hombre. Nada conseguimos con corregir los errores de un sistema con los aciertos del otro, si ambos no reflejan la totalidad del ser humano. Esta lucha histórica no admite neutralidad. No ser solidario con el trabajo es explotarlo directa o indirectamente; o hacerse cómplice de los que lo explotan; supone, por consiguiente, construir la vida en torno al tener, o incluso apoyar e incentivar las injusticias que serán implacable resultado de la lógica materialista y economista.

La solidaridad con el trabajo es una exigencia *universal*, precisamente porque no es opción política por una clase, sino opción ética por un valor o símbolo de valor. Tiene muchas formas de expresión esta solidaridad, como las enumera el Papa: combatir el desempleo; conjugar las responsabilidades del empresario indirecto con las del empresario directo; verificación de la justicia de la sociedad en el salario justo (cfr. LE 19); defensa de la dignidad y de los derechos al trabajo proporcional a quienes son enfermos, minusválidos; distribución poblacional por migraciones, etc.

La “densidad” ética de la opción por el trabajo se revela mejor cuando nos acercamos al ámbito de la espiritualidad. De este modo el

conflicto capital-trabajo entra con auténtico y profundo sentido en el tema teológico del Reino, de la gracia y de la comunión con Dios por el trabajo. No deja de ser original calificar el Evangelio de Jesucristo como "Evangelio del trabajo". Quien es portador de la Buena Nueva ha sido trabajador; y no sólo eso, sino que el acto mismo de anunciar el mensaje se ha convertido en su forma propia de trabajo, de configurar una sociedad fraterna venciendo —como todo trabajo lo hace— las "resistencias" (en este caso no de la materia inanimada), que nacen del corazón del hombre.

Vivir el trabajo como espiritualidad configura el modo de *ser* que expresa la personalidad entera. Pero además de relacionar a cada ser humano con Dios, el trabajo colectivo de todos a fin de dar al trabajo la primacía (aunque parezca redundante decir: trabajo que da al trabajo su valor) constituye la expresión del esfuerzo social para configurar la realidad de justicia de la sociedad entera.

Conclusión

El documento LN ha dejado abierto un campo muy grande de interrogantes y de trabajo creativo. La temática planteada: responsabilidad de la Iglesia ante la opresión humana y las aspiraciones de liberación, y las mediaciones necesarias de las ciencias e ideologías, aunque parezcan tener un sentido restringido al problema del marxismo y la teología de la liberación, encierran la implícita —y a veces, también muy explícita— afirmación de un impostergable compromiso eclesial con los pobres y oprimidos.

Las advertencias de los riesgos del análisis marxista nos han permitido, sin embargo, tantear en los documentos eclesiales, y sobre todo en *Laborem Exercens* los caminos positivos de salida: ¿cómo analizar el conflicto si éste existe realmente, sin reducir el análisis a perspectivas estrechas que olviden los aportes cristianos de los valores éticos? Tal pregunta nos parece haber sido contestada en la tercera parte de este artículo, cuyo sentido se ilumina a partir de las dos partes anteriores introduciendo la cuestión.

Las causas del Abandono del Sacerdocio Ministerial

(Reflexiones de un Sacerdote - Psicólogo)

Alvaro Jiménez Cadena, S.J. (*)

Introducción

Son éstas algunas reflexiones muy personales que se me han ocurrido al reflexionar sobre las causas de las deserciones sacerdotales. Las propongo a los participantes en el *Encuentro de Expertos sobre las causas del abandono del Ministerio Presbiteral* que se reunirá en Bogotá del 5 al 8 de noviembre de 1985, organizado por el Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM) del CELAM.

1. No todo aquel que deja el sacerdocio comete una infidelidad que pudiera llamarse *culpable*. Ni todo el que persevera en el ejercicio del ministerio o en la vida religiosa, ejerce auténticamente la virtud de la *fidelidad*. Más aún, en algunos casos sería un acto de fidelidad a la vocación cristiana el abandonar un camino de vida que se emprendió equivocadamente, un compromiso que se realizó con imprudencia o precipitación, o un género de vida que, con el correr del tiempo se ha tornado imposible y perjudicial para sí mismo o para los demás.

Tampoco el "permanecer" simplemente en el ejercicio del ministerio es equivalente a fidelidad. Se puede seguir adelante en la mediocridad, o aun llevando una vida doble y escandalosa... Eso no es ser fiel. Es mejor la autenticidad de quien pide la reducción al estado laical.

Con razón se puede preguntar: "¿Quiénes son más culpables: los que parecen romper con sus compromisos, o los que perseveran? ¿En quiénes se encuentra la infidelidad?"

"Para ser fiel, no basta perseverar. Así como no es el rito el que formaliza el constitutivo del compromiso con su fuerza imperativa, tampoco es el simple hecho de no abandonar o desertar, de no salirse, lo que define la fidelidad. Hay quienes parecen fieles a sus compromisos, de vida religiosa o de sacerdocio, y sin embargo, en el fondo son infieles, precisamente porque el fondo de todo compromiso y de toda fidelidad es la presencia y el amor. Resignados, con la muerte

(*) El P. Alvaro Jiménez C., S.J. es Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma y Doctor (Ph.D.) en Psicología de la Personalidad de la Universidad de Chicago. Actualmente ocupa el cargo de Vice-Rector de la Universidad Javeriana, Seccional de Cali.

en el corazón, con una *apariciencia de fidelidad jurídica*, encuentran *más cómoda esta mediocre situación*"¹.

2. Hablando sobre las causas de las defecciones al Sacerdocio en estos tiempos, mencionemos en primer lugar un fenómeno cultural; la *crisis de la palabra empeñada* en que se debate el mundo de hoy.

"A nadie se le ocurre ya la idea de prestar *juramento* para garantizar alguna cosa o de apoyarse en el juramento del otro. Ello, sin duda está ligado a una '*desacralizacin*' general"².

"Para dar o mantener su palabra, sería menester primeramente "*tenerla*". Ahora bien, el hombre de las sociedades contemporáneas adolece de eso, precisamente: no tiene palabra"³.

Conozco el caso de un sacerdote que al mes de la ordenación ya estaba pidiendo su reducción al estado laical y la exoneración de sus compromisos sacerdotales: Probablemente se trataba de una grave anomalía patológica de personalidad. Pero no es uno, sino muchos los sacerdotes que a los pocos meses de ordenados se han arrepentido de haberlo hecho. Y esto sí es preocupante.

3. Muy relacionado con lo anterior está el *miedo al compromiso definitivo* en que nos debatimos los hombres y las mujeres de hoy. El "SI" pronunciado por el joven sacerdote el día de su diaconado o de su ordenación, tiene que ser renovado cada día y en cada momento de la vida. No basta una auténtica generosidad en el momento de la ordenación para perseverar. La vida se encarga de ir presentando al sacerdote dificultades nuevas e imprevisibles, experiencias, fracasos y tentaciones antes desconocidas. Las pasiones ejercen momentos de fuerza máxima que provocan verdaderas crisis. El romanticismo juvenil del neosacerdote se puede ir eclipsando ante la mayor "*experiencia de la vida*", por no decir la desilusión y el desencanto de la misma.

La perpetuidad en el seguimiento del Señor que llamó al Sacerdocio:

"No es tanto consecuencia de un compromiso '*irrevocable*' situado en mi pasado como un gesto aislado y bien circunscrito en tal sitio y en tal día—, cuanto *fruto de la continua renovación de mi fe y de mi amor*, de la reactivación permanente de doble —y única— *fidelidad a mí mismo y a Dios dentro de mi vocación y misión*. Evidentemente, es necesario un cierto vigor espiritual, purificado de todo fervor romántico"⁴.

4. Y para hablar ya de las defecciones más o menos *culpables*, hay

¹ Ayel, V. *Compromiso y Fidelidad para tiempos de incertidumbre*. Madrid: Instituto Teológico de la Vida Religiosa, 1976 pág. 126.

² Ibid, pág. 52.

³ Ibid, pág. 52.

⁴ Ibid, pág. 105.

un hecho innegable: en el fondo de casi toda defección, a veces como causa principal, otras al menos como causa concomitante más o menos influyente en el resultado final, se encontrará una *deficiencia de vida de oración*, un enfriamiento en la vida espiritual, una rutinización en la recepción de los sacramentos, una progresiva "acedia" espiritual; una marcada búsqueda de la propia comodidad, una huída sistemática de la abnegación. En una palabra, se encuentra uno ante el síndrome tradicionalmente llamado por los autores ascéticos: "*La tibieza espiritual*".

Antes de la crisis sacerdotal de los años 60 y 70, parecía imposible que un sacerdote perdiera la fé. Con dolor, nos hemos ido acostumbrando a que este suceso no sea tan insólito. En mi experiencia sacerdotal han sido más frecuentes los casos de sacerdotes que atribuyen su retiro a otras crisis distintas de la pérdida total de la fé, la cual conservan intacta junto con una firme esperanza en el Señor y en su misericordia.

Pero, el abandono de la vida espiritual y sacramental, produce con frecuencia si no la pérdida de la fé, sí un enfriamiento en la *vida de fe* y en el *amor personal a Jesucristo*, que constituyen la razón última y más firme de la vocación sacerdotal.

5. En muchos casos de abandono del Sacerdocio Ministerial, hay que remontarse muy atrás en el río de la vida, para encontrar las verdaderas causas. Estas vienen de muy atrás, del hogar. De la adolescencia. Tal vez de la remota infancia.

Más aún, con frecuencia hallamos casos en que uno se puede preguntar extrañado: "¿Cómo se ordenó Fulano? ¿Cómo fue admitido a la ordenación? Nunca debería haberse hecho sacerdote. Este triste desenlace era de esperarse y era perfectamente previsible". Por desgracia ya es demasiado tarde para esta profecía "post factum".

Por algo la Iglesia ha insistido tanto en la selección estricta de los candidatos al sacerdocio.

En el Decreto *Optatum Totius*, leemos esta sabia recomendación:

"Por medio de una formación sabiamente ordenada, hay que cultivar también en los alumnos la *necesaria madurez humana*, cuyas principales manifestaciones son la *estabilidad del espíritu*, *capacidad para tomar prudentes decisiones* y la *rectitud en el modo de juzgar sobre los acontecimientos y los hombres*. Habitúense los alumnos a dominar bien el propio carácter; fórmense en la reciedumbre de espíritu y, en general, sepan apreciar todas aquellas virtudes que gozan de mayor estima entre los hombres y avalan al ministro de Cristo, cuales son la *sinceridad*, la *preocupación constante por la justicia*, la *fidelidad a la palabra dada*, la buena educación y la moderación en el hablar, unida a la caridad"⁵.

⁵ Vat. II, Opt. Tot. n 11.

Muchas veces ha insistido la Iglesia en que es una compasión mal entendida el admitir a la profesión perpetua o a la ordenación sacerdotal a un candidato que es *incapaz de guardar la castidad*. Bajo capa de misericordia, se ocultaría un acto de crueldad para con él y para con la Iglesia.

6. Es sumamente importante, tener muy presente *el ambiente familiar* del candidato al Sacerdocio. El "background" familiar juega un papel de importancia definitiva y muchas veces indeleble, en el nacimiento de la vocación, en la consolidación y en la perseverancia del sacerdote en ella. La gracia de Dios es poderosa y puede lograr transformaciones casi milagrosas en la personalidad de un sacerdote. Pero no podemos esperar que los milagros ocurran cada día.

Por un lado, la estabilidad y armonía del hogar, el cariño sincero entre padres, hijos y hermanos, y por otro, el ambiente religioso y moral de la familia constituyen una de las mejores garantías para la formación de una personalidad psicológicamente sana y para la perseverancia en la vocación. Por el contrario, la falta de armonía y estabilidad familiar, la deficiente formación religiosa, el ambiente de inmoralidad, hacen muy difícil que esta delicada planta de la vocación sacerdotal nazca, crezca y permanezca. Queda siempre la acción misteriosa y poderosa de la gracia divina. Pero recordemos: "*Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam*".

7. Para nadie es un misterio que la principal y la más frecuente causa de deserción del Sacerdocio (a veces abiertamente confesada, algunas veces discretamente callada, en no pocos casos disfrazada bajo el poder casi ilimitado de racionalización que tenemos los seres humanos) son las dificultades relacionadas con *la guarda fiel del celibato*.

Aún sacerdotes muy buenos, inteligentes, celosos, trabajadores, generosos, caritativos, obedientes al Obispo, fraternos con sus hermanos, consagrados al apostolado y al servicio de los fieles, pueden encontrar dificultades grandes para guardar la castidad perfecta y perpetua que conlleva el sacerdocio.

La falta de madurez afectivo-sexual es un denominador bastante común en muchos casos de deserción

Bajo un enfoque psicológico, para ordenarse de sacerdote con probabilidades sólidas de perseverancia, se requiere una gran *madurez integral* de la personalidad. Puede preguntar alguno: "¿Cómo identificar estas personalidades maduras? ¿Cuáles son sus señales?"

La respuesta puede variar muchísimo, según el esquema teórico en que se apoye el concepto de "madurez psicológica"*.

(*) Una exposición sencilla y clara sobre "*La personalidad madura*" puede leerse con provecho en Allport, G., *La personalidad: su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder, 1966, Cap. XII, La Personalidad Madura.

Allí se exponen las teorías de Freud, Erikson, Maslow y la del mismo autor.

Pero, hay algunas características de madurez que nunca deben pasarse por alto, antes de tomar la decisión de ordenar un sacerdote. Algunas importantes son: percepción objetiva de la realidad, concepto predominantemente positivo de sí mismo, de los demás y del mundo; capacidad de tomar decisiones y asumir responsabilidades; adaptación y eficiencia en un trabajo estable; sentido de la propia identidad como ser humano y como individuo sexuado; capacidad de mantener auténticas relaciones interpersonales con los colegas, con las figuras de autoridad y con los subordinados, todo lo cual constituye la aptitud para vivir en comunidad que es importantísima; capacidad de un amor oblativo que se entregue a los demás y encuentre en el servicio al prójimo una fuente de realización personal; escala adecuada de valores y filosofía integradora de la vida. En esta enumeración no hemos hecho más que mencionar las características de la madurez según la teoría epigenética del desarrollo de la personalidad propuesta por Erik Erikson⁶.

Yo añadiría, como muy importante característica, un alto nivel de *tolerancia a la frustración*, dado que este género de vida exige mayor estabilidad psicológica con otras muchas profesiones.

La madurez es una realidad compleja. Una buena descripción de la misma es la que presentan las *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal* de la Sagrada Congregación para la Educación Católica:

*"La madurez es una realidad compleja y no es fácil circunscribirla completamente. Se ha convenido, sin embargo, en considerar maduro, en general, al hombre que ha realizado su vocación de hombre, con otras palabras, al hombre que ha conseguido la suficiente capacidad habitual para obrar libremente; que ha integrado sus bien desarrolladas capacidades humanas en hábitos virtuosos; que ha conseguido un fácil y habitual autocontrol emotivo, con la integración de las fuerzas emotivas que deben estar al servicio de una conducta racional; que prefiere vivir comunitariamente porque quiere hacer partícipes a los demás de su donación; que se compromete en un servicio profesional con estabilidad y serenidad; que demuestra saber comportarse según la autonomía de la conciencia personal; que posee la libertad de explorar, investigar y elaborar una experiencia, es decir, transformar los acontecimientos para que resulten fructíferos en el futuro; al hombre que ha logrado llevar al debido nivel de desarrollo todas sus potencias y posibilidades específicamente humanas"*⁷.

Hablando del sacerdote, esta *madurez integral*, debe concretarse muy claramente en la *maduración afectivo-sexual*, sin sacarla del contexto global de la maduración de la personalidad. El sacerdote, antes de la ordenación

⁶ Erikson, E.H. *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires: Ed. Hormé, S. A. E., 1974, Cap. 7: Ocho Edades del Hombre.

⁷ Sda. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal*, Documentos para el Diálogo, 1974, III, 1-48.

debe haber superado las etapas del narcisismo egocéntrico; del auto-erotismo y la masturbación; de la homosexualidad y la ambivalencia sexual que es muy frecuente en la adolescencia; y tiene que haber logrado relación sana, madura y sencilla con las personas del sexo opuesto. O sea, un "trato maduro, sencillo, no angustioso con las almas —hombres y mujeres— con las que tratamos por razón de nuestro trabajo en la edificación del Cuerpo de Cristo"⁸.

Esta relación madura, está igualmente alejada de dos extremos peligrosos. Por un lado, la actitud angustiosa, represiva, temerosa ante las personas del otro sexo. Por otro lado el trato de familiaridad ingenua, de ligereza de adolescente que demuestran algunos sacerdotes ya cuarentones y cincuentones y que puede indicar adolescencia retardada que apenas empieza a descubrir los valores y la atracción del sexo femenino⁹.

Parece que en este asunto se cumple la ley del péndulo. En tiempos pasados, los formadores se excedieron recalcando en demasía la doctrina y la práctica del alejamiento de los seminaristas con respecto al trato con las mujeres, llegando a veces a actitudes absurdas de temor con la hermana o con la propia madre. Hemos progresado muchísimo en la búsqueda de ese trato sereno, sencillo, maduro...

Pero el péndulo tal vez se inclina ahora hacia el extremo de la excesiva familiaridad, rayana a veces en la ingenuidad o en la superficialidad. Las "pequeñas-grandes cautelas" dictadas por la prudencia, la modestia y la abnegación nunca podrán pasar de moda cuando se trata de seguir e imitar a Cristo Crucificado". Los frutos de estas imprudencias, seamos sinceros, no han sido nada dulces. Y en la cosecha de deserciones por esta causa ha sido lastimosamente abundante.

No siempre son más inmaduros afectivamente los que ingresaron más jóvenes al Seminario Menor. Es verdad que se presentan algunos casos de sacerdotes que entraron al Seminario demasiado niños y nunca maduraron psicológicamente. Se encuentran muchas personalidades muy maduras, muy varoniles, muy recias, entre los sacerdotes a quienes Dios llamó en edad muy temprana; lo mismo que sacerdotes tremendamente inmaduros entre los que entraron en una edad avanzada. En muchos casos de abandono del Sacerdocio, se trata de hombres que en su desarrollo afectivo-sexual apenas transpasaron los umbrales de la adolescencia, como se echa de ver en sus amistades, en el trato con la mujer, en problemas de auto-erotismo no superados, en actitudes egófstas, en dificultad para un amor y entrega verdaderamente *oblativos*.

8. Durante estos últimos años, parece haber tomado mayor rele-

⁸ Congr. Gen. S.J. XXX, D. 16, N° 8b.

⁹ Jiménez A., S.J. *Madurez humana y castidad religiosa*, Theologica Xaveriana, Bogotá, 1978.

vancia que en otros tiempos, como causa del abandono del Sacerdocio, *la crisis de obediencia y de autoridad*. Estudios realizados en otros países como Esados Unidos¹⁰, demuestran que el descontento con los Obispos, con la manera de ejercer la autoridad en la Iglesia, constituye una de las causas más frecuentemente alegadas por muchos sacerdotes al retirarse del ejercicio ministerial.

Hay que tener en cuenta la *imagen paterna* que el candidato al Sacerdocio trae de su hogar, especialmente en algunos Seminarios en que parece abundan los huérfanos de padre, por muerte de éste o por abandono del mismo.

Los sentimientos y actitudes sistemáticamente agresivas del sacerdote, son con frecuencia el resultado de un *desplazamiento* contra cualquier figura de autoridad. A algunas personalidades, dados sus acondicionamientos previos, les resulta casi imposible el someterse a una autoridad, por apta y buena que sea la persona que la ejerce.

Habría aquí tema de meditación, tanto para quienes detentan y ejercen el poder, como para los candidatos que van a comprometerse a obedecer; los primeros deberían reflexionar sobre su espíritu paternal del gobierno; los segundos, examinar si tienen un carácter capaz de aceptar el ejercicio de una obediencia razonable.

9. Han sido muchas las defecciones, del año 60 para acá, entre sacerdotes sinceramente comprometidos con la causa de los pobres. Su compromiso los llevó en muchos casos a la radicalización, a la contestación sistemática y aun a empuñar el fusil y la ametralladora. ¿No había en estos actos de "compromiso heroico", demasiadas motivaciones y condicionamientos puramente humanos? ¿No habrá a veces mucho altruísmo mal entendido y poca *caridad cristiana*, vivida como virtud teologal?

¿No habrá *confusión de identidad* en el rol y funciones propias del Sacerdocio? ¿No habrá algún *desplazamiento* de los sentimientos agresivos contra objetivos neutros o "chivos expiatorios"?

Reflexiones similares podrían aplicarse al caso de muchas rebeliones "doctrinales y teológicas" contra la jerarquía y el Magisterio Pontificio.

10. Estos años post-conciliares han sido también profundamente marcados por una *crisis de identidad sacerdotal*. El Concilio Vaticano II destacó muy claramente la misión sacerdotal del laico, al recalcar el derecho y el deber del seglar al apostolado¹¹.

¹⁰ Kennedy, E. Heckler, U. J. *The Catholic Priest in The United States: Psychological Investigations*. Washington, D. C.: Publications Office United States Catholic Conference, 1972.

Greeley, A: M. *The Catholic Priest in The United States: sociological investigations*. Washington, D.C.: Catholic Conference Publications. 1972.

¹¹ Vat. II, Apost. Act. n. 3.

Pero no pocos sacerdotes, cayeron en el extremo de exaltar tanto la vocación del laico bautizado, que vinieron a menospreciar el sacerdocio ministerial. Podríamos hablar en estos casos, de una verdadera "crisis de identidad" o "difusión de identidad" sacerdotal, para usar la terminología de Erikson. Muchos sacerdotes dejaron el ejercicio de su ministerio simplemente porque "no tenía sentido el ser sacerdote"; se sentían "desinflados" en el ejercicio de su ministerio *estrictamente sacerdotal*, en el celibato consagrado por el Reino de los Cielos...

11. Intimamente relacionada con la crisis de identidad sacerdotal, puede presentarse una *crisis de desencanto*, de cansancio, de frustración generalizada y paralizante. Con frecuencia, esta crisis se presenta en la edad madura. Por eso se la ha llamado la "*crisis del demonio meridiano*".

Sobre ella se ha escrito mucho. Es prácticamente una síntesis de todas las crisis posibles en el sacerdocio o en la vida religiosa: crisis afectiva, crisis de triunfo, de obediencia, de naturalismo, en una palabra de sentido de la vida ¹².

Es posible caer lentamente en un simple "tolerar, aguantar, seguir adelante" en el ejercicio ministerial del sacerdocio.

Es un hecho triste, pero que lo comprobamos con más frecuencia de lo que fuera deseable: pasarla bien; no matarse demasiado; darse buena vida; trabajar lo menos posible... Es el que en otro contexto me he atrevido a llamar "*La Psicología del Solterón*" ¹³.

Qué bella y atrayente es la otra cara de la medalla: el sacerdote entusiasta, animoso, trabajador, alegre, a pesar de las dificultades y fríos casos, a pesar de los años y la vejez: Es el sacerdote *auto-realizado* (Erikson). Bellamente ha sido descrito este ideal por el Cardenal Pironio cuando habla sobre "*La alegría de la fidelidad*" ¹⁴.

Afortunadamente este bello ideal lo vemos encarnado en muchos sacerdotes que proyectan una imagen más o menos de hombres realizados en el servicio a Dios y la entrega a sus hermanos mediante el ejercicio del ministerio sacerdotal.

¹² Roldán, A. *Las crisis de la vida en religión*. Madrid: Ed. Razón y Fé. 1967.

¹³ A. Jiménez, Loc. cit.

¹⁴ Pironio, E., Card., *La alegría de la fidelidad*. *Vida Religiosa*, 1977, 43, 310-31

Conclusión

Analizadas algunas causas, de las deserciones sacerdotales, queda un paso mucho más importante como tema principal de reflexión: *¿con qué medios podemos ayudar a nuestros hermanos sacerdotes para lograr el don de la perseverancia?* Busquemos los medios naturales y sobrenaturales, con la confianza de que la gracia divina nunca nos faltará.

Tenemos que poner el acento en una *Pastoral Preventiva*, aplicada a los futuros sacerdotes, ya desde la formación del Seminario.

Finalmente, imitando la actitud del Buen Pastor, debemos tender una mano a tantos hermanos nuestros que han dejado el ministerio, quienes tal vez seguirían trabajando hombro a hombro a nuestro lado, si hubieran encontrado más comprensión y amor por parte de sus hermanos sacerdotes. A muchos quizás el Padre Bueno los espera, con los brazos abiertos, para un fecundo apostolado sacerdotal después de una auténtica reconciliación consigo y con la Iglesia Institucional.

Análisis Marxista y Materialismo Dialéctico

P. Pierre Bigo, s.j.

Introducción

Tratar el tema en forma completa sería muy largo, pues cubre todo el campo del marxismo.

En lo esencial, puede resumirse en dos puntos.

En el plano teórico, hay en el marxismo elementos de análisis que son adquisiciones definitivas del espíritu humano frente a la realidad y que interpelan la conciencia cristiana. Pero el análisis marxista en su conjunto, además de reducir extremadamente el horizonte de la investigación sociológica, implica el materialismo dialéctico. En este último, un discernimiento descubre todavía aspectos válidos. Pero, al fin y al cabo, propone una ética y una teoría global de la existencia radicalmente opuestas a la ética y a la fe cristianas.

En el plano práctico, aquellos que asumen el análisis marxista, incluso lo consideran como la única ciencia que puede desglosar la realidad social hoy día, aquellos sobre todo que participan activamente en la praxis inspirada por este análisis, entran en un proceso que les da una conciencia viva de ciertas situaciones y de ciertas sujeciones socio-económicas, y por consiguiente del compromiso necesario, pero estrecha la acción y la visión frente a los dramas del hombre hoy día, y además deteriora muchas veces, más o menos profundamente, su conciencia y su vida cristianas.

1. *Análisis marxista y materialismo dialéctico*

Se puede distinguir, en el marxismo, el análisis y el materialismo dialéctico. Pero:

1. Esta distinción no se encuentra en Marx. El pretende fundar una ciencia que "penetra el conjunto real e íntimo de las relaciones de producción" (*El Capital*, t. I, cap. 1, 3, nota) las cuales constituyen lo determinante en la existencia (*Introducción general para la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1859).

2. Ningún marxista que hace esta distinción entre análisis y teoría global piensa que se pueda separar estos dos momentos del pensamiento marxista.

Contra Marx y contra los marxistas unánimes, ¿se puede sin embargo *disociar* el análisis de sus principios fundamentales?

Se puede distinguirlos.

1.1 *Análisis marxista*

El análisis marxista hace primero una crítica radical del mercado, en el cual discierne un "fetichismo" (*El Capital*, t. I, cap. 1,4), porque "los objetos... son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros" (ibid., subrayado por Marx): los productores que trabajan en forma solidaria a consecuencia de la división del trabajo, siguen siendo autónomos en su producción, lo que provoca fenómenos de anarquía en el mercado abandonado a las fuerzas ciegas de la oferta y la demanda; la sociedad de los hombres está dominada por el intercambio que no controla. El diagnóstico indica el remedio: hacer que los productores "trabajen con medios colectivos de producción y desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo... como una gran fuerza de trabajo" (ibid., subrayado por Marx), en una planificación que realiza esta unidad radical.

Cuando la fuerza de trabajo, despojada de todo capital, está obligada a venderse en el mercado, su "consumo efectivo" por el capitalista "es... al propio tiempo, *materialización del trabajo* y, por tanto, *creación de valor*" (*El Capital*, I, I, cap. IV,3, subrayado de Marx). Siendo el trabajo algo humano, es la única mercancía, que puede reproducir más que su valor: es la única fuente de la plus-valía, cualquiera sea su forma, beneficio, dividendo, interés. Toda relación de empresario privado a asalariados significa explotación de trabajo por el capital. El remedio es, aquí también, la colectivización radical de todos los medios de producción.

Este análisis económico determina una estructura política: la "dictadura revolucionaria del proletariado" (Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, IV, A, 1875): la toma del poder por la clase obrera se realizará por la lucha de clases (Klassenkampf) que Marx consideró siempre como un combate violento (*Carta a dirigentes refugiados en Zurich*, 1879).

Se observa cierta evolución en la teoría y en la praxis marxista a propósito del mercado: ha sido reconocida cierta autonomía de las empresas respecto al Plan central. Ninguna evolución se nota, en la teoría, en cuanto a la abolición de la relación capital-trabajo (aunque, en la práctica, haya, en ciertos países, pequeñas empresas privadas, y todas las empresas paguen un interés para el capital prestado por el Estado). Ciertos marxismos, en países no socialistas, cuestionan la dictadura del proletariado, pero sigue vigente en todos los países socialistas, incluso en Yugoslavia, en donde se aplica un sistema heterodoxo de autogestión relativa en las empresas.

1.2 *Materialismo dialéctico*

El *materialismo dialéctico* consiste en afirmar que los factores determinantes ("en última instancia" precisa Engels en su discurso sobre la tumba de su amigo) en la existencia humana son "las *relaciones de producción* (que) corresponden a una determinada fase de desarrollo de (las) *fuerzas productivas materiales*": en régimen capitalista, la lucha de clases. Esto constituye la "estructura económica", base de la existencia. Todo el resto hace parte de la "super-estructura" (*Überbau*), es decir, constituye "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas, en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto (de clases) y lo llevan a cabo". "No es la conciencia del hombre la que determina su existencia sino, por el contrario, su existencia social es lo que determina su conciencia". Las reacciones de la conciencia no pueden sin embargo perverse "con el espíritu de rigor de las ciencias naturales": el marxismo no es un materialismo mecanicista o determinista. Pero la conciencia es conciencia del conflicto en la base: es reaccionaria o revolucionaria. La religión expresa la conciencia de la clase dominante, y debe morir de muerte natural a medida en que triunfa el proletariado, cuyo opio ella constituye. (Todas las citas tomadas en la *Introducción general* ya citada, 1859)¹.

¹ Se puede distinguir en este materialismo una teoría de la historia (el desarrollo de las fuerzas materiales de producción y el conflicto de clases serían la causa última de todos los fenómenos políticos, culturales, religiosos) y una teoría de la conciencia en su sentido ético (la eficiencia en la producción y en la lucha de clases es el criterio último de la moralidad). "Nuestra moral está subordinada por entero a los intereses de la lucha de clases del proletariado" (Lenin, *Tareas de la Federación de juventud*, 2.10.1920).

Esta distinción entre *materialismo histórico* y *materialismo dialéctico* no es ni de Marx, ni de Engels: aparece en la obra teórica de Stalin (*Le communisme et la Russie*, Denoel 1958). "El materialismo dialéctico es la teoría general del Partido marxista-leninista. (Es) así llamado porque su forma de considerar los fenómenos de la naturaleza, su método de investigación y de conocimiento es *dialéctico* y su interpretación, su concepción de los fenómenos, su teoría es *materialista*". "Dialéctico" porque la evolución se hace por saltos y por conflictos, por rotura de continuidad. "Materialista" porque la evolución determinante es el desarrollo de las fuerzas materiales de producción y los conflictos de clases que se generan en cada etapa de este desarrollo. "El materialismo histórico... aplica estos principios a los fenómenos de la vida social, al estudio de la sociedad y de su historia". Como se ve, el materialismo histórico deriva del materialismo dialéctico, el análisis de la teoría global.

Muchos marxistas, siguiendo a Althusser en su interpretación muy personal, identifican el *materialismo histórico* con la ciencia, el *materialismo dialéctico* con la filosofía (teoría de lo determinante en última instancia). Sin duda, Marx no habría aceptado este vocabulario. Coloca siempre (ver cita de la *Introducción general*) la filosofía en la superestructura, y llama ciencia al conjunto de descubrimientos suyos, tanto en el análisis como en la teoría global. En América Latina, sin embargo, varios teólogos usan la distinción con el sentido propuesto por Althusser. Clodovis Boff, por ejemplo, escribe (*Teología de lo político*, Salamanca, 1980, p. 403): la teología de lo político "está obligada a distinguir en el marxismo el aspecto *hipotético-científico* (materialismo histórico) que tiene que respetar, y el aspecto *filosófico-metafísico* (materialismo dialéctico) que no puede menos de criticar y rechazar".

Con todo, cualquiera sea el valor y el sentido de esta distinción, ningún marxista, ni siquiera Althusser, piensa que se puede disociar lo que se distingue. Si hay dos momentos en el pensamiento de Marx, son inseparables.

Contra Marx y contra todos los marxistas unánimes, ¿se puede disociar lo que se puede distinguir: el análisis y el materialismo?

2 *Vínculo entre análisis y teoría global en el marxismo*

El desarrollo material para eliminar la miseria, y la lucha contra la explotación de ciertas clases sociales por las clases dominantes, son condiciones de una sociedad más humana. Todo hombre debe reconocer esta realidad y esta necesidad.

Pero el análisis marxista va más allá: afirma que el desarrollo material y la lucha de clases son las únicas metas, en último término, en la historia y en la conciencia. La teoría global (que se puede llamar materialismo dialéctico) elimina del análisis, y por tanto del proyecto marxista, todas las otras dimensiones de la existencia. En esta forma, el análisis está radicalmente distorsionado por la teoría global: no se puede rechazar esta teoría sin una revisión radical del análisis para reintroducir en ello los factores violentamente eliminados por la teoría global. En otras palabras, no se puede *respetar* el análisis marxista si se *rechaza* su teoría global. Es una contradicción "in terminis".

2.1 *Instancia política*

La instancia *política* no tiene espacio y consistencia propia, en el análisis marxista: es solamente una "función" de la instancia económica. La democracia, en el sentido de una participación política de todos los ciudadanos en las orientaciones de la nación, es una etapa burguesa, superada en la dialéctica de la historia. La "dictadura del proletariado" ("centralismo democrático") se inscribe en este cuadro económico como una necesidad. Un régimen que haya sido totalmente colectivizado, como Marx lo ha concebido en su lógica implacable, o que haya franqueado un umbral en la colectivización, no es compatible con la democracia. La teoría lo prueba, la práctica lo confirma: no hay sociedad comunista que tolere el derecho de criticar las instancias supremas del Partido en su interpretación de las reacciones de la base.

Muy lógicamente, Marx no deja esperar la liberalización del régimen socialista de una transformación progresiva de las estructuras políticas para abrirlas a la participación de los ciudadanos, pero de la abundancia material, por la desaparición del Estado, esencialmente dictatorial, cuando uno podrá trabajar cuando quiere y consumir lo que quiere (*Crítica del Programa de Gotha*, 1, 3): no hay solución política, sino sólo solución económica, en la perspectiva materialista, para acabar con el monolitismo rígido que la colectivización de los bienes de producción requiere necesariamente. El neomarxismo de ciertos intelectuales rechaza la dictadura: el problema que plantea no es el de su sinceridad, sino su coherencia, es decir, si hay espacio para las libertades públicas en un régimen que ha franqueado cierto umbral de colectivización.

2.2 Simbiosis estrecha

El drama de la destrucción ecológica y cultural en la sociedad industrial y urbana, o bien es claramente ignorado y rechazado (si la abundancia material está fuera de alcance, ¿qué esperanza queda en un sistema que espera todo de ella?), o bien es atribuido al capitalismo. Se ignora que "el desarrollo de las fuerzas materiales de producción" sin límites, como era concebido en el siglo XIX sigue siendo concebido en el marxismo, provoca el agotamiento de los recursos y la polución del ambiente, tanto en el mundo socialista como en el mundo capitalista, sin hablar de la carrera de los armamentos en uno y otro mundo. Además el socialismo marxista es tan destructor de las culturas como el capitalismo: la calidad de la vida, la reconstitución del tejido social por las comunidades son "quimeras anárquicas". La sociedad de consumo y, mientras tanto, la sociedad de producción son los únicos objetivos en la perspectiva del materialismo dialéctico.

Como se ve, el análisis marxista, está en simbiosis estrecha con la teoría global, excluyendo lo político y lo cultural de lo determinante en la vida social. Respetarlo, significa tragarse la teoría. Cortar el vínculo entre el análisis y la teoría global requeriría un cambio tan radical del análisis, que ya no sería marxista sino en un sentido equívoco.

2.3 Conclusión

Por supuesto, no hay espacio para la religión en la teoría global del marxismo: está condenada a una muerte natural, o si no, será destruida por la propaganda antirreligiosa. Pero el principio fundamental de la determinación de la superestructura (y de la conciencia) por la infraestructura (*la verdad y el derecho se definen por la eficiencia en la producción y en la lucha de clases*) que inspira todo el análisis es radicalmente ateo. En la medida en que se "respeta" un análisis y una praxis que se basan sobre este principio, se asume algo de este ateísmo. Ya el hombre, y lo que en él lo rebasa infinitamente (Pascal) no es lo determinante en última instancia.

Esto no quiere decir que no haya en el análisis marxista del mercado y del capital elementos de verdad. En su encíclica *Laborem Exercens*, Juan Pablo II afirma que una "planificación global" es necesaria "para salir al paso del peligro del desempleo" (18,2), lo que significa cierto control del mercado. La "prioridad del trabajo sobre el capital" (12) es un tema central de la encíclica, lo que significa una crítica radical del capital cuando se concibe autónomo en sus decisiones. Sobre todo, el Papa no deja de invitar a los cristianos a la "noble lucha por la justicia".

Pero el trasplante de estos elementos válidos, sacados del análisis marxista, al entrar en un contexto radicalmente nuevo, toman un significado y llevan a conclusiones que no tienen nada que ver con el proyecto marxista

3 Situación de los cristianos que asumen el análisis marxista

Contra los marxistas, unánimes, estos cristianos afirman que se puede "respetar" el análisis marxista y "rechazar" el materialismo dialéctico. En forma inevitable y muchas veces inconsciente, asumiendo un análisis en simbiosis tan íntima con la teoría global, asumen sin embargo algo del materialismo dialéctico: lo determinante en la historia y en la ética llega a ser la lucha de clases y la toma del poder, como las concibe el marxismo. En esta forma, alteran aspectos esenciales de la antropología cristiana en el conflicto surgido en su conciencia con la antropología marxista.

3.1 Nivel sociológico

A nivel sociológico, la libertad, en su sentido de respeto de los derechos de la persona (libertad de expresarse, de asociarse, de defenderse contra los abusos del poder, de tener una cultura nacional propia) pierde su valor intrínseco. Se vuelve "libertad formal", libertad burguesa. La democracia, en el sentido de participación política por elecciones libres y por partidos diversos se acepta sólo por razones tácticas, como cuadro más favorable para la toma del poder definitiva por una clase social. Estos cristianos evitan palabras hirientes, como dictadura del proletariado. Sin embargo, han entrado ya en la perspectiva de un poder sin participación y sin alternancia, so pretexto que representa las masas, aunque no les permite organizarse y expresarse.

3.2 Nivel teológico

A nivel teológico, insensiblemente, se modifican aspectos esenciales de la fe cristiana. Por supuesto, estos cristianos no comparten el ateísmo, pero dan la primera urgencia para la salvación a la lucha de clases, tal como la concibe el marxismo. Tienden a dividir a la Iglesia en una Iglesia institucional y una *Iglesia Popular*, según los criterios marxistas de burguesía y de base, ven a Cristo como aquel que lucha contra un sistema político-sacerdotal, y no como aquel que entregó su vida por la remisión de todos los pecados. Reducen el mismo pecado al pecado social.

Así, en forma progresiva y por pasos insensibles, invierten la relación entre política y fe. No se trata de discernir a partir de la fe lo positivo y lo negativo de Marx, se trata de releer la tradición e incluso el Evangelio a la luz del análisis marxista. Así están cayendo en la trampa marxista, que coloca la religión en la superestructura.

Por supuesto, consideran toda "enseñanza social de la Iglesia" como una ideología contrarrevolucionaria, o la someten a una lectura selectiva que elimina de ella todos los elementos que se oponen a la doctrina marxista. Lógicamente preparan el terreno a la toma de poder marxista, no admitiendo ninguna alternativa.

Esta indulgencia extrema respecto de los abusos observables en los países socialistas, comparada a la severidad (legítima) respecto de los abusos constatables por el otro lado, no es sorprendente una vez que se entra en cierta lógica. Hay una especie de hemiplejía. La muerte de millones de hombres en el tiempo de Stalin en Rusia como de Mao en China, la rebelión de los obreros en Budapest en 1956, el aplastamiento de Checoslovaquia. En 1968 los sucesos atroces de Camboya, la invasión de Afganistán, la rebelión de millones de obreros en Polonia se vuelven incidentes. Porque, en este proceso el análisis marxista no se asume como una ciencia construida sobre hechos observables, se vuelve convicción que los hechos no pueden contradecir.

4 Conclusión

Hay que concluir: todo el análisis marxista está impregnado por el materialismo dialéctico y aquellos que lo asumen absorben, consciente o inconscientemente, dosis más o menos fuertes de este materialismo. Si se vuelven a introducir las instancias política, ecológica y cultural, también determinantes en la historia, sobre todo si se considera el hombre en toda su dimensión como determinante en último término en la vida personal y social, en otras palabras, si se rechaza el materialismo dialéctico, se debe hacer una revisión desgarradora del análisis marxista. La crítica del mercado y del capital, la lucha por la justicia conservan su urgencia, pero desde un punto de partida y dentro de un contexto radicalmente distintos, encaminan hacia conclusiones nuevas. La conciliación necesaria de factores igualmente determinantes: el desarrollo económico, la justa distribución del producto común, pero también las libertades públicas, el respeto de la naturaleza y de las culturas y, por encima de todo, la fe cristiana como inspiradora de las relaciones del hombre con la naturaleza, con el hombre y con Dios, llevan al proyecto de una sociedad plural en donde el cambio de las conductas y de las estructuras se orientan por criterios que no se reducen a los de la producción y de la revolución marxista.

Se ve hasta qué punto materialismo dialéctico y análisis se implican mutuamente y en su totalidad, como lo han percibido Pablo VI y la Conferencia de Puebla (*Octogesima Adveniens*, 34; *Puebla*, 544): la experiencia del abandono de la fe y de la vocación por tantos cristianos que se han dejado conquistar por la lógica marxista, confirma plenamente estas afirmaciones del magisterio.

En la historia reciente de América Latina, se puede pensar que muchos laicos, sacerdotes y religiosos habrían contribuido a promover un auténtico proceso de socialización y de democratización si, en vez de perseguir metas marxistas, hubieran actuado con los criterios doctrinales cristianos. Para ser eficientes en política, es necesario más que nunca que los cristianos tengan creatividad en el pensamiento y en la acción a partir de criterios que reconozcan plenamente al hombre su trascendencia.

NOTAS Y DOCUMENTOS

Las Sectas en Centroamérica

En su BOLETIN 100 (1985/1) PRO MUNDI VITA (6, rue de la Limite, B-1030-BRUXELLES) ha publicado un interesante estudio sobre LAS SECTAS EN CENTROAMERICA. Este tema corresponde al "problema número uno sentido por las Conferencias" episcopales de América Latina, como lo declaraba Mons. Darío Castrillón, secretario general del CELAM, en el informe que presentó el año pasado en la reunión de la Pontificia Comisión para AL (MEDELLIN, 42, 281-288).

Agradecemos a PRO MUNDI VITA la autorización que nos dio de reproducir este valioso documento.

Introducción

El asunto religioso ha sido siempre de excepcional importancia para los pueblos de Centroamérica, pero en los últimos años ha tomado características muy particulares.

En efecto, recientemente, a partir de la década de los 60, época del mayor desarrollo industrial centroamericano, de la más profunda y masiva desintegración de la sociedad rural y al mismo tiempo de la mayor acentuación de las injusticias y desigualdades sociales, con la consiguiente escalada de las luchas populares, el campo religioso ha sufrido transformaciones sustanciales.

Si todavía hoy se puede seguir hablando de la mayoría católica de los habitantes del subcontinente latinoamericano, ya no caben los triunfalismos de muchos católicos de antaño. Es cierto que las ideas y los movimientos ecuménicos han suavizado notablemente los enfrentamientos y las agresividades de otras épocas, pero además, estamos presenciando la mayor "explosión evangélica" de la historia del cristianismo centroamericano. El "boom de las sectas", la "explosión pentecostal", la "penetración de

movimientos pseudoespirituales", etc., son otras tantas expresiones utilizadas comúnmente y con las que se conoce el fenómeno.

Los medios de comunicación masiva, la prensa, radio, televisión; las revistas especializadas y no especializadas se han hecho eco, sobre todo en los últimos diez años, con insistencia y generalmente con poco acierto, de este fenómeno que cada día está adquiriendo caracteres más masivos.

En la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en Puebla, México 1979, se abordó el problema en múltiples ocasiones y quedó recogido en no menos de diez artículos del Documento final aprobado. En marzo de 1983, en Puerto Príncipe, Haití, con motivo de la renovación de la directiva del CELAM y con la presencia del Papa Juan Pablo II, de nuevo el problema de las sectas se coloca entre los prioritarios y de mayor urgencia en la pastoral de América Latina. Algunas Conferencias Episcopales y Secretariados de Pastoral de diversas diócesis ya están incorporando este problema en sus programas pastorales.

Pero si este fenómeno se presenta como un problema acuciante y urgente en el campo específicamente religioso, sobre todo para la Iglesia Católica que ha mantenido la hegemonía religiosa de manera indiscutible en la región centroamericana, también se presenta como un problema político.

Las "sectas protestantes, instrumento del imperialismo norteamericano en Centroamérica"; "manipulación de las sectas por la CIA"; "penetración de las sectas, parte de un plan amplio de penetración ideológica en América Central"... etc., etc. Todos ellos son titulares de artículos de revistas y periódicos de estos cuatro últimos años en la región. Se habla de "genocidio cultural", de "guerra ideológica", de "protección de predicadores sectarios y persecución y masacre de sacerdotes y catequistas", de "destino de cantidades enormes de dinero para financiar el trabajo de las sectas". Se afirma también la existencia de una soberana voluntad política, con visos de maquinación, para acabar con la influencia de la Iglesia Católica en el subcontinente, recordando aquellas palabras del ex-presidente Theodore Roosevelt refiriéndose a los países latinos: "Creo que será larga y difícil la absorción de estos países por los Estados Unidos, mientras sean países católicos"¹.

Y unos cuantos años después de ser pronunciada esta frase en la Patagonia Argentina, Rockefeller recorría América Latina para llegar a conclusiones similares. Y lo más reciente, por citar solamente lo más conocido, el *Documento del Comité de Santa Fe*, orientador de la política de la Administración Reagan para América Latina, insinúa otro tanto.

He aquí una parte de la problemática más importante planteada: las sectas religiosas como problema religioso, ideológico y político; también pastoral. Las reacciones han sido múltiples también.

En el campo religioso, sobre todo en el sector católico, priva la preocupación y el desconcierto. En reciente reunión de agentes pastorales de la región, el tema de las "sectas" aparecía en todos los equipos de

¹ Hugo Wast. *Obras completas*. Tomo II. pág. 1.034. Ed. FAX. Madrid, 1957.

trabajo en los tres primeros lugares como problema urgente y difícil de abordar. En general se desconoce el fenómeno como tal y las causas que lo originan. Se mete en el mismo saco a todos los grupos religiosos. Las escasas respuestas que se han dado suelen ser de carácter apologético, como de quien ha poseído siempre el monopolio de la verdad religiosa.

Desde el punto de vista ideológico y político el tema ha sido en buena medida manipulado y tergiversado en los medios masivos de comunicación social. En algunos casos, "sectas religiosas" han sido utilizadas como "chivo expiatorio", mientras permanecían inmunes otros grupos religiosos más poderosos y organizados en sus posiciones desestabilizadoras. En esta enorme batalla ideológica que se libra en Centroamérica se han cargado las tintas sobre los factores externos, viendo a las sectas exclusivamente a la vanguardia de la conspiración ideológica imperialista, y se han minusvalorado las condiciones sociales internas para una determinada demanda religiosa, así como la dinámica propia del campo religioso centroamericano.

En el campo de la investigación sociológica, apenas se han comenzado los estudios en la región sobre esta temática. Es fenómeno demasiado reciente y de no fácil categorización como todo lo religioso. Sin embargo, el interés es creciente dado que el constante incremento de sociedades religiosas y, sobre todo, el explosivo crecimiento de sus bases, como fenómeno social, está adquiriendo gran relevancia.

Es desde esta perspectiva, sobre todo, desde la que pretenden orientarse las páginas que siguen. A pesar de las prácticamente inexistentes investigaciones sobre la materia, de la fragmentación de los datos y de la dificultad de conseguirlos, dadas las particulares condiciones por las que atraviesa la región, se intentará abordar lo más sustancial de la problemática. Una buena parte de lo que se expone ha sido fruto de la estancia por varios meses en los países centroamericanos; de multitud de pláticas y entrevistas con líderes religiosos tanto católicos como evangélicos y, sobre todo, de haber convivido y haber participado en numerosos cultos y conversaciones con miembros "comulgantes" de estas sociedades religiosas, generalmente llamadas sectas. No faltaron tampoco discusiones fructíferas con personas dedicadas a las ciencias sociales, en especial a la sociología de la religión.

Así pues, lo que se pretende en este breve trabajo es responder a preguntas tales como las que siguen y que están en el ánimo de los dirigentes de las Iglesias, pastores, militantes cristianos y diferentes medios políticos.

¿Qué tan cierta es esta "invasión de sectas" en Centroamérica? ¿Se trata de invasión o de crecimiento autónomo?

¿Cuáles, cuántos y cómo son estos grupos que surgen? Si se incrementan sus bases, ¿en qué sociedades, en qué proporción y a qué ritmo lo hacen?

¿Por qué se da este fenómeno y con estas características hoy en Centroamérica? ¿Qué causas externas e internas lo favorecen? ¿Cuáles

son las clases y los sectores de clase en los que tienen más arraigo y cómo explicarlo sociológicamente?

¿Qué funciones desempeñan en los sectores en los que se insertan tanto desde el punto de vista religioso como socio-político y cuáles son los contenidos doctrinales más comunes e importantes? ¿Cómo encarar pastoral y políticamente toda esta problemática?

1. Algunas Precisiones Conceptuales Generales

Es importante, antes de abordar la problemática que se ha esbozado, establecer algunas precisiones de carácter conceptual e intentar poner un poco de orden en el farrago de nombres que se multiplican de día en día.

Partimos de la consideración del fenómeno religioso en cuanto fenómeno social, de modo que, las transformaciones económicas, sociales y culturales que han ido configurando las sociedades centroamericanas, son las que nos explican, en gran medida, las transformaciones que se han ido dando en lo religioso.

Pero el campo religioso centroamericano es complejo; en él encontramos diferentes sectores o niveles que van desde los más altos grados de institucionalización y especialización de prácticas y agentes religiosos, tales como la Iglesia Católica en toda la región, la Iglesia Presbiteriana en Guatemala o la Morava en Nicaragua, hasta la instancia o nivel de lo mágico-religioso donde la práctica es mucho más difusa y muy escasa la institucionalización. En este último nivel se ubicarían las formas "para-religiosas" a las que hace mención la Conferencia General de Puebla en el n. 1.105.

A mitad de camino se encontrarían un sinnúmero de sociedades religiosas conocidas a veces como "iglesias", "denominaciones", "sectas establecidas", "sectas", etc. y, más recientemente, algunas de ellas han recibido el nombre de "transnacionales religiosas", todas presentes en mayor o menor número a lo largo y ancho de la geografía centroamericana.

Teniendo en cuenta criterios puramente doctrinales se pueden establecer dos grandes grupos al paso que se va precisando la especificidad de este trabajo:

a) Por una parte las sociedades religiosas llamadas en general protestantes. Es decir todas aquellas que tienen la Biblia como único texto normativo. A todas ellas se las considera dentro de la tradición cristiana y su inmensa mayoría arrancan de la Reforma del s. XVI².

² Generalmente, según este criterio, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días —los Mormones— y los Testigos de Jehová, no son considerados como evangélicos o protestantes pues además de la Biblia disponen de otros textos normativos.

Sin embargo, desde el punto de vista sociológico son sectas típicas y están presentes con bastante pujanza en todos los países de Centroamérica. Su marcado carácter sectario hace que se conozca poco de su ritmo de expansión y su distribución geográfica en cada uno de los países. De ellos no trataremos en este trabajo.

b) Aquellas sociedades que no pertenecen a la tradición anterior. Tienen más bien caracteres sincréticos cuyos componentes predominantes son cristianos y de origen oriental. Más raramente se encuentran elementos indígenas y africanos. La Conferencia de Puebla los menciona con el nombre de "sincretismos foráneos" (n. 342).

De este segundo grupo hay que decir que su presencia en Centroamérica es insignificante. Movimientos religiosos tales como: la Conciencia del Krisna, El Bahaísmo, Los Niños de Dios, el Moonismo, etc., responden a condiciones sociales bien diferentes. Han surgido y se han multiplicado en las últimas décadas en el llamado "mundo occidental desarrollado", Europa, los Estados Unidos y Canadá; precisamente en los años que han seguido a las teologías de la muerte de Dios, a la desmitologización, a la desacralización y secularización de los discursos teológicos.

En estos lugares, a medida que se vacían las Iglesias institucionales y se hace cada vez más sofisticada y fría la sociedad científico-técnica, corre paralelo un interés nuevo y sin precedentes por el mundo de lo simbólico, lo religioso, la magia negra, el espiritismo, lo irracional incluso. Y esto, que ocurre sobre todo en las generaciones jóvenes, es simultáneo con una corriente desmovilizadora en lo político y en lo social.

En los pueblos centroamericanos las condiciones religiosas y sociales son muy diferentes. Estos pueblos son profundamente religiosos y no son fácilmente distinguibles las fronteras de lo mítico y lo religioso, lo sagrado y lo profano. La secularización, si acaso ha llegado, no ha pasado de los grupos de intelectuales y profesionales de la poca numerosa clase media.

Frente a las sociedades avanzadas están estos países secularmente "subdesarrollados" donde imperan las situaciones de desigualdad e injusticia institucionalizadas, la marginación social y política. En estas condiciones se da una demanda religiosa muy específica. Muchos campesinos y marginados de los barrios suburbanos necesitarán de lo religioso como refugio ante una sociedad en permanente y progresiva desintegración; ante el miedo, la amenaza, la represión, el hambre y la muerte. Para otros, los menos, la fe será factor de movilización política y social para reivindicar los derechos fundamentales del ser humano.

Bajo estas condiciones, que más adelante trataremos de precisar con detalle, se da la "invasión de las sectas". Y las que invaden el istmo centroamericano son precisamente las *sectas llamadas aquí indistintamente evangélicas o "protestantes"*³.

1.1. ¿Qué es una secta?

El término secta generalmente ha sido usado en la cultura occidental, al menos, para designar grupos religiosos disidentes, pero siempre con

³ En lo sucesivo se utilizará evangélico como sinónimo de protestante y viceversa.

una connotación negativa. En las ciencias sociales debe perder su carga despectiva para ser considerado como un grupo social capaz de ser caracterizado por su génesis, estructura, funciones; su forma de insertarse en el todo social y en el campo religioso en particular.

E. Troeltsch fue uno de los primeros que utilizó el término en el terreno sociológico y lo caracterizó por oposición al "tipo Iglesia". Establece el contraste Iglesia-secta en una época histórica determinada y en un contexto cultural específico: el sectarismo cristiano europeo medieval del que era buen conocedor⁴.

Teniendo en cuenta las variables histórica y cultural, R. Niebuhr⁵, estudia de manera especial los aspectos dinámicos del sectarismo contemporáneo en los Estados Unidos. Observa que determinadas sectas se "denominalizan" (institucionalizan) en el breve lapso de tiempo de una generación. Fueron notables sus aportes a la sociología de las sectas aunque con generalizaciones excesivas, ya que no todas las sectas siguen el mismo curso de desarrollo ni el mismo ritmo aun bajo condiciones histórico-culturales similares.

A pesar de las limitaciones, los aportes de los dos autores y algunos más coetáneos y posteriores ya son importantes. En síntesis:

- Utilizan el término secta en sentido sociológico.
- Le quitan la connotación peyorativa que poseía.
- El término es histórica y culturalmente delimitado.
- Establecen una elemental tipología de las formas organizativas religiosas: Iglesia-denominación-secta.
- Estos tipos son ideales, es decir, establecen una probable y esperada constelación de rasgos y procesos relacionados que forman parte de un continuum.
- Además no son estáticos en la mayoría de los casos. Se da un proceso en la dirección secta-denominación-iglesia y, posiblemente en determinadas condiciones, también en sentido contrario.

Sobre la base de estos aportes y otros de diversos especialistas, se han elaborado distintos tipos ideales de organización religiosa que jalona ese continuum del que hemos hablado y cuyos polos extremos son la Iglesia y la secta⁶.

Hay dos investigadores que a nuestro juicio han logrado una mejor caracterización de las sectas religiosas cristianas. Por una parte, Bri

⁴ Troeltsch, E. *The social teaching of the Christian Churches*. Londres, 1931. Cita por M. Hill en *Sociología de la Religión*. Cristiandad. Madrid, 1976. Ps. 83-87.

⁵ Niebuhr, R. *The social sources of denominationalism*. N.Y. 1929.

⁶ Recordamos que el "tipo ideal" recoge los rasgos más generales y esperados de en los casos realmente existentes y que además está sujeto a variación según formas y ritos específicos. Ello quiere decir que el tipo ideal debe ser utilizado más como medida frente a la cual se examinan las sectas reales que como instrumento de sensibilización.

Wilson que tiene como marco de referencia las sociedades industrialmente avanzadas (Europa y los Estados Unidos)⁷. Por otra, están los trabajos de Lalive D'Épinay⁸ sobre los protestantismos en América Latina, sobre todo en Chile y Argentina.

Retomando los criterios de Lalive complementados con algunas de las características de Wilson y considerándolos como tendencias de uno de los polos del continuum, más que como determinaciones puntuales, podríamos definir las sectas protestantes, teniendo en cuenta el contexto latinoamericano, del siguiente modo:

Son movimientos religiosos libres y voluntarios, con tendencia a la exclusividad, que surgen y crecen fundamentalmente en sectores populares, desarrollan fuertes vínculos comunitarios y carecen de un cuerpo de funcionarios altamente especializados. Además, son grupos de "protesta" contra el orden social y las sociedades religiosas dominantes y responden a un perfil doctrinal dualista, apocalíptico y pre-milenarista y a una inspiración bíblica fundamentalista. Explicitemos un poco más algunos de estos rasgos.

1.2. Los rasgos fundamentales de la secta

1. Para ser miembro de una secta es preciso una *adhesión voluntaria y libre a sus valores y normas*. La pertenencia es fruto de un interés personal demostrado, de la constatación de una vivencia de conversión, de un notable conocimiento de la doctrina y de una destacada actividad proselitista. El simple hecho de haber nacido en su seno no garantiza la membresía. Este rasgo es muy importante para comprender el dinamismo expansivo de las sectas: ser miembro significa ser militante.

2. *La tendencia a la exclusividad* es más notable cuando su surgimiento se ha debido a una ruptura cismática reciente. *La secta también es totalitaria en la entrega que exige* a los fieles: no admite dobles fidelidades, determina rigurosamente las pautas morales del comportamiento y reclama el monopolio de la verdad religiosa completa, la cual, proporciona el marco de referencia para todas las prácticas ya sean religiosas, sociales, políticas y hasta la comprensión misma del mundo natural.

3. Es característica muy significativa de Centroamérica el que las sectas se implanten en medios populares rurales y urbanos. Salvo escasas excepciones, el movimiento sectario vendría a constituir *una especie de religión popular subalterna que surge y se multiplica más como "protesta" contra las condiciones sociales, culturales, políticas y económicas de los pueblos, que como disidencia cismática o como protesta contra las Iglesias*.

⁷ Cfr. Wilson Brian. "Religión in sociological perspective" (Cap. 4. The sociology of sect, pp. 89-120), Oxford University Press, 1982.

⁸ Este autor elabora su tipología atendiendo a cinco criterios: a) Relación mantenida con la sociedad civil, b) Pretensión de universalidad, c) Ausencia de clérigos profesionales, d) Vínculos comunitarios, e) La tendencia teológica. Cfr. Christian Lalive D'Épinay. "Dépendance sociale et religion", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, julio-septiembre 1981. Pp. 85-97, "Les protestantismes latinoaméricains: un modele typologique". *Arch. Scs Soc. Rel.* n. 30, 1970 pp. 35-37; Id. *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance*, Mouton, Paris, 1975.

4. *La vida comunitaria en la secta es muy intensa.* Esta comunitariedad descansa, sobre todo, en la participación en la misma experiencia religiosa, en la conversión, en el encuentro con lo sagrado. Además, *en estos medios sociales, en los que apenas existe ningún tipo de organización, ni reivindicativa, ni cultural, ni deportiva, la secta tiende a sustituir a la sociedad civil.*

5. *La secta rechaza la división del trabajo religioso.* Carece de instituciones formativas especializadas, de manera que la cualificación de los líderes se da en la práctica, en las calles, en los campos. Las posibilidades de ascenso no son fruto del nacimiento o de la educación sino del carisma y de la entrega a la evangelización.

6. En general poseen un cuerpo doctrinal notablemente idéntico (*sola Scriptura*). Las diferencias residen más bien en la acentuación de distintos elementos. Para las sectas evangélicas el contenido de la Biblia es inspirado de una forma inmediata y literal por Dios. Se acentúa de una forma especial la doctrina del Espíritu Santo, fuente de la profecía y del don de lenguas. Además, el movimiento sectario *vive masivamente y, a veces, febrilmente la espera de la inminente venida del Reino de Dios.* Este tema de la *segunda venida* ejerce una gran influencia sobre la actividad de los creyentes, que no buscarán la transformación del mundo sino el retorno del Mesías.

2. Expansión Protestante en Centroamérica: Períodos

El protestantismo centroamericano es un fenómeno exógeno y plural. Casi todo él llega procedente de los Estados Unidos y refleja la multiplicidad de las sociedades religiosas de este país. Además es un *protestantismo misionero*, en contraste con el europeo que se resistió por bastantes años a ver en América Latina un territorio de misión.

Teniendo en cuenta estas dos dimensiones: la génesis y la modalidad de trasplante misionero, Lalive⁹ establece una tipología de las transformaciones religiosas protestantes en América Latina que procuramos adaptar a la realidad centroamericana. Esta perspectiva de Lalive permitirá comprender un poco mejor el mundo protestante en Centroamérica y con ello, la proliferación sectaria de los quince últimos años¹⁰.

2.1. *El protestantismo tradicional o histórico*

Data sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX cuando llegan las grandes denominaciones, en parte representadas por emigrantes ingleses y norteamericanos¹¹, pero especialmente como misioneros.

⁹ Lalive, Ch. *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance* (Cap. I, pp. 21-38). También en "Dépendance sociale et religion", Art. c.

¹⁰ También consideramos los aportes de Jean-Pierre Bastian para el caso mexicano. Cfr. *Protestantismo y sociedad en México*, Casa Unida de Publicaciones S.A. México, 1983; *Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México*, Mimeo, México 1983.

¹¹ Los episcopales en Panamá fueron emigrantes que participaron en la construcción del canal y los ferrocarriles. También los primeros anglicanos en Costa Rica fueron emigrantes ingleses.

En 1882 llega la primera Junta Misionera Presbiteriana a Guatemala. Antes, en 1849, tres misioneros alemanes moravos inician su labor entre ingleses, negros e indios en Nicaragua. El crecimiento de este protestantismo es lento, por la dependencia que mantenían de las "iglesias-madre" y la intransigencia del catolicismo centroamericano; aunque encontraron apoyo en gobiernos liberales y en algunas personalidades e intelectuales anticlericales.

Han crecido tanto en sectores urbanos como rurales, en estratos populares y medios emergentes. Se han destacado por sus obras sociales: escuelas, clínicas y hospitales. La capacitación de sus agentes, a veces fuera del país, ha privado sobre el impulso evangelizador.

Este protestantismo estaría cercano al polo "iglesia", según las tipologías construidas y generalmente reciben este nombre. A veces también se les llama "denominaciones".

2.2. El Protestantismo Fundamentalista o de Santificación

Su penetración en Centroamérica comienza sobre todo en las tres primeras décadas del siglo XX. Con él comienza la verdadera época misionera logrando romper el freno de las iglesias europeas a las misiones protestantes en América Latina¹².

Primero tímidamente y luego con mayor impulso, se crean las Sociedades o Juntas Misioneras¹³ no denominacionales o intercongregacionales. La *Central American Mission* (CAM) es la más importantes de las creadas con la finalidad de evangelizar a Centroamérica. También tiene incidencia la *Latin American Mission* (LAM), que establece su primera sede en 1921 en Costa Rica, y diversas Juntas Misioneras Bautistas. El *Instituto Lingüístico de Verano* surge por esta época fundado por Cameron Townsend, miembro de la *Central American Mission* (CAM).

El mayor crecimiento en este período se da en Guatemala, sobre todo la CAM¹⁴. En general estos grupos se implantan en sectores urbanos y rurales humildes y algunas Juntas tienen predilección por los indígenas¹⁵.

Desde el punto de vista doctrinal se caracterizan por el fundamentalismo bíblico, la búsqueda de la santificación visible, el pietismo con-

¹² Hay que tener en cuenta que todavía en el Congreso Misionero de Edimburgo en 1910, los misioneros de América Latina eran minoría. No lograron romper la oposición europea a misionar en este subcontinente, pero un grupo de misioneros disidentes de los EE.UU. creó el Committee on Cooperation in Latin America que convocó el Congreso Panamericano de Panamá en 1916, donde se unificaron fuerzas y se repartieron los países de Centroamérica entre las distintas grandes denominaciones. La situación se legaliza en el Congreso Misionero Internacional de Jerusalén en 1928. Cfr. P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, Tomo I. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES. Friburgo/Colombia, 1962.

¹³ También se las ha llamado "Faith Missions" o Misiones de Fe.

¹⁴ En 1935 la Iglesia Centroamericana tenía 63 iglesias, 185 centros de predicación y 13.000 miembros bautizados; varias escuelas, dispensarios médicos y un Instituto Bíblico. Cfr. Wilton Nelson *El Protestantismo en Centroamérica*, Ed. Caribe, Miami, 1982. P. 61.

¹⁵ Aunque surgen en épocas más recientes, en este grupo se puede situar, dada su posición fundamentalista y conservadora, a Campus Crusade, Billy Graham Evangelistic Association, etc...

servador, el proselitismo agresivo y la intensidad de los lazos comunitarios. También son profundamente anticomunistas.

En la actualidad organizan vigorosas cruzadas nacionales e internacionales; utilizan con profusión los medios de comunicación masiva, sobre todo la radio y la TV, y son sostenidos por iglesias conservadoras y empresarios de los Estados Unidos.

Para Lalive, el protestantismo fundamentalista estaría conformado sobre todo por "sectas establecidas" norteamericanas que emprenden su cruzada evangélica en América Latina¹⁶.

2.3. El Protestantismo Sectario

La implantación de este tipo ya se inicia en los primeros decenios del siglo XX pero con crecimiento muy lento¹⁷. A partir de los años 30 es cuando las sectas, en mayoría pentecostales, se propagan intensamente en Centroamérica. Podríamos distinguir dos subperíodos:

a) La penetración de las sociedades pentecostales más poderosas de los EE. UU., entre 1930 y 1965: *Asambleas de Dios, Iglesias de Dios, Iglesias de Cristo, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Iglesia Cuadrangular, Iglesia del Evangelio Completo*, entre las más importantes. También entran en esa época los *Testigos de Jehová* y los *Mormones*.

b) Período de nacionalización y multiplicación interna que va desde mediados de la década del 60 hasta la actualidad. Se da un proceso de nacionalización de las Mesas Directivas Nacionales de las sociedades más numerosas y una gran proliferación de "nuevas sectas", fruto, en gran parte, de cismas internos de las anteriores. Surgen ya con dirigentes nacionales y sin nexos externos.

El protestantismo sectario del que específicamente nos ocupamos es el que ha tenido la mayor expansión en el menor tiempo. Desde este punto de vista debe considerarse como uno de los fenómenos religiosos de mayor importancia en Centroamérica. Se implanta casi exclusivamente en los sectores rurales y urbanos más marginados en todos los sentidos: económica, política, cultural y religiosamente, y su tendencia es a aumentar, al menos en los próximos años.

¹⁶ Los rasgos distintivos que Lalive apunta para las sectas establecidas son: a) separación entre sociedad e iglesia, b) implantación en estratos medios y bajos, c) acceso al pastorado a través de formación bíblica institucionalizada, d) vida cultural alta y participacionista, e) inspiración bíblica fundamentalista y literal y f) perfil doctrinal evangélico (Cfr. *Religión, Dynamique sociale et dépendance*, Op. C., Cap. II). Las diferencias más marcadas con el "tipo secta" estarían en los estratos de implantación, la forma de acceso al pastorado y el perfil doctrinal. En este grupo también hay que situar a los Adventistas del Séptimo Día.

¹⁷ En 1912 llegan misioneros de las Asambleas de Dios a El Salvador pero hasta 1929 en que toman contacto con la Junta Misionera de los Estados Unidos, no comienzan a organizarse y a crecer. Lo mismo ocurrió en Nicaragua donde llegaron en 1916 pero hasta 1935 no se establece la primera directiva nacional. Cfr. Wilton Nelson op. c. p. 65-66.

La corriente supermayoritaria es el pentecostalismo que incluso penetra en otras "denominaciones" o iglesias, "pentecostalizando" sus expresiones cúllicas y a veces sus estructuras organizativas¹⁸.

Este bloque de protestantes es el que ubicamos en el polo secta aunque hay diferencias muy notables entre las múltiples sociedades que lo conforman:

— Un sector compuesto por las sociedades más antiguas —algunas de ellas ya están en la segunda o tercera generación— y más numerosas cuyos rasgos se desvían de la "secta tipo" y podrían ser consideradas como "sectas establecidas". Estas tienen un sistema federativo de organización a nivel nacional; existe un Directorio cuya autoridad está con frecuencia por encima de la comunidad, sus pastores son formados en Institutos Bíblicos y son remunerados, etc. Todos estos elementos se estructuran desde la fundación misma.

— El otro sector, más próximo a la "secta ideal", es el conformado por las sociedades más recientes y con menos miembros que generalmente han surgido por cisma de alguna de las anteriores. En algunos casos las divisiones se suceden hasta cinco y seis veces en ramas colaterales en el margen de muy pocos años. En este sector estarían la mayoría de las sociedades pero con minoría de miembros. En Guatemala, por ejemplo, de las 210 sociedades diferentes, 160 sólo representan el 10% del total de los protestantes del país; 135 tienen 4 o menos congregaciones o iglesias locales cada una.

Cronológicamente ubicamos aquí a las llamadas "transnacionales religiosas" tales como: *World Vision Internacional*¹⁹, *Campus Crusade*²⁰, *PTL Television Network* o *Club PTL*²¹, *Billy Graham Evangelistic Association*²² y *Club 700* entre otras. Doctrinalmente estos grupos son funda-

¹⁸ En lo sucesivo utilizaremos indistintivamente pentecostalismo y protestantismo sectorio aunque no son conceptos exactamente equivalentes.

¹⁹ Fue fundada en 1950 por el Dr. Bob Pierce para ayudar a los huérfanos de la guerra de Corea. Gran parte de su financiamiento procede de la AID. El presupuesto en 1981 fue de 82 millones de dólares y en 1982 de 95 millones; 27 de los cuales para las obras que desarrolla en América Latina (*World Vision International, Annual Report: 1981 y 1982*, Monrovia, California).

²⁰ Fundada en 1962 por Bill Bright y cuyo nombre en Centroamérica es Movimiento Alfa y Omega o Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo. Tiene oficinas en todos los países centroamericanos y su trabajo específico es con el sector juvenil que nuclea en pequeñas células en las que reciben cursos de 40 semanas para luego desplegar una fuerte actividad proselitista en medios juveniles y no juveniles.

²¹ El PTL Television Network o Club PTL para América Latina y el Club 700 son programas televisivos producidos por cadenas evangélicas de los Estados Unidos. La cadena PTL es la 4ª más grande de USA y cuyo presupuesto para 1970 fue de 52 millones de dólares, 14,5 de los cuales en "cost of television and satellite time". El Club 700 es retransmitido vía satélite en 22 países y lo dirige Pat Robertson, uno de los líderes de la "nueva derecha" religiosa en los Estados Unidos (Cfr. *Summary financial information, Fiscal Year ended, mai 1979*).

²² Fundada y dirigida por el evangelista itinerante Billy Graham, asistente prominente de las reuniones de la nueva derecha religiosa de los EE.UU. Celebran asambleas internacionales periódicamente. A la última celebrada en Amsterdam asistieron unos 5.000 evangelistas itinerantes de todo el mundo.

mentalistas; sus metas son más ideológicas y políticas que religiosas. Se destaca la intensa militancia de sus líderes y dirigentes aunque son pocos en número y no buscan la creación de nuevas iglesias sino aumentar la membresía de las actuales, fundamentalistas y del protestantismo sectario.

3. El Crecimiento de los Grupos Sectarios y sus Bases en Centroamérica

3.1. *Las Sociedades Religiosas individualmente consideradas*

Desgraciadamente todavía no se dispone de datos estadísticos completos para toda la región centroamericana más o menos actualizados y fiables. Los más recientes son: el *Instituto de Evangelización a Fondo* (INDEF)²³ con un proyecto específico y PROCADES, para elaborar los Directorios de Iglesias, las organizaciones y ministerios del Movimiento Protestante en cada uno de los países de Centroamérica. A pesar de las limitaciones señaladas podemos sacar algunas conclusiones del análisis de los datos disponibles:

a) El incremento del número de sociedades religiosas diferentes no es lo más importante del crecimiento evangélico sectario. Lo que realmente da idea correcta de este crecimiento es el aumento del número de congregaciones, o lo que es lo mismo, el incremento de miembros comulgantes (Ver anexos, cuadros 3 al 8).

b) También importa el aumento del número de "misiones"²⁴ que reflejan el dinamismo interno del grupo religioso. Es frecuente encontrar iglesias locales con varias misiones a su cargo. El número varía según el tamaño de la iglesia local.

c) El crecimiento del pentecostalismo sectario depende sobre todo de las sociedades más antiguas y extendidas en la zona con un notable grado de organización interna a nivel nacional y con frecuencia a nivel internacional; las que anteriormente se han considerado como "sectas establecidas". La proliferación de grupúsculos sectarios es mucho menos significativa y muchos de ellos suelen tener una vida muy efímera.

Por ejemplo, en Nicaragua, entre 1979 y 1982 surgieron 18 grupos de esta "periferia pentecostal" de 50 ó 60 miembros cada uno. En el mismo período desaparecieron 12 grupúsculos del mismo tipo. Sin embargo en los tres mismos años, sólo la *Iglesia de Dios* pasa de 76 a 92 iglesias o congregaciones y de 40 a 60 misiones. La *Asociación de las Iglesias de Cristo*, pasa de 46 a 78 iglesias y de 10 a 15 misiones.

²³ El INDEF tiene su sede en Costa Rica (San José). A pesar de sus deficiencias el PROCADES (Proyecto Centroamericano de Estudios Socioreligiosos) ya ha elaborado varios Directorios. Los de El Salvador y Honduras están todavía bastante incompletos. El resto de los países tienen las siguientes fechas de terminación: Costa Rica 1981; Guatemala 1981; Nicaragua 1979 y Panamá 1979.

²⁴ "Misión" o "campo blanco" es sinónimo de congregación o iglesia local en germe. En ocasiones ya dispone de un pequeño templo; en otros casos los cultos tienen lugar en la calle o en una casa de familia. Suele ser atendida por un diácono o un obrero laico.

Ya mencionamos el caso de Guatemala donde el 76,19% de las sociedades religiosas consideradas como sectarias con un promedio de 2,5 iglesias cada una, apenas representan el 10% de la membresía evangélica. Mucho más significativo es el hecho de que sólo las *Asambleas de Dios* tienen 674 iglesias en 1981 cuando en 1967 tenían apenas 170.

d) A lo largo de la historia de muchas de las sociedades sectarias nos encontramos con una o varias escisiones cismáticas. Algunas de ellas se han consolidado como sectas bastante robustas y en crecimiento continuo; otras desaparecen pronto y también las hay que vegetan por un tiempo y terminan agotándose por sucesivas divisiones. Las causas más comunes de la división sectaria suelen ser: fallas morales de los líderes, sobre todo contra la moral sexual; son expulsados de la Asociación y con frecuencia, al salir, fundan nuevas comunidades. También por luchas internas de liderazgo y/o por motivos doctrinales.

3.2. El crecimiento de las Bases Evangélicas Sectarias

Una vez más nos encontramos con la precariedad de los datos: Las cifras parciales que se utilizan en esta sección responden básicamente a las siguientes fuentes:

a) Para los años 1950, 1955, 1960, 1965, se toman de *Avance Evangélico en América Latina*²⁵ y del *Protestantismo en América Latina*²⁶. Ambas a su vez se basan en el *World Christian Handbook*²⁷.

b) Para 1980 (1979, 1981, 1982, según los países) los datos se han tomado de los Directorios del INDEF²⁸. Para Honduras y El Salvador todavía no se dispone de cifras completas.

Conocidas estas fuentes es preciso hacer algunas aclaraciones para la mejor comprensión e interpretación de las estadísticas y gráficas de los cuadros 1 y 2.

— Las fuentes mencionadas suelen dar las cifras de los bautizados o congregantes. Rara vez las de la "comunidad protestante". Aquí se ha generalizado el procedimiento de cálculo para todos los países del área, multiplicando por tres el número de bautizados²⁹.

— Al menos para los datos de la "comunidad protestante" de 1980, no se ha tenido en cuenta la población correspondiente a las "misiones"

²⁵ William R. Read, Victor Monterroso, Harmon A. Johnson. *Avance Evangélico en América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones. 1970.

²⁶ Damboriena, P., *op. c.*

²⁷ Grubb, Kennet, ed., *World Christian Handbook*, London, World Dominion Press.

²⁸ Instituto de Evangelización a Fondo. San José. Costa Rica.

²⁹ Este número se refiere a los familiares, vecinos, amigos, que sin estar bautizados, simpatizan con el comulgante; acuden con cierta regularidad a los cultos, son visitados por el pastor, etc. No existe criterio unánime para fijar este número que además podrá variar según países, regiones o iglesias.

que suman un total de 3.400 (sin contar Honduras y El Salvador) y que se componen de bautizados y catecúmenos en número considerable.

CUADRO Nº 1: DATOS MAS ACTUALIZADOS DE LAS SOCIEDADES PROTESTANTES EN CENTRO AMERICA ¹

	Fecha ²	Nº Socie- dades	Iglesias	Misiones	Bautizados	Comunidades Protestantes
GUATEMALA	1981	210	6.448	1.959	334.452	1.003.357
HONDURAS	(en elabor.)	587	—	—	—	—
EL SALVADOR	(idem)	—	—	—	—	—
NICARAGUA	1982	78	1.393	951	129.727	399.181
COSTA RICA	1982	99	1.189	178	81.508	244.524
PANAMA	1979	52	1.034	312	80.912	242.736

¹ Datos tomados de los Directorios del INDEF. Hay que notar que no todos los censos fueron hechos el mismo año. Las cifras de la comunidad protestante se han calculado multiplicando el total de bautizados por 3. En ellas no se incluyen los catecúmenos y bautizados de las iglesias en formación o misiones.

² Fecha en que se realizó el Directorio.

CUADRO Nº 2: PORCENTAJE DE PROTESTANTES TENIENDO EN CUENTA EL TOTAL DE LA POBLACION SEGUN LOS AÑOS INDICADOS

	1949	1952	1957	1965	1980	1985 ¹
GUATEMALA	2,79	2,54	4,15	4,74	13,9	—
HONDURAS	1,26	1,83	1,29	2,32	4,12 ²	—
EL SALVADOR	1,20	1,10	1,24	3,33	5,28 ²	—
NICARAGUA	2,96	2,58	2,82	3,29	8,50	13,8
COSTA RICA	1,00	0,99	1,06	2,36	10,9	—
PANAMA	4,21	6,20	4,9	8,38	13,2	—

Los datos de los años de 1949 a 1965, están tomados de Prudencio Damboriena *op. c.*, publicados por FERES, que a su vez fueron tomados del *World Christian Handbook*. Los de laño 1980 vienen de los Directorios INDEF, comparados con la población total estimada aquel año.

¹ La proyección que se hace en el caso de Nicaragua para 1985 es en base al índice de crecimiento de la comunidad protstante entre 1979 y 1982 cuyos datos se conocen

² Para El Salvador y Honduras en 1980, hacemos una proyección en base al crecimiento constatado entre 1957 y 1965, es pues una cifra sumamente aleatoria y sujeta a revisión.

— El número de bautizados por iglesia local cambia según los países. En Nicaragua el promedio es de 91 miembros, en Guatemala 52, en Costa Rica 68 y 78 en Panamá. En las estadísticas del INDEF, a veces aparecen sectas sin membresía. Cuando ello ocurre, a efectos de cálculo de los datos globales, se le asigna el número de miembros promedio del país correspondiente.

— Los porcentajes calculados de pentecostales y no pentecostales se hizo en base a los datos de las fuentes mencionadas y son aproximativos ya que dichas fuentes no utilizan la misma tipología.

— La corriente pentecostal incluye un amplio abanico de sociedades, muy recientes la mayoría y cuyas características generales se han señalado. Se incluye a la *Iglesia del Nazareno* que a pesar de las diferencias actuales, en sus inicios estuvo muy marcada por el pentecostalismo. Además están en este grupo todas aquellas sociedades religiosas que a pesar de un notable distanciamiento en aspectos importantes de los pentecostales, sin embargo, sociológicamente, son sectas; sus bases son numéricamente reducidas y forman parte del tercer tipo general que describimos: el protestantismo sectario³⁰.

Todas las demás sociedades van incluidas en el otro gran grupo al que se le asigna el nombre de no pentecostales. Inclusive las denominaciones tradicionales (*Presbiterianos, Metodistas, Episcopalianos, Moravos*, etc.). Los *Adventistas del Séptimo Día*, que están representados significativamente en todos los países de Centroamérica, y las sociedades originadas de las Misiones no denominacionales, es decir, la *Central American Mission* y la *Latin American Mission*, también se las incluye.

Análisis de los Datos

1. Lo primero que salta a la vista es el crecimiento enorme del pentecostalismo en los últimos 15 años; desde 1965 hasta 1980.
2. Además, las estadísticas parciales existentes desde 1980 a 1983, revelan tasas de crecimiento todavía superiores a las de los años anteriores como son los casos del Departamento de Yoro y las parroquias de Tocoa y Sonaguerra en Honduras y las *Asambleas de Dios* en Nicaragua³¹.
3. Observamos que entre 1965 y 1980 se da prácticamente una inversión de los porcentajes en las membresías entre los pentecostales y no pentecostales. Llamamos la atención sobre todo los casos de Nicaragua y Costa Rica, que, de un 20% y 26,8% de pentecostales en 1965, pasan a

³⁰ Tal es el caso de los Soldados de la Cruz de Cristo que tienen unas 15 ó 20 comunidades en Centroamérica y llevan vida comunitaria muy estricta, al estilo de las comunidades de religiosos católicos.

³¹ Para los casos hondureños cfr. Centro de Documentación de Honduras (CEDOCH). *Boletín informativo*. Marzo, 1983. Tegucigalpa.

Para Nicaragua: *Censo parcial de las Asambleas de Dios en Nicaragua*, Mimeo. Febrero, 1984, Managua.

tener el 72,29% y el 83,7% respectivamente en 1982, frente al 27,21% y el 16,30% de no pentecostales.

4. Por carencia de datos a la mano no se puede afirmar con mayor precisión en qué quinquenio se produjo la inversión mencionada. De las múltiples pláticas y entrevistas sostenidas con líderes y pastores evangélicos de la región, se comprueba una gran coincidencia en el sentido de que la explosión pentecostal se produce desde el inicio de la década del 70 y se mantiene hasta la actualidad.

5. En este sentido, como se especificará con detalle más adelante, coincide con un posible cambio de "política misionera" en las altas esferas del poder norteamericano, en conexión con poderosos grupos religiosos fundamentalistas. Son los años del Post-Medellín y del reconocimiento de la realidad latinoamericana por Rockefeller. Pero además, es la época en que explota abierta y duramente la crisis económica mundial, con la cual ya se pierde todo control de la persistente crisis centroamericana que había siempre sido desviada con algún éxito a través de múltiples soluciones conciliatorias. Con ello viene un gran auge en los movimientos de masas y también la represión, la inseguridad, las desapariciones constantes, etc., etc.

En el marco de estas coincidencias generales para la región caben algunas observaciones peculiares para cada país.

3.2.1. Nicaragua

Hasta 1965 se observa un alto porcentaje de no pentecostales, debido sobre todo a la *Iglesia Morava* de la Costa Atlántica. En 1967 los Moravos eran el 50% de todos los protestantes de Nicaragua. Pero esta iglesia, que se ha implantado casi exclusivamente en el pueblo miskito, tiene características de iglesia nacional y como tal, su crecimiento ha sido lento. Esto se comprueba con los datos del Cuadro N° 2, según el cual Nicaragua—junto con Guatemala y Panamá—son los tres países de mayor presencia protestante aunque por motivos diferentes. La variación menor del porcentaje desde 1949 a 1965 le corresponde a Nicaragua: apenas un 0,33%.

En 1965 era el país con más bajo porcentaje de pentecostales, sólo un 20% para llegar a un 72,79% en 1982. Si solamente tenemos en cuenta las regiones Central y la Costa del Pacífico, donde no hay casi moravos, el porcentaje de pentecostales es de 83,7% en ese mismo año³².

Este crecimiento pentecostal se sigue dando a un ritmo similar e incluso mayor, después del triunfo revolucionario, como era de esperar, dado que las condiciones internas persisten o se acentúan con las múltiples agresiones de la contrarrevolución y la agudización de la lucha ideológica sostenida ya abiertamente por los Estados Unidos.

³² El porcentaje de los no pentecostales en la región Central y la Costa del Pacífico, en 1982, era de 16,3%. Sin embargo, es posible que esta información quede algo relativizada en nuestro *Informe de PMV*, n. 32/1983, bajo el título: "Nicaragua y su revolución".

La gran masa de los pentecostales se concentra en las *Asambleas de Dios* (con unas 300 iglesias y una comunidad evangélica de cerca de 150 mil personas) y además, en la Iglesia de Dios en Nicaragua; en la *Asociación de las Iglesias de Cristo* y en la *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús* y las múltiples escisiones a las que ha dado lugar.

3.2.2. Costa Rica

Aunque las cifras finales se aproximan bastante al caso nicaragüense, el proceso ha sido muy diferente. El crecimiento protestante hasta 1960 descansaba en buena medida en las misiones no denominacionales, la CAM y la LAM que tenían en San José sus oficinas centrales para todo Centroamérica; pero este evangelismo se preocupaba mucho en "diseminar la semilla" y poco en la organización de iglesias³³.

Es revelador el dato de 1957³⁴ según el cual la *Latin American Mission* tenía en Costa Rica, 81 misioneros, de los cuales sólo dos se dedicaban a la fundación de iglesias; los demás se ocupaban de los trabajos de formación y a obras sociales. Esto explica el minúsculo tamaño de las iglesias evangélicas de Costa Rica hasta 1965. Para esta fecha, la más numerosa era la *Iglesia Adventista del Séptimo Día*, con 7.246 miembros.

El gran despliegue pentecostal descansa sobre todo en la *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* con cerca de 250 iglesias; las *Asambleas de Dios* con más de 200 y la *Iglesia del Evangelio Cuadrangular*.

3.2.3. Guatemala

El protestantismo guatemalteco ha sido siempre pujante desde la llegada al país de la *Iglesia Presbiteriana* a finales del siglo pasado. Este crecimiento se refleja en las estadísticas —cuadro N° 2— arrojando para 1980, según cálculos conservadores, un 13,9% de evangélicos sobre la población total. Algunas encuestas parciales de 1983 (después del período Ríos Mont), revelan que el tanto por ciento evangélicos sobrepasa el 25%.

Además de la *Iglesia Presbiteriana*, la Centroamericana había logrado ya un buen tamaño y alto nivel formativo y organizativo para la década de los 60.

Pero lo que destaca con respecto a los casos anteriores es que ya en 1965, casi el 50% de los evangélicos guatemaltecos eran pentecostales con una ya muy alta tasa de crecimiento anual. Las *Asambleas de Dios* aumentan de 2.550 miembros en 1950, a 24.000 en 1967. Gran aumento tuvo la *Iglesia de Dios en la Profecía* y la *Iglesia de Dios de Guatemala*, entre otras. Pero crecimiento sin par lo tuvo en los mismos años la *Iglesia*

³³ Wilton Nelson, *op. c.*, pág. 78.

³⁴ World Christian Handbook, citado por Read, Monterroso, etc. pág. 121.

Príncipe de Paz, de origen guatemalteco, completamente indígena, que pasó de 300 a 13.500 miembros.

Sobre estas bases pentecostales, la expansión hasta nuestros días ha sido muy fuerte. El 84% de la población protestante es pentecostal. Sólo las *Asambleas de Dios* tienen 674 iglesias; 664 tiene la *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*; 557 la *Iglesia Príncipe de Paz*. Otras 7 iglesias del tipo "Iglesias de Dios" cuentan con un promedio de 100 comunidades cada una. Además, existe una enorme proliferación de sociedades independientes (unas 135) con un promedio de dos a tres iglesias cada una³⁵.

3.2.4. El Salvador

Los escasos datos de El Salvador son sin embargo bien reveladores y marcan una notable diferencia con respecto al evangelismo centroamericano. Es el único país en el que ya desde 1950 el número de pentecostales es superior al de las iglesias tradicionales. En 1965, las 3/4 partes de la población protestante ya era pentecostal. Los grupos tradicionales y la Centroamericana tenían un crecimiento moderado.

En el caso salvadoreño queda bien patente la rápida nacionalización del pentecostalismo y de cómo su crecimiento está en función de aquella.

De entre todos los países centroamericanos, El Salvador siempre ha tenido el número más bajo, en términos absolutos, de misioneros protestantes extranjeros, a pesar de ser el segundo país en población.

El pentecostalismo salvadoreño, desde sus inicios, tuvo gran dinamismo gracias a los contingentes de jóvenes que establecieron campos de predicación y escuelas dominicales por doquier. Este país, el más pequeño y el más densamente poblado de la región, así como el de más rápida industrialización, presenta también un mayor dinamismo pentecostal. Una vez que los datos estén completos para 1980, será interesante ver cómo ha evolucionado el pujante pentecostalismo en las actuales condiciones de guerra civil.

3.2.5. Honduras

Cuando en 1960 apenas había en El Salvador 15 sociedades religiosas evangélicas diferentes, en Honduras esta cifra se doblaba. Muchas eran del tipo tradicional pero ninguna de ellas llegó a consolidarse significativamente. En gran medida procedían de islas inglesas del Caribe y aterrizaban en la zona occidental. Otras llegaron rápido de los Estados Unidos con la ayuda de las bananeras "United Fruit" y "Standard Fruit Companies" que promovían por todos los "medios la venida de misioneros a

³⁵ La Iglesia Cristiana del Verbo era una de ellas. Fundada a finales de los 70s, en 1981 apenas tenía una congregación de unos 150 miembros a la que pertenecía el ex-presidente Rios Mont y en la que era responsable de la escuela dominical y de los padres de familia.

(más de 20 de) sus haciendas, les daban pase y billete libre en sus trenes y les pagaban el alojamiento"³⁶.

En 1960 había 133 misioneros extranjeros y en 1979, 362 norteamericanos frente a los 200 sacerdotes católicos y extranjeros. La debilidad de las iglesias tradicionales, en parte debido a su gran dependencia de personal extranjero, y la considerable base pentecostal en 1965 (34,7%) hace prever una gran expansión del protestantismo sectario en los últimos veinte años.

3.2.6. Panamá

Se incluye a Panamá en este trabajo aunque históricamente no forma parte de la región centroamericana pero existen similitudes en el campo religioso.

La ocupación de la Zona del Canal en 1904 por los Estados Unidos marca el comienzo de la presencia del protestantismo de forma notable; hasta 1980 es el país de la región con mayor porcentaje de protestantes. Un buen número lo forman ciudadanos de los EE. UU. y negros procedentes de las islas inglesas del Caribe que afluyeron desde la época de la construcción del canal, siendo ya evangélicos.

Se observa el gran número de misioneros extranjeros; 168 en 1950; 278 en 1957. En 1979, 204 (sólo norteamericanos).

La *Iglesia Cuadrangular* es la más numerosa entre los pentecostales. En 1965 ya tenía casi el 50% de los protestantes y su crecimiento ha ido en ascenso así como otros pequeños grupos pentecostales pero ya constituían en 1979 el 70,7% de los protestantes de la república.

4. Factores de la Expansión de las Sectas

4.1. Factores externos

Decir que el incremento de las sectas en Centroamérica es producto de un proyecto de penetración ideológica del imperialismo de los Estados Unidos puede ser una aserción tan fácil y reduccionista como el ignorarla.

Si no es factible establecer una correlación y articulación entre las políticas expansionistas de los Estados Unidos y la penetración y la multiplicación de los protestantismos, al menos se pueden observar pistas importantes que pueden ayudar a comprender el fenómeno.

a) Por de pronto, la etapa misionera de las grandes denominaciones coincide con la expansión neo-imperial y el gran desarrollo económico de

³⁶ Damboriena, P., *op. c.*, Tomo II, p. 110.

los EE. UU. Es el período del "destino manifiesto"³⁷, en que la bonanza económica era contemplada como fruto de la bendición divina a la gran nación que tendría una vocación providencial. Por lo tanto había que hacer participar de estos bienes a los "pobres vecinos" del sur llevándoles la fe evangélica³⁸.

b) Los años de la primera post-guerra mundial fueron los del "milagro americano", los de la expansión económica y aumento del comercio y las inversiones en Centroamérica, cuya deuda externa, en su mayor parte tenía a los EE. UU. como acreedor. ¿Hasta qué punto esta expansión y la originalidad del protestantismo accionaba en la conciencia colectiva de los misioneros protestantes? De alguna manera habría de influir cuando atribuían a la Iglesia Católica ser la fuente de la miseria que descubrían.

c) En la década de los 30s, Fr. D. Roosevelt declara el "fin de las intervenciones" en América Latina y se convierte en el paladín de las democracias con la política del "buen vecino". Los protestantes se proclaman a sí mismos como representantes de esta actitud y de los derechos del pueblo frente a las alianzas de la Iglesia Católica con los totalitarismos³⁹. Y, como ya se señaló, en la segunda postguerra, abiertamente se alían con los sectores populistas y liberales contra las dictaduras con las que habían establecido connivencias gran parte de las jerarquías católicas.

d) Pero en la década de los 60s se tornan los papeles. Con el Concilio Vaticano II y sobre todo con la Conferencia de Medellín, la Iglesia Católica da un profundo viraje, sacudida por la situación de extrema miseria en la que viven grandes sectores del pueblo creyente. Los regímenes de seguridad nacional acusan de infiltración comunista en la Iglesia; desaparecen y/o son asesinados sacerdotes y cristianos y se hacen planes para neutralizar la nueva acción de la Iglesia Católica.

En este marco es en el que hay que comprender el Informe Rockefeller en 1969-70 recordando que "la Iglesia Católica ha dejado de ser un aliado de confianza para los Estados Unidos", y recomendando al gobierno de este país diferentes medidas, entre ellas, una campaña intensiva de difusión de sectas protestantes conservadoras en América Latina.

De hecho en la década del 70 se dio la expansión del protestantismo sectario más grande de la historia religiosa centroamericana. Aumentaron los misioneros norteamericanos en algunos centenares aunque este tipo de penetración no es el más importante. De todas formas en 1979 ya

³⁷ Un senador de aquel entonces, W. F. Bainbridge, decía: "El destino ha determinado nuestra política: el comercio del mundo será nuestro. Grandes colonias gobernándose ellas mismas aceptarán nuestras banderas; se desarrollarán en torno a nuestros enclaves comerciales; nuestras instituciones comerciales serán seguidas por nuestra bandera. La ley americana, el orden americano, la civilización y la bandera americanas las cubren sangrienta y bélicamente pero para transformarlas en hermosas y brillantes, mediante las agencias de Dios" (W. F. Bainbridge: "Around the World tour of missions". N.Y. 1982).

³⁸ Damboriena, P. Tomo I, *op. c.* p. 21.

³⁹ Damboriena, P. Tomo I, *op. c.* p. 26.

había 1.498 en todo Centroamérica frente a los 2.240 sacerdotes católicos nacionales y extranjeros⁴⁰.

Además se multiplicaron las Cruzadas Evangelísticas nacionales, internacionales y locales, promovidas, animadas y financiadas por la fundamentalista *Billy Graham Evangelistic Association* y *Campus Crusade*. En este mismo período se ensancharon las redes de *World Vision International*, *PTL Club* y *Club 700* de Pat Robertson.

e) En los últimos cuatro años las condiciones no han cambiado en lo fundamental pero ha habido matizaciones importantes.

El *Documento del Comité de Santa Fe* ya no habla de enfrentar a la Iglesia Católica sino a la "teología de la liberación" y al clero que la utiliza. Indudablemente los autores son conocedores de las profundas fracturas de la Iglesia Católica y del viraje producido en altas instancias del Vaticano y del CELAM en los últimos años. Así, mientras los católicos gastan gran parte de sus energías en pugnas internas, las sectas protestantes acentúan su dinamismo misionero entre la población más marginada de Centroamérica.

El ingreso de nuevos misioneros se sigue dando aunque con diferencias notables según los países. En Nicaragua se han reducido en un alto porcentaje desde el triunfo de la revolución. (Elo no significa, como ya se vio, que se haya reducido el incremento de los grupos sectarios).

Por el contrario, en Guatemala, sobre todo en el período de Ríos Mont, por lo menos se triplicaron. Solamente con motivo de la *International Love Lift* organizada por la corporación *Gospel Outreach*, llegaron a Guatemala en enero de 1983, 350 jóvenes evangelistas⁴¹, además de los varios centenares que ya estaban colaborando en el proyecto de las "aldeas estratégicas"⁴².

El Boletín de la *Iglesia Guatemalteca en el Exilio* destaca la unidad de la ofensiva militar y la de las sectas, recogiendo el informe del pastor protestante Ray Elliot sobre el pueblo de Nebaj de 32 mil habitantes, en el que en 1980 había solamente dos iglesias protestantes y en enero de 1983 ya existían 13⁴³.

Otro tanto, aunque sin llegar a tal afluencia de misioneros, ha estado ocurriendo en Honduras, El Salvador y Costa Rica.

f) Pero quizás más que los misioneros, se han multiplicado las acciones de las grandes organizaciones evangélicas interdenominacionales

⁴⁰ *Mission Handbook North American Protestant Ministries Overseas, 1979* y *Informations Catholiques Internationales*, n. 535, 1979.

⁴¹ *The Nation*. Febrero, 26, 1983. Artículo de D. Eberwine.

⁴² Estas aldeas son uno de los principales instrumentos de contrainsurgencia del ejército. En esencia se trata de destruir las estructuras agrícolas de los campesinos para obligarlos a emigrar de las zonas de conflicto (*Iglesia Guatemalteca en el Exilio*, número extraordinario de junio, 1983).

⁴³ *Iglesia Guatemalteca en el exilio*. Boletín. Enero 1983, n. 16.

que ya se han citado. Todas ellas bien interconectadas entre sí y con otras muchas corporaciones fundamentalistas como: *Moral Majority*, *Round Religious Table*, *Christian Voice*, etc.⁴⁴.

Uno de los organismos interdenominacionales fundamentalistas de más reciente fundación, es la *Confraternidad Evangélica Latinoamericana* (CONELA), promovida por los famosos evangelistas itinerantes como Luis Palau, Marcelino Ortiz, Cerullo, entre otros y todos de la *Evangelistic Association*. Sus estatutos aprobados en Panamá en 1982, sustentan posiciones doctrinales y políticas en abierta oposición al valiente compromiso por la paz y la justicia del *Consejo Mundial de las Iglesias* y al *Consejo Latinoamericano de Iglesias*. Aunque todavía está en un período de organización ya ha conseguido la incorporación de organizaciones nacionales de los pastores de las sociedades religiosas más fundamentalistas.

Si la afirmación acerca de la penetración imperialista a través de las sectas no es fácil de demostrar al detalle, en todos y cada uno de los países centroamericanos, lo que no cabe duda es que hay importantes nexos a través de los núcleos denominacionales e interdenominacionales que se traducen en apoyo de carácter económico, organizativo y doctrinal de diversa magnitud, según las condiciones sociopolíticas de cada país. Todo ello importa, aunque, como se verá más adelante, para la acción misionera directa, tienen mucho más éxito los líderes nativos cuyo lenguaje y condiciones socio-culturales hacen la oferta religiosa más "vendible" entre las masas de desheredados.

Exista voluntad política consciente o no, es indudable que los grupos pentecostales (sus cúspides sobre todo) y más los fundamentalistas, están conectados con los grupos más conservadores del evangelismo norteamericano y constituyen un importante respaldo ideológico-religioso del orden social injusto que reina en la mayoría de los países del área centroamericana.

Si en otra época el protestantismo liberal se encargó de dar contenido teológico al "destino manifiesto", coadyuvando a la transformación de antiguos modos de producción, hoy, el protestantismo fundamentalista y sectario se aboca a la persistencia de la explotación, del hambre y de la muerte en las repúblicas centroamericanas.

4.2. Factores internos

¿Qué ha podido ocurrir en las sociedades centroamericanas para que en tan pocos años las sectas pentecostales hayan logrado semejante expansión? ¿Será todo fruto de una conspiración imperialista contra esta región?

⁴⁴ Estas grandes corporaciones y varias decenas más constituyen la llamada "nueva derecha religiosa" y son financiadas por organismos estatales, grandes trusts y poderosos adinerados de los EE. UU. así como por los donativos de millones de fundamentalistas norteamericanos. Estos grupos han desarrollado campañas junto con la "nueva derecha" (política) que sustenta las posiciones más duras tanto en política interna como externa de la Administración Reagan. Cfr. *Revista mexicana de Sociología*. Unam. Extra, 1981. México. Artículo de Allen Hunter: "Ideología y organización de la nueva derecha".

Indudablemente se han dado procesos de tal envergadura en lo económico, lo político y lo social cuya incidencia en el campo religioso no ha tardado en hacerse sentir. La permanente y progresiva crisis global estructural, por sucesivos agotamientos de los distintos modelos de dominación, han creado las condiciones más propicias para el surgimiento y la multiplicación de las sectas pentecostales que inundan los barrios de las ciudades y los campos de Centroamérica.

Es necesario, pues, hacer una caracterización de esta crisis tan generalizada y profunda que ha generado situaciones permanentes de angustia, temor, inseguridad; y de cómo, en cierto sentido, las sectas religiosas constituyen una respuesta a dichas condiciones. También será preciso caracterizar el campo religioso en estas coyunturas y la peculiaridad del pentecostalismo como expresión comunitaria y simbólica de las necesidades humanas y religiosas del pueblo pobre y creyente.

4.2.1. *La permanente y progresiva crisis social*

Las raíces de las actuales condiciones es preciso rastrearlas muy atrás en la historia común y el destino geopolítico compartido de los países centroamericanos. Retomamos sólo algunos momentos y rasgos que nos parecen más importantes para poder comprender la crisis global y estructural mencionada.

El año 1930 marca el fin del período que ha sido conocido como de "desarrollo hacia afuera" o "desarrollo inducido desde fuera"⁴⁵. La economía centroamericana estaba montada sobre la monoproducción exportable: el café y, además, sobre una fuerte presencia del capital extranjero en los enclaves bananeros y en el control del financiamiento, del transporte y la comercialización de la producción. La hacienda era la estructura social básica donde reinaban relaciones de carácter patriarcal.

Con la crisis mundial de 1930, se producen profundos desequilibrios en el mercado de los productos exportables de la región y entran también en crisis las repúblicas oligárquico-liberales y las estructuras ligadas a la agroexportación. El Estado intervencionista reformista comienza a jugar un importante papel en la economía y, la industrialización, se impone como "salida", aunque con retraso, dado el repunte de los precios del café de la postguerra hasta mediados de la década de los 50.

En estos años se robustece la economía agropecuaria de exportación que se amplía a la ganadería, el algodón, el azúcar. Con ello, la tierra y los medios de producción agrícola se concentran, con el consiguiente aumento del proletariado agrario y los subocupados crónicos.

A partir de 1960 se acelera la industrialización impulsada por el proyecto del *Mercado Común Centroamericano* (M.C.C.) y dentro de la estrategia subcontinental de la Alianza para el Progreso. Pero esta estra-

⁴⁵ Tal es la expresión utilizada por Edelberto Torres Rivas en el libro *Interpretación del desarrollo social centroamericano* a quien en parte seguimos en este capítulo. EDUCA. Costa Rica, 1981.

tegia fracasa. El peculiar desarrollo industrial centroamericano insuflado desde fuera, controlado por los monopolios extranjeros, de alta tecnología; no incorporó las grandes masas a la producción y al consumo. Se dio crecimiento económico pero no se distribuyeron los ingresos y ni la oligarquía ni la burguesía agraria permitieron reformas en la tenencia de la tierra.

Desde 1970, ante el derrumbe del MCC, *Mercado Común Centroamericano*, la economía busca nuevos derroteros cuya panacea va a ser la exportación de productos no tradicionales, ganadería sobre todo. Además hay diversificación agrícola, aumento del turismo externo, minería, etc. Pero una vez más las nuevas actividades se orientan hacia el mercado mundial y la preocupación de los gobiernos fue atraer inversionistas extranjeros más que promover reformas internas.

En consecuencia, nuevas oportunidades de acumulación para las transnacionales y las clases dominantes locales. Mientras tanto se acentuaba la expulsión de numerosos pobladores del campo a la ciudad y aumentaban los subocupados agrícolas.

Ya en la década anterior, desde la revolución cubana y el despertar de los cristianos con el pontificado de Juan XXIII y el Vaticano II, se había producido un ascenso en el movimiento popular sobre todo a través de la pequeña burguesía intelectual radicalizada. Se activan las guerrillas, aumentan las revueltas estudiantiles y reformas universitarias y se fundan varios partidos políticos de la "nueva izquierda"⁴⁶.

Pero a partir de 1970, también se incorporan a estas luchas militares y políticas sectores obreros, campesinos e indígenas lo que a su vez desencadenó la creación y el desarrollo de aparatos de espionaje y contrainsurgencia, organismos de represión militar y policial, bandas paramilitares, instituciones de propaganda anticomunista, pactos de defensa mutua (CONDECA), etc. La reactivación del movimiento popular en Centroamérica, no ha cesado en nuestros días en que la Administración Reagan ha desarrollado con fuerza su nueva política de "contención", considerando Centroamérica como región estratégica privilegiada.

Hay que tener en cuenta que junto a estos sectores populares más dinámicos coexisten grandes contingentes de subempleados y desempleados en el campo y la ciudad, que deben su situación al ya casi secular proceso de enriquecimiento-expoliación y que, por las condiciones socio-culturales imperantes, constituyen el terreno propicio para la proliferación de "ideologías de salvación", en este caso, de los movimiento religiosos sectarios en su versión pentecostal.

Campesinos desarraigados de su medio y ahora empleados, en el mejor de los casos, en empresas capitalistas y, sobre todo, los hacinados en los grandes barrios marginados dedicados al minúsculo comercio, no sólo están

⁴⁶ En 1961 se funda el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua. En 1962 las FAR en Guatemala. En 1959-60 tiene lugar "operación soberanía" en Panamá contra la presencia de las tropas USA en el canal.

sumergidos en la miseria económica sino que perdieron las estructuras sociales en las que encontraban apoyo y seguridad.

Así lo entienden los autores de la obra acerca de la formación de líderes protestantes en América Latina⁴⁷, al señalar la llegada del campesino a la ciudad como el momento más propicio para la evangelización. Perdido en el anonimato y la frialdad de las enormes parroquias católicas suburbanas, encuentra en la comunidad pentecostal un clima de hermandad y participación al tiempo que una forma de satisfacer sus necesidades religiosas. Desde aquí, desde la ciudad, el nuevo creyente se convertirá en propagandista de su nueva fe hacia el campo de donde generalmente procede.

Si la desintegración de la sociedad rural es un factor importante del crecimiento pentecostal en Centroamérica, no parece sin embargo que pueda dar razón de semejante expansión en la última década sobre todo en los sectores sociales mencionados del agro y ya pequeñas fracciones de clase media emergente.

A aquella situación de anomia social hay que añadir las más recientes condiciones provocadas por la crisis del capitalismo mundial que está llevando el agotamiento de los modelos de dominación. La marginación económica y social se ha hecho cada vez más insostenible. Se incrementó la represión, la persecución, la muerte de inocentes, de sacerdotes y pastores y hasta de obispos. Aumentaron los campos de refugiados, las incursiones militares, la lucha ideológica en su aspecto religioso, la violación de los derechos humanos fundamentales, las amenazas de una guerra generalizada. Y lo que era una explosión social fruto de unas condiciones internas, se ha generalizado e internacionalizado de modo que los intereses imperiales pasan por encima de los propios de la región.

Son semejantes condiciones las que esencialmente explican una demanda religiosa, una demanda de sentido en las masas más marginadas tradicional y masivamente religiosas y a las que, como en lo sucesivo se verá, el protestantismo sectario responde de manera inmediata.

4.2.2. *La actitud de la Iglesia Católica*

Si uno se detiene a analizar el problema del crecimiento de las sectas desde el interior del propio campo religioso, se encuentran causas bien profundas que también explican el fenómeno. La Conferencia General de Puebla en el número 78 hace un recuento casi exhaustivo de las mismas.

Es indudable que la Iglesia Católica se ha visto en la notable imposibilidad de responder a la demanda religiosa de los pueblos latinoamericanos y que los enormes vacíos por ella dejados han sido cubiertos, en

⁴⁷ Wayne Weld y Donal McGavran, *Principios del crecimiento de la Iglesia*, Pasadena California, 1973.

gran medida, por el protestantismo sectario⁴⁸. La incapacidad de respuesta tiene varias causas que importa señalar:

a) Por una parte es incontestable el gran crecimiento demográfico de la región. En veinte años casi se ha duplicado la población pues en 1965 era de unos 14 millones de habitantes y la proyección para 1985 casi alcanzará a los 26 millones.

b) Junto con el incremento poblacional hay que señalar el descenso, en términos relativos de sacerdotes y religiosos no sólo por falta de vocaciones sino también por deserciones y defunciones y por progresiva reducción de agentes extranjeros. Resulta imposible de todo punto poder atender pastoralmente a parroquias que cuentan a veces con más de 50.000 habitantes en extensos barrios de las ciudades. Si se trata de parroquias rurales el problema es similar para poder visitar con mediana periodicidad decenas de poblados.

c) Salvo excepciones, los laicos apenas han sido involucrados en la actividad pastoral y al menos de forma suficiente, de manera que no encuentran satisfechos sus deseos de protagonismo en su propia vida religiosa. El hombre desea hoy tomar parte activa en su promoción religiosa y en la de los demás. Por otra parte es evidente que las parroquias y otras estructuras eclesíásticas han resultado absolutamente insuficientes para cubrir las necesidades religiosas del pueblo.

d) Con mucha frecuencia, la preparación de los sacerdotes y religiosos, después de muchos años de estudios, resulta abstracta y alejada de la realidad social y religiosa del pueblo. A veces es todo un proceso de desclasamiento el que se produce en estos agentes hasta casi incapacitarlos para acercarse con eficacia al pueblo de donde otrora salieron, en muchos de los casos.

e) Existe la llamada religiosidad popular en la que confluyen profundos elementos cristianos con otros procedentes de las religiones indígenas o de la simbiosis de ambas pero que abarca amplios sectores sociales y tiene gran capacidad de convocatoria. Esta religiosidad que con frecuencia surge impugnando a la de las élites, constituye una gran riqueza que a veces es ignorada y hasta rechazada por agentes pastorales, acentuando con ello el "divorcio entre élites y pueblo"⁴⁹. Sobre esta base de religiosidad popular difusa es sobre la que proliferan las sectas protestantes exitosamente. El pentecostalismo viene a ser una especie de religión popular que responde adecuadamente a las necesidades religiosas del pueblo.

f) Otro problema importante es el de los métodos pastorales marcados por el intelectualismo, la abstracción y la estilización sin prestar

⁴⁸ En el mismo artículo 78 se dice que los "vacíos han sido llenados por otros, lo que ha llevado en no pocos casos al indiferentismo y la ignorancia religiosa". Si estos efectos se refieren a las sectas religiosas, no es exacto ya que la secta, si en algo se distingue frente al católico nominal, es precisamente por el fervor de su práctica religiosa. En cuanto a la ignorancia, no es necesariamente mayor que la del común de los católicos.

⁴⁹ Cfr. III. Conferencia General de Puebla, n. 455.

suficiente atención a la parte sensible y emocional. La lejanía del pueblo sencillo, con frecuencia, es bien notoria en el lenguaje, los signos y los símbolos religiosos.

g) Las profundas fracturas que se han ocasionado al interior mismo de la Iglesia Católica entre los "a favor" y "en contra" de la teología de la liberación y la llamada "iglesia popular", además de generar una debilidad institucional interna, posiblemente repercuten negativamente en los ánimos de los cristianos sencillos y debilitan sus vínculos con la Iglesia.

h) Y para concluir esta relación de factores que explican una vez más la expansión pentecostal, nos parece que con posterioridad a Puebla, los esfuerzos de la Iglesia Católica están volcándose más hacia la conservación de la disciplina, del orden, de la pureza doctrinal que a las grandes tareas y desafíos que le presenta la evangelización en Centroamérica.

4.2.3. *La peculiaridad del protestantismo sectario*

Cuando los líderes evangélicos son interrogados acerca del porqué de la explosión pentecostal, unánime e invariablemente responden que gracias "al accionar del Espíritu Santo". Sin embargo, pocos grupos religiosos tienen el dinamismo misionero de las sectas protestantes pentecostales. Las diferencias existentes entre las diferentes sociedades son más bien de grado que de forma. Aquel estará en función de diversos factores como el desarrollo de la capacidad organizativa general y de la existencia de instancias específicas tales como: maestros de escuelas dominicales, comisiones de evangelismo, comisiones de organización y animación de cruzadas evangélicas, etc.

Generalmente se habla del proselitismo pentecostal en términos peyorativos, sobre todo si quien lo hace es católico. Sin embargo, no tiene por qué tener esa connotación. El creyente pentecostal que invita al vecino a asistir a una cruzada o a un culto en su iglesia o que llama a la conversión en una calle o en un campo, no ejerce ningún tipo de coacción, ni utiliza ninguna prebenda material, ni se vale de la ignorancia de aquel a quien se dirige para lograr su conversión. En todo caso, si esto ocurre, es la excepción. Ese creyente pentecostal pobre y con frecuencia analfabeto como el que busca convertir, ve en el "católico de nombre" un posible candidato al que debe sacar de la ignorancia y el engaño descubriéndole el "verdadero evangelio".

Veamos algunas características del proselitismo pentecostal que contrasta con la pastoral del protestantismo tradicional y el de la misma Iglesia Católica.

a) Los pentecostales salen de la comunidad a la conquista del "mundo". En este sentido rescatan la tradición mediante la cual la labor misionera ha de fluir de la iglesia hacia el mundo, no de la iglesia a otra iglesia. Hay que tener en cuenta que para la mayoría de los pentecostales en el término "mundo" están incluidos los católicos que "no conocen ni practican el evangelio". Ellos dicen: son inconversos.

b) Este salir al mundo tiene una concreción espacio-temporal: las plazas públicas, las calles, el transporte público, las visitas a domicilio, los encuentros interpersonales, etc. También los momentos más adecuados: al caer de la tarde cuando las gentes de los barrios marginados van regresando a la casa.

c) Otro elemento importante en el pentecostalismo es que la obligación de anunciar el evangelio, la "gran comisión", abarca a todos los fieles. Es exigencia primera de la propia conversión el dar testimonio público de ella. El pastor pentecostal no siempre es el que más conquista. Lo tuvo que hacer anteriormente mientras recorría toda una serie de escalones hasta llegar al pastorado: ser predicador al aire libre, maestro de escuela dominical, encargado de misión, obrero laico, pastor-diacono, pastor.

d) En cuanto a las formas, se encuentran de lo más variadas:

— Predicación en lugares públicos;

— Reparto de literatura en la calle;

— Visitas a las casas ofreciendo literatura e invitando a cultos;

— Visitas a enfermos orando por ellos y ofreciéndoles la curación si "aceptan a Cristo";

— Cruzadas periódicas locales (de la congregación) en la que todos los fieles deben involucrarse trayendo inconversos a la iglesia;

— Cruzadas organizadas por la sociedad religiosa a nivel regional o nacional;

— Cruzadas interdenominacionales en el barrio, la ciudad o el país entero a las que son invitados famosos evangelistas internacionales.

e) El contenido de este tipo de predicación proselitista suele ser muy simple:

— En todas ellas existe la perspectiva de un mundo perdido atestigüándolo con numerosas citas bíblicas recitadas de memoria.

— Ante este mundo perdido, Cristo vendrá pronto y habrá un juicio para el que habremos de estar preparados (más citas bíblicas).

— Es preciso "convertirse", "aceptar a Cristo" como señor y salvador.

— Se hacen insistentes invitaciones a los presentes que quieran aceptar a Cristo. A los que "den un paso al frente" se les toma el domicilio para visitarlos y llevarlos a la iglesia.

— Con frecuencia se dan relatos de la propia conversión, puesto que el fin de la prédica no es enseñar sino convertir. No se ofrece un alimento para el intelecto sino para la necesidad de sentido, de seguridad.

— El lenguaje también es sencillo. El mismo que el de los destinatarios porque los que predicán son los obreros, los subempleados, los campesinos mismos.

f) Todo este dinamismo desplegado es con la finalidad de que los que están por "aceptar a Cristo", vengan a la comunidad. Esta es la segunda parte del trabajo proselitista: traer, enseñar, bautizar, integrar. Esto es fundamental y los mismos evangelistas itinerantes lo han aprendido bien. Saben que sin la vinculación orgánica a una congregación o iglesia en la que reciban la acogida y el calor de la comunidad, en pocos días se evaporaría la conversión.

La consecuencia inmediata de todo este proceso es la fundación permanente de nuevas iglesias que a su vez, por los mismos mecanismos, engendrarán otras. "Las misiones pentecostales, —dice un protestante no pentecostal— no han sido organizadas para servir a la Iglesia en América Latina, sino para llevar a los pies de Cristo a aquellos que aún no han ingresado en la Iglesia e integrarlos en el cuerpo de Cristo"⁵⁰.

Pero además de este proselitismo que hemos llamado agresivo porque "sale fuera" e insiste a tiempo y a destiempo buscando conversos, existen al interior del movimiento sectario otros elementos que explican su crecimiento.

Ya señalamos anteriormente cómo el pentecostalismo se ha "nacionalizado" con gran rapidez y no sólo en el caso de las sectas establecidas más organizadas y de mayor tamaño, sino sobre todo, en la llamada "periferia pentecostal". Los que quieren ver detrás de cada secta protestante a un agente de los Estados Unidos, deben renunciar a tal pretensión; los nexos son a otros niveles.

Esto ha sido un factor de éxito en el desarrollo sectario. Los misioneros extranjeros tienen gran dificultad en asimilar e incorporar con rapidez a sus esquemas mentales los esquemas socioculturales centroamericanos. Nadie mejor que los mismos campesinos o habitantes de los barrios para ser vehículos del mensaje. Los requerimientos académicos de los pastores son muy escasos si se trata de las sectas establecidas e inexistentes en el caso de las sectas. En la actualidad se suele exigir para iniciar los estudios del Instituto Bíblico el haber concluido tercer grado de primaria. Y lo que importa más, el ingreso debe estar avalado por una notable práctica evangelizadora y la posesión del carisma del pastorado o del evangelista. Así pues, el pastor se hace en la calle, en los campos, en contacto con sus compañeros de clase, utilizando su lenguaje y padeciendo las mismas carencias.

Otro factor de éxito pentecostal es la dedicación exclusiva a la "gran comisión". El protestantismo sectario no asume tareas seculares subsidiarias tales como escuelas, hospitales, clínicas, o cualquier otra obra de promoción social. Requieren demasiados recursos materiales y humanos, además

⁵⁰ Wagner, P. "Cuidado, ahí vienen los pentecostales". Editorial Vida. Miami. P. 95-96.

de que pueden distraer esfuerzos a la misión fundamental: predicar el evangelio.

Y si ya mencionamos el tema del contenido doctrinal y su adaptación a las demandas religiosas generadas por las particulares condiciones de crisis permanente y generalizada, no es menos importante la cuestión de las prácticas simbólicas que tan frecuentemente contrastan con la frialdad y la rutina de los cultos católicos. En este aspecto es en el que con mayor claridad se revela el carácter de religión popular del pentecostalismo y otras sectas afines.

La oración en alta voz —a gritos casi siempre— las visiones, éxtasis, las sugerencias y autosugerencias; los trances y la glosolalia son otras tantas técnicas o mecanismos psicósomáticos que reflejan el esfuerzo angustioso por sobreponerse a la constante amenaza, la miseria, la injusticia, la inseguridad, la persecución y la misma muerte.

Además de estos aspectos que pueden parecer un tanto "extremosos" y quizás para algunos, heréticos, los cultos de las sectas pentecostales son espontáneos y llaman a la participación. Están inundados de canciones populares (más del 60% del tiempo es para los himnos o coritos), crean un gran entusiasmo en torno a la Palabra de Dios, la conversión y la evangelización y un ambiente de convivencia y fraternidad poco frecuentes.

5. La Doctrina Pentecostal y sus Implicaciones Morales y Sociopolíticas ⁵¹

Todavía se encuentran con mucha frecuencia folletos para uso de pastores y fieles en algunos sectores católicos, que plantean las diferencias doctrinales con los protestantes a nivel de los clásicos temas de las imágenes, el culto a la Virgen María, la autoridad del Papa, etc., etc. Una muestra preclara de este atraso cultural y teológico-pastoral son los "Folletos E.V.C." (publicados en México ⁵²) e incluso otros manuales pastorales más actualizados en el área centroamericana y en el Cono Sur.

El planteo doctrinal del protestantismo sectario es más sencillo y profundo que todo eso, a la vez. Ello no significa que sea complicado o de alta sofisticación teológica. Se expone a continuación una síntesis del mismo y los efectos morales y socio-políticos que entraña. Ello ayudará a comprender mejor el éxito de estas sociedades religiosas.

Fundamentalmente su doctrina se centra en estos dos pares de oposiciones: Este mundo/el otro mundo (el reino de los cielos). La sociedad/la iglesia (comunidad).

Este mundo es esencialmente malo y perverso. Si el mundo es así por su propia naturaleza, no tiene objeto ninguno pensar ni siquiera en cam-

⁵¹ En este apartado nos basamos fundamentalmente en "Religion, dynamique sociale et dépendance". *Op. c.*, ps. 264 y ss.

⁵² Sociedad E.V.C. (El verdadero catolicismo). Apdo. 8707. México D.F.

biarlo. No tiene remedio. Lo único que le queda al hombre que tiene que vivir en él es procurar librarse de él. En este mundo está desatado el mal cuyo instigador fundamental es el diablo. Sus acciones se dan por permiso de Dios para cumplir Su propósito (el de Dios).

Frente a este mundo se encuentra el otro mundo, el reino de los cielos anunciado por Jesucristo en el evangelio y que no va a tardar en llegar. En ese reino y sólo en él encontraremos la solución verdadera a nuestros problemas. Con la segunda venida de Cristo se pondrá fin a toda la miseria y el dolor, las guerras, las enfermedades, la muerte y la injusticia. Este mundo se destruirá y se reconstruirá una nueva tierra y unos nuevos cielos.

Pero este dualismo absolutamente maniqueo tiene consecuencias prácticas en la conducta moral y ética de los creyentes. ¿Qué hacer ante un mundo perdido que a lo más es sala de espera para el futuro?

Por de pronto hay que convertirse, aceptar a Jesucristo como a Señor y Salvador único y vivir en la sociedad como si no fuéramos de ella (el término sociedad es sinónimo de mundo).

La iglesia, la comunidad, viene a ser como el islote de paz para quienes se han convertido y esperan la pronta venida del Señor. Esta iglesia está protegida por el poder de Dios que es el Espíritu Santo. Iglesia, que según algunas sociedades, es garantía de salvación aunque para la mayoría no es más que un signo; por ello hay que esperar vigilantes con una moral personal de obligaciones y prohibiciones (no beber, no fumar, no acudir a espectáculos públicos, no vestir pantalones las mujeres, etc.).

En cuanto a la sociedad y a la historia, están bajo el control de Dios, lo que implica una ética y una moral social de la pasividad y el abandono.

Sólo en la comunidad de los creyentes, en la iglesia, cabe una moral positiva y activa que marca las relaciones interpersonales. La única actividad de la iglesia "ad extra" se reduce a la "gran comisión": predicar la conversión, estando siempre vigilantes con el mundo. De este modo, el protestantismo sectario es consecuente con su doctrina: no se preocupa de la promoción social ni de nada que "distriga" de las cosas espirituales. Con el literalismo y fundamentalismo bíblico que lo caracteriza, repetirá una y otra vez el texto joánico: "no amen las cosas de este mundo".

La autoridad civil es vista como representante de Dios a la que hay que obedecer siguiendo el mandato paulino. Se debe obediencia a la autoridad establecida incluso si se descubre injusta. Dios lo sabe y lo permite hasta que se cumplan sus designios. En este sentido, lo que la ley civil hace obligatorio, sólo es autorizado por la moral sectaria. Sin embargo condena la participación responsable basándose en esa repulsa radical de mundo que una y otra vez reitera.

Existe, pues, una correlación entre la cosmología pentecostal y su práctica social y política.

Si a la corta es una solución para el individuo puesto que le proporciona

un sentido para la vida, una esperanza, una cierta liberación de sus angustias y temores; a la larga, desde una perspectiva social, es profundamente desmovilizador, conformista y alienante. Parafraseando aquel famoso texto diríamos que es "una expresión de la miseria real", "protesta contra la miseria real"; "suspiro de la criatura angustiada y sentimiento de un mundo sin corazón".

Desde esta perspectiva, coincidimos con Lalive en que el sistema de representaciones y la organización y reglamentación sectarias más que un movimiento de protesta social, lo convierten en un movimiento de "legitimación pasiva" de las actuales condiciones de desigualdad e injusticia que reinan en la zona.

Hasta ahora no encontramos en su discurso el contenido anticomunista típico del protestantismo fundamentalista. El día que esto ocurra, el protestantismo sectario, entrará en la arena política y con ello dejará de ser el legitimador pasivo para convertirse en legitimador militante en abierta contradicción con su cuerpo doctrinal.

En síntesis, pues, fundamentalismo y literalismo bíblicos; dualismo maniqueo; pre-milenarismo apocalíptico; moral individualista; espiritualismo desencarnado y ausentismo social, constituyen los elementos esenciales del protestantismo sectario.

6. El Reto de las Sectas en América Central

A la luz de los señalamientos anteriores, resalta obviamente que el protestantismo sectario se está convirtiendo en un fenómeno significativo tanto desde el punto de vista sociológico como desde el específicamente religioso. Si las sociedades sectarias se multiplican de día en día y se convierten en un problema para las organizaciones populares y para las iglesias, ello es debido, sobre todo, a las condiciones sociales particulares que viven los países centroamericanos y a la configuración del campo religioso en los mismos.

Desde esta perspectiva, señalaremos algunos de los desafíos que estas sociedades religiosas presentan a las organizaciones y movimientos populares y a las iglesias católicas y protestantes. Sin abandonar nuestra dimensión sociológica, procuramos incorporar algunos elementos teológico-pastorales que puedan ayudar a encarar este problema sobre todo para quienes tienen una responsabilidad pastoral.

6.1. Reto a otros movimientos sociales

Fundamentar la estrategia de neutralización de las sectas en Centroamérica en la sola teoría de la "conspiración imperialista", aparte de no ser correcto aporta flacos resultados a los procesos de concientización y organización de los sectores sociales más afectados. Con frecuencia los efectos son contrarios a lo que se busca conseguir.

Definitivamente no hay márgenes de duda acerca de la voluntad

política de los Estados Unidos de llevar adelante una lucha ideológica a través del campo religioso y concretamente a través de las sectas protestantes y otras. Resta todavía mucho para poder establecer las articulaciones precisas y dimensiones de tal proyecto. Pero desde esta perspectiva el reto es más político que religioso.

Desde el punto de vista sociológico carece de objetividad hablar de las sectas como grupos "pseudo-religiosos", "iglesias no serias" o ghettos de fe subdesarrollada y han de ser consideradas como grupos sociales con características específicas.

No basta, pues, desconocer, descalificar o ridiculizar un fenómeno —el religioso— que echa sus raíces en la constitución misma de las nacionalidades centroamericanas y que tanto para la conservación como para el cambio social, representa una fuerza motivadora de primera magnitud.

El pentecostalismo canaliza una fracción importante de las masas populares; precisamente aquellos sectores muy numerosos en la región, que tradicionalmente han sido relegados y a veces despreciados por los movimientos sociales clásicos. Son los más marginados económica y socialmente; los de más bajo nivel cultural y organizativo. Sólo la Iglesia Católica y algunas iglesias protestantes históricas se han acercado a estos medios y no siempre libres de paternalismo.

¿Por qué extrañarse, pues, de ese pesimismo trágico frente al mundo, la sociedad, el hombre, que contiene la cosmología pentecostal? ¿No será también reflejo de la experiencia vivida a diario por las masas populares?

Los movimientos populares deben interrogarse ante el avance de las sectas acerca de la significación social de las mismas y la manera de comportarse ante ellas. Ante la pasividad conformista, la "legitimación pasiva", el fatalismo social desmovilizador y alienante que predica el pentecostalismo, se presenta el reto a las organizaciones populares a que ensanchen su acción hacia estos sectores considerados como no dinámicos socialmente. La recuperación social del sectario es mucho más difícil que la de quien no ha militado en sus filas.

En los procesos de liberación de los hombres y de los pueblos centroamericanos, el pentecostalismo es un handicap importante que debe evitarse pero ello no se logra por real decreto y menos cuando se trata de un campo tan delicado como el religioso donde están en juego valores y creencias muy arraigados del pueblo. El ataque, la ridiculización de estos valores y sus formas de expresión simbólica profundizan la automarginación social ya muy presente en los movimientos religiosos sectarios. Además, los sectores marginados no descubren fácilmente sus verdaderos intereses, cuando por decenios han servido a intereses ajenos, con frecuencia bendecidos por las iglesias.

El contenido del discurso pentecostal y su práctica social sectaria son ajenos a los verdaderos intereses de los pobres. No coincidimos con quienes piensan que el pentecostalismo podría asumir funciones de protesta social histórica. Si así ocurriera, dejaría de ser tal movimiento.

6.2. El Reto a las Iglesias

En el Documento de Puebla es muy patente la preocupación pastoral por el problema de las sectas o "movimientos religiosos libres"⁵³. También se mencionan otros movimientos religiosos y "pararreligiosos" de los que no se ocupa este trabajo⁵⁴. El mismo Documento ofrece elementos teológicos básicos para un correcto enfoque del problema pastoral que supere la clásica batalla interinstitucional por el dominio y el control del campo religioso.

Por parte de las iglesias, sólo desde una posición objetiva y respetuosa, que no satanice de antemano y ajena a actitudes dogmáticas y autoritarias, es posible comprender y aceptar el desafío que les presenta el protestantismo sectario. Aunque las actitudes extremas han disminuído considerablemente en las iglesias, todavía reaparecen y son tanto y más agresivas y "sectarias" que las de quienes ya son tildadas de ello a priori⁵⁵.

La estrategia de descalificación del adversario en base a atribución de intencionalidades, de distorsiones o ridiculizaciones de determinadas prácticas o expresiones religiosas, además de no ser respetuosa, a la larga no es fructífera y menos aún en el campo religioso.

En este sentido es preciso insistir en el hecho de que la multiplicación de estas sociedades en Centroamérica responde primariamente a las condiciones sociales y políticas que anteriormente se señalaron. La disidencia por motivos explícita y puramente religiosos, se dio más bien en épocas pasadas de la historia de la iglesia. Existen sentimientos anti-iglesia en los conversos de las sectas pero no suelen responder a diferencias doctrinales sino a conductas individuales (más que sociales) que observan en los católicos y que desgraciadamente, a veces son reales tales como la bebida, el tabaco, los espectáculos, ciertos comportamientos sexuales, etc.

Creemos que en Centroamérica los desafíos y tareas que se le presentan a las iglesias han de ser contemplados sobre todo desde la óptica de lo que ellas mismas consideran como su misión fundamental en el mundo y que constituye al mismo tiempo parte esencial de su identidad.

En general, con algunas diferencias, las iglesias cristianas se autoconciben como anunciadoras del Reino de Dios. Un Reino ya presente en la tierra aunque de manera germinal y del cual la iglesia constituye un signo⁵⁶.

⁵³ Cfr. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla*, nos. 80, 342, 419, 469, 628, 1102, 1109, 1122. En estos números los términos "sectas" y "movimientos religiosos libres" aparecen como sinónimos. Parece que el Documento es consciente de que dichas sociedades religiosas constituyen las mayorías de las disidencias sectarias en A.L., al menos así ocurre en Centroamérica.

⁵⁴ Cfr. *Documento de Puebla*, nos. 342, 628, 1105 donde se habla de "sincretismos foráneos", movimientos pseudoespirituales" y "formas pararreligiosas".

⁵⁵ Se puede leer en un folleto editado en México en 1980 que trata de esta temática, cómo se habla de los protestantes sectarios (mayoría pentecostales, como el mismo autor reconoce) tildándolos de "lobos rapaces", "falsos profetas", "destructores de la fe", etc.

⁵⁶ Documento de Puebla, 227 y 228.

La Iglesia católica es particularmente explícita sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y en los Documentos de Medellín y de Puebla. Este Reino fue también el centro del mensaje proclamado por Jesús de Nazaret⁵⁷ que echaba sus raíces en las concepciones mesiánicas desarrolladas por los profetas del Antiguo Testamento.

En la actual situación por la que pasan los pueblos de Centroamérica, el anuncio y realización de dicho Reino pasa necesariamente por los pobres que constituyen las mayorías absolutas. Puebla llega a afirmar "la necesidad de conversión de toda la iglesia para una opción preferencial por los pobres"⁵⁸ cuya "evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús"⁵⁹. Esta opción es exigida por la realidad escandalosa de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas⁶⁰ a la que viene a sumarse la profusa difusión de ideologías de salvación ahistóricas que inhiben a los hombres y mujeres del subcontinente de participar en acciones y decisiones que conciernen a su vida y a su futuro.

Insistimos, nos parece muy importante afrontar desde esta óptica el reto de las sectas para no perderse en estrategias y acciones competitivas y de confrontación que, en todo caso, servirían para multiplicar todavía más los males que angustian a las clases populares.

Teniendo en cuenta estas observaciones, señalaremos algunos de los desafíos y tareas más importantes que se están planteando a las iglesias:

1. En primer lugar la urgencia de estar presentes mediante la acción evangelizadora allí donde están las grandes mayorías.

Esta es una hora particularmente importante y decisiva en Centroamérica donde se han hecho cada vez más patentes las estructuras de injusticia y las violaciones de los derechos humanos y de los pueblos. Estos pueblos, profundamente religiosos, no solamente piden pan y justicia; quizá con mayor insistencia que nunca, existe una intensa demanda religiosa en torno al sentido de la vida y del mundo.

La aparición de las "nuevas religiones" en los países desarrollados puede ser fruto de la irreligiosidad o de la insuficiencia de la racionalidad científico-técnica para orientar la vida social. En Centroamérica, todavía muchos campesinos y las humildes gentes de los barrios, leen su relación con la naturaleza en términos mágicos e incluso hacen una lectura religiosa, al estilo feudal, del conjunto de las relaciones sociales. Han tenido lugar ciertos procesos de secularización pero todavía están muy lejos de afectar significativamente a las grandes mayorías campesinas y suburbanas. Es claro, pues, que el éxito de las nuevas sectas evangélicas radica en esa

⁵⁷ Idem. n. 226.

⁵⁸ Idem, n. 1.134.

⁵⁹ Idem. n. 1.142.

⁶⁰ Idem. n. 1.154 y 1.155.

base de catolicismo popular, en la ausencia suficiente de las iglesias y en el incremento de las demandas religiosas que siempre se da en los momentos de crisis y anomía sociales.

2. Para realizar esta inmensa y urgente tarea se requiere creatividad e imaginación para potenciar las actuales estructuras y agentes pastorales y crear, si es preciso, otros nuevos.

Todavía una gran parte (generalmente más de un 50%) de los agentes pastorales más cualificados: sacerdotes, religiosos, religiosas, proceden del exterior. Observamos que en los últimos años este flujo externo es decreciente y, parece probable que lo será todavía más en el futuro, frente a una población que casi se duplica en los últimos 20 años.

Por otra parte, en las iglesias locales que menos han modificado sus estructuras pastorales y en las cuales la acción misionera y evangelizadora sigue descansando casi exclusivamente en el clero, se hace cada vez más imposible llegar a decenas de miles de feligreses que se convierten en potenciales adherentes de las sectas religiosas. Al contrario, hemos podido observar que en aquellas diócesis donde se ha constituido un nutrido grupo de laicos evangelizadores o delegados de la palabra, la proporción de los miembros de las sectas en el total de la población es bastante inferior.

Un elemento que también ha de hacer reflexionar es la rapidez con la que los más aventajados miembros de las sectas se convierten en pastores carismáticos y dinámicos a los que se les asignan diferentes puntos de predicación y cuyo éxito en buena parte va a ser medido por la fundación de sus propias iglesias. La formación de un sacerdote o religioso exige ocho, diez o más años de seminario y con frecuencia sigue todavía demasiado alejado de la realidad que vive el pueblo.

3. Cada día que pasa se hace más inviable el sostenimiento pastoral de la estructura parroquial a menos que se dé una seria revitalización de la misma, introduciendo estructuras más pequeñas, nuevos servicios que propicien la formación de los fieles, la participación y la interrelación personal. Las *Comunidades de Base* que podrían constituir una solución importante a este problema, todavía representan, en la mayor parte de los países de América Central, una minoría en el total de los católicos.

La intensidad de la vida comunitaria es elemento esencial de los grupos sectarios y una necesidad experimentada por hombres y mujeres que han perdido estructuras religiosas y sociales de identificación y referencia. Este elemento comunitario es de suma importancia ya que llega a captar de una manera totalizadora la vida de los miembros al tiempo que los aísla del medio: en la comunidad encuentran la seguridad y el apoyo (a veces hasta económico) del que carecían; en ella transcurren incluso los escasos momentos de ocio y ella misma es la que potencia y dinamiza en la conquista de nuevos conversos.

Ya hemos advertido cómo el evangelismo itinerante, sea pentecostal o fundamentalista, aunque no ha enmendado su discurso proclamando una

conversión del corazón y una "iglesia sin fronteras", más que nada como estrategia discursiva, sin embargo, progresivamente han dado mucha mayor importancia y cuidan especialmente la nucleación de los neoconvertos en comunidades, única forma de no perderlos en breve.

4. Otro desafío importante es el que se refiere al conjunto de los símbolos y prácticas simbólicas, expresiones de la fe del pueblo.

Todavía abunda bastante el hieratismo litúrgico que da frialdad y monotonía a las celebraciones. Suele ser escasa la participación a través de cantos, gestos, comunicación interpersonal, etc. Con frecuencia la religiosidad popular ha surgido como una forma de protesta ante las formas religiosas racionalistas de las élites, alejadas de la cultura y de las necesidades expresivas del pueblo, y esto es algo que debe hacer reflexionar.

Siguiendo las indicaciones de Puebla⁶¹ se impone una revalorización de los aspectos más dinámicos de la piedad popular; los mismos que recuperan las sectas y utilizan para la huida del mundo y el abandono del compromiso temporal del cristiano.

5. Es evidente que en buena medida el avance de las sectas es fruto de los conflictos internos de las iglesias. En el caso particular de la Iglesia católica, se advierte en los años más recientes una gran dedicación por resolver los propios conflictos con mengua de la acción misionera y evangelizadora propiamente dicha.

6. Y por último quisiéramos señalar que una pastoral que pretenda afrontar el problema de las sectas, ha de ser planteada en el marco de una pastoral de conjunto. Precisamente porque no es un problema aislado que surja al margen de las condiciones socio-religiosas que caracterizan a la región. Por ello las reflexiones y sugerencias que venimos haciendo se sitúan en la línea de lo preventivo y no en la de la confrontación.

Nos encontramos ante pueblos masiva y tradicionalmente religiosos, —católicos sobre todo— sumergidos en una profunda crisis global y en los cuales las demandas religiosas se hacen particularmente intensas y urgentes. El reto no reside en cómo responder a un proceso de secularización o irreligiosidad. Este no es el caso de Centroamérica. Al contrario, el reto consiste más bien en cómo dar una respuesta desde el ámbito religioso a los requerimientos y necesidades de las masas de desheredados centroamericanos. Una respuesta que pase por las realizaciones históricas, como es el Reino de Dios, tan lejana de las inhibiciones ahistóricas y del dualismo maniqueo de las sectas.

⁶¹ Idem. n. 460 y n. 469.

Conclusión

Hemos querido tan sólo, en este trabajo, dar un esbozo de la cuestión de las sectas en América Latina, porque hemos querido interpretar la preocupación de Puebla en su n. 1.122, en que dice: "Estudiar diligentemente el fenómeno de los "movimientos religiosos libres" y las causas que motivan su rápido crecimiento; para responder en nuestras comunidades eclesiales a los anhelos y planteamientos a los cuales dichos movimientos buscan dar una respuesta, tales como liturgia viva, fraternidad sentida y activa participación misionera" (Puebla n. 1.122).

Pensamos que del estudio diligente del fenómeno ha de salir precisamente esa respuesta que la Iglesia Latinoamericana formula ya en su pastoral, y con la que responde al grito profético expresado también en su n. 469, y que dice: "Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia y el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja".

Nos daríamos por satisfechos si supiéramos que nuestro trabajo constituye un aporte por mínimo que sea al estudio del problema y a la respuesta.

Doctor, José Valderrey (México)

NOTA IMPORTANTE

El título que el autor dio a este estudio, fue el de *Las Sectas Protestantes en América Central*. Hemos preferido no evocar el protestantismo de estas sectas para evitar malentendidos. Vista, desde un espacio masivamente católico, como es el de América Central, toda intervención de cristianos no católicos, extranjeros al principio, es fácilmente calificada de *protestante*, y, como sigue siendo en general un fenómeno minoritario, es catalogada de *secta*. Así, por ejemplo, una misión de la Iglesia episcopaliana, que reúna a cualquier número de fieles, será tratada de hecho como *secta protestante*, aun cuando todo el mundo sepa que no es ni una cosa ni otra. Por el contrario, hemos conservado la apelación "pentecostalista", a falta de otra mejor, para describir a los grupos cristianos que se reclaman de convicciones y de prácticas carismáticas, presentes ya en América Central, pero generalmente separadas, cuando no opuestas, a la Iglesia establecida que sigue siendo la Iglesia Católica. Dejamos pues en suspenso la cuestión de saber si hay que llamarlas o no protestantes. Tampoco está claro, en el caso, si la calificación de *evangélicas* es apropiada o no, visto el sentido que ha tomado el término "evangelical", en los Estados Unidos en concreto. Una vez más damos a dicho término, faltos de otro mejor, el sentido aproximativo que ha tomado ya en América Central.

Primer Encuentro Latinoamericano de Pastoral Bíblica

Bogotá, Julio 22-26 de 1985

En esta fecha acaba de realizarse en Bogotá el Primer Encuentro Latinoamericano de Pastoral Bíblica en el que participaron setenta y siete representantes de 22 países, varios directivos de FEBICAM, de la Pontificia Comisión Bíblica, en la persona del Padre Joao Evangelista Martins Terra y del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, con la presencia del Padre Fritzeo Lentzen - Deis.

El encuentro fue organizado por FEBICAM (Federación Bíblica Católica Mundial) a través de la Oficina de Coordinación para América Latina, a cargo del Padre César Herrera y en colaboración con el CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana), FEBICAM, desde 1976, inició el servicio de ayuda a la coordinación del Apostolado Bíblico en nuestro Continente Latinoamericano y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla en 1979 (México) le reconoce y confirma esa misión.

Los participantes, entre ellos varios obispos, profesores de Sagrada Escritura en Seminarios e institutos Universitarios, Pastoralistas y Agentes de Pastoral Bíblica —tanto sacerdotes como religiosos y laicos— compartieron en un clima de oración la Palabra de Dios, transmitiendo a la vez la carga de vida personal y comunitaria que cada participante trajo de sus respectivos países. Se inició el Encuentro con la presencia del Presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Monseñor Antonio Quarracino, quien animó a todos los participantes resaltando la gran importancia de los trabajos a realizar, procediéndose luego a una presentación de los objetivos y actividades de FEBICAM en su dimensión internacional. La segunda y tercera jornadas fueron dedicadas a compartir las ricas experiencias que se están desarrollando en los diferentes países para que la Palabra de Dios sea el alimento vital de todos los cristianos y no un "Libro" lejano, oscuro e impenetrable... Se pudo apreciar con alegría, entusiasmo y esperanza cómo la Biblia comienza a ser, a lo largo y ancho de América Latina, el libro de Fe, en el cual el pueblo va redescubriendo su propia historia y la luz y la fuerza para denunciar las injusticias y anunciar la Salvación en Jesucristo que nos invita a construir un mundo de hermanos... Sí, un pueblo creyente y oprimido que se "despierte" al calor de la Palabra de Dios para ser un pueblo de profetas que con sus vidas y con su propia sangre van abriendo surcos de justicia, de libertad, de dignidad... que van construyendo y prefigurando el Reino de Dios.

Los varios especialistas y peritos, aportaron luego en la cuarta jornada sus aportes desde el punto de vista del magisterio y de los adelantos en

Conclusión

Hemos querido tan sólo, en este trabajo, dar un esbozo de la cuestión de las sectas en América Latina, porque hemos querido interpretar la preocupación de Puebla en su n. 1.122, en que dice: "Estudiar diligentemente el fenómeno de los "movimientos religiosos libres" y las causas que motivan su rápido crecimiento, para responder en nuestras comunidades eclesiales a los anhelos y planteamientos a los cuales dichos movimientos buscan dar una respuesta, tales como liturgia viva, fraternidad sentida y activa participación misionera" (Puebla n. 1.122).

Pensamos que del estudio diligente del fenómeno ha de salir precisamente esa respuesta que la Iglesia Latinoamericana formula ya en su pastoral, y con la que responde al grito profético expresado también en su n. 469, y que dice: "Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia y el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja".

Nos daríamos por satisfechos si supiéramos que nuestro trabajo constituye un aporte por mínimo que sea al estudio del problema y a la respuesta.

Doctor, José Valderrey (México)

NOTA IMPORTANTE

El título que el autor dio a este estudio, fue el de *Las Sectas Protestantes en América Central*. Hemos preferido no evocar el protestantismo de estas sectas para evitar malentendidos. Vista, desde un espacio masivamente católico, como es el de América Central, toda intervención de cristianos no católicos, extranjeros al principio, es fácilmente calificada de *protestante*, y, como sigue siendo en general un fenómeno minoritario, es catalogada de *secta*. Así, por ejemplo, una misión de la Iglesia episcopaliana, que reúna a cualquier número de fieles, será tratada de hecho como *secta protestante*, aun cuando todo el mundo sepa que no es ni una cosa ni otra. Por el contrario, hemos conservado la apelación "pentecostalista", a falta de otra mejor, para describir a los grupos cristianos que se reclaman de convicciones y de prácticas carismáticas, presentes ya en América Central, pero generalmente separadas, cuando no opuestas, a la Iglesia establecida que sigue siendo la Iglesia Católica. Dejamos pues en suspenso la cuestión de saber si hay que llamarlas o no protestantes. Tampoco está claro, en el caso, si la calificación de *evangélicas* es apropiada o no, visto el sentido que ha tomado el término "evangelical", en los Estados Unidos en concreto. Una vez más damos a dicho término, faltos de otro mejor, el sentido aproximativo que ha tomado ya en América Central.