

Puebla, una Etapa de la Vida de la Iglesia

Conferencia pronunciada en el Círculo Romano

Mons. Alfonso López Trujillo
Secretario General del CELAM

I - La preparación de Puebla

Nuestra Iglesia de América Latina se prepara a celebrar un acontecimiento que dejará su honda impronta pastoral, por no pocos años, y tendrá su peculiar repercusión en la vida misma de nuestros pueblos. Hay clara conciencia de que la Iglesia tiene, a partir de su vocación evangelizadora, una tarea trascendental que cumplir en servicio de nuestros países. Si es dable decir, en general, como leemos en la Carta a Diocneto: "Los cristianos son en el mundo lo que el alma en el cuerpo... Ellos son los que mantienen la trabazón del mundo", porque el anuncio del Evangelio representa el más vigoroso germen de unidad, de comunión, de participación, en un continente católico como el nuestro, la presencia de quienes por la fe están congregados en el pueblo de Dios, adquiere una especial significación.

La III Conferencia General ha sido benignamente convocada por S.S. Pablo VI para el próximo mes de Octubre y tendrá lugar en Puebla de los Angeles, México. Es un hecho eclesial para el cual se preparan nuestras comunidades, desde el momento mismo en que el Señor Cardenal Sebastiano Baggio, Prefecto de la S.C. para los Obispos y Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL) hizo el anuncio en la XVI Asamblea General del CELAM, en Puerto Rico, según el cual el Sumo Pontífice, a los 10 años de la Conferencia de Medellín, es decir en el presente, tenía la voluntad de realizar esta nueva Conferencia.

Los Presidentes de las Conferencias Episcopales, en número de 22, los Delegados al CELAM y los Directivos del Organismo, allí presentes, acogieron tal anuncio como una nueva expresión de la paterna dilección del Sucesor de Pedro hacia nuestras Iglesias que cuentan hoy con cerca de 300 millones de católicos.

En Puebla se darán cita, en representación de cerca de 900 Pastores, aproximadamente 250 Obispos. Se tendrá la anhelada colaboración de presbíteros, diáconos permanentes, religiosos (as), y la estimulante presencia de miembros de la Pontificia Comisión para América Latina, de representantes Pontificios en nuestro Continente e invitados de los Consejos continentales, de algunas Conferencias Episcopales y de Organismos de Ayuda. Personalidades de algunas Iglesias cristianas y del judaísmo han sido también invitadas en calidad de observadores.

Dos Conferencias Generales han precedido a la de Puebla: la primera en Río de Janeiro, en 1955, que creó precisamente el CELAM; la segunda, en Medellín (Colombia) en 1968, que tuvo por tema "La Iglesia y la transfor-

mación de América Latina, a la luz del Concilio", ha representado, como Pablo VI lo anunciaba en su discurso inaugural, "un nuevo período de la vida eclesíastica". Medellín ha sido una transfusión de la tensa riqueza del Concilio, fiel y creativamente aplicada a la tarea de permanente construcción de la Iglesia en el corazón de la historia, en nuestro Continente. La Conferencia de Puebla, en plena coherencia con la de Medellín (no podría ser de otro modo, *siendo el mismo espíritu eclesial el que la anima* y la misma voluntad de servicio en sus Pastores) tiene como inmediato telón de fondo la variada experiencia de la Iglesia Universal, las claras orientaciones emanadas de los últimos Sínodos, particularmente el de Sacerdocio y la Justicia (1971), de la Evangelización (1974) y de la Catequesis (1977). Su marco esencial también está constituido por la activa dinámica pastoral que ha caracterizado la presencia de la Iglesia en este período, con su sello de reflexión, y sus aportes en medio de limitaciones y de tensiones que no son desconocidas. Todavía con perfiles más claros se ha ido delineando la semblanza de una Iglesia, con su vocación original, en su decisión evangelizadora, desligada de los poderes y dócil a las mociones del Espíritu. Una Iglesia que entiende que su razón de ser es el anuncio del Reino con su fuerza fecundante, creadora de comunidad, de auténtica fraternidad.

El tema designado por el Santo Padre no podía ser más oportuno: "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Este tema entraña la especificidad de la III Conferencia, ubicada en una especial perspectiva histórica. La evangelización, tal como fue concebida por el Sínodo Episcopal y por la síntesis magistral de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Una evangelización, integralmente concebida, que poniendo en primer lugar el anuncio íntegro, fiel, del Evangelio, sabe proyectarse hacia la vida misma de nuestros pueblos.

Dos escollos hay que evitar, respecto del tema asignado: por una parte, tomarlo en forma tan general que únicamente se convirtiera en ocasión de balance general de actividades, con el riesgo de que sea suplantado por algunos temas específicos, por importantes que puedan ser. Y por otro, restringir la evangelización a lo meramente religioso, de tal manera que se negara cabida a la reflexión sobre temas que tienen grande incidencia en la vida de la Iglesia, o se evadieran la realidad y las tendencias históricas, dentro de las cuales la Iglesia —no sin tensiones— debe anunciar la realidad del único Salvador, Jesucristo, plenitud del amor del Padre, que ha puesto su morada, su tolda de beduino, entre nosotros. En virtud de su capacidad evangelizadora, la Iglesia entiende cuál es la profundidad de su servicio a nuestras naciones. Esto constituye una viva conciencia entre nosotros. Podemos decir con Paul Claudel: "La esposa de Cristo no cesa de tener conciencia de esta humanidad cuyo destino ella lleva en su regazo". Tal realidad se experimenta ya desde el momento mismo en que se inició la siembra evangélica por abnegados misioneros. Nuestra Iglesia está cosida, por así decirlo, a toda nuestra historia, y es partícipe de su suerte, de su destino, de sus logros y vacíos, de su futuro.

Hemos de considerar la evangelización con una visión de presente, en primer lugar. Para ello es necesario (y hacia este objetivo están encaminados no pocos de los esfuerzos) obtener una visión realista del momento, en sus distintos aspectos y dimensiones. ¿Cuál es la forma de nuestra presencia? ¿Cómo la Iglesia, en su acción pastoral, que tiende a la creación de la comu-

nidad, se manifiesta como Sacramento de la comunión con Dios y con los hombres? ¿Cómo contribuir a que la fe profundice sus raíces y penetre la totalidad de la vida? ¿Cómo superar, donde exista el "analfabetismo de la fe", haciendo que nuestras comunidades sean fecundas en sus propios evangelizadores? ¿Cómo integrar, en los desafíos del presente, el universo de la fe en las exigentes tareas de un desarrollo integral, de una auténtica liberación cristiana que no caiga ni en reduccionismos ni en ambigüedades y que acentúe la identidad y la cohesión eclesiales?

El presente, sin embargo, no puede agotar nuestra preocupación. Una mirada del futuro se impone hoy con particular exigencia. Nos encontramos en el umbral del tercer milenio desde el nacimiento de Cristo y en América Latina estamos próximos a celebrar los primeros cinco siglos de evangelización. Son fechas de verdad sugerentes. Ha habido profundas transformaciones en América Latina. Para no referirme, en este momento, sino a una de ellas, ha habido un muy acelerado paso de una civilización rural a una urbano-industrial. Esto implica una adecuación no fácil, prudente para las nuevas circunstancias. No se puede anunciar el Evangelio exactamente de la misma manera en los medios rurales y en nuestras grandes urbes. Y aún los sectores rurales están invadidos ya por un influjo de modos de pensar típicamente urbanos. Es, al menos, un proceso incipiente. En una perspectiva histórica afloran preguntas acuciantes: En primer lugar, ¿cómo leer nuestra historia pretérita, con objetividad, para recoger lecciones provechosas, sin incurrir en ese tipo de desfiguración (proveniente de ciertas ideologías) que harían ver el trabajo de la Iglesia en estos siglos como una vasta empresa de alienación? ¿Cómo tutelar el alma cristiana, más aún católica, de nuestros pueblos haciendo que adquiera más consistencia, de tal manera que, recogiendo la observación del Santo Padre respecto de la evangelización de las culturas (Nº 20), el encuentro con nuevos moldes de civilización, con el mismo pluralismo, en el cual también parece tomar asiento en ciertos sectores la tendencia o la corriente secularista, pueda esta "alma cristiana", informar el conjunto, penetrarlo de su espíritu y dar un suplemento de alma, de fe, de auténtico humanismo a los procesos sociológicos que están en curso?

La convergencia histórica en que nos encontramos se limita también, en cierta manera, el alcance y la importancia de la Conferencia de Puebla. América Latina ha entrado de lleno en el concierto mundial y muy particularmente nuestra Iglesia que mucho ha recibido en el pretérito tiene hoy la conciencia de poder ofrecer también algo de su propia fisonomía y experiencias a esta comunión de comuniones que constituye la Iglesia Universal. No importa insistir en lo que representa, cuantitativamente, el catolicismo latinoamericano (quizás hoy un 43% del catolicismo mundial), y lo que representará en el inmediato futuro, con el acelerado crecimiento demográfico. Es mucho más interesante percibir, si no nos equivocamos, la significación que puede tener nuestra Iglesia en el conjunto del Tercer Mundo, como única región mayoritariamente cristiana y católica. Las directrices pastorales de Puebla no dejarán de tener repercusión quizás en otras Iglesias. Aunque hay muchos problemas específicos, hoy, sobre todo a nivel de ciertas confrontaciones con las ideologías, y en cuanto al planteamiento de cuestiones económicas, políticas, culturales, en sus líneas más generales, son cuestiones que preocupan a todo el mundo y que rebasan con mucho nuestras propias fronteras. Si algo hemos

podido percibir en esta etapa de preparación es cómo en muchas Iglesias y en numerosos núcleos, no los deja indiferentes, lo que Puebla puede ser. Son preguntas que nos formulamos sin ningún afán de originalidad sino más bien con sentido de responsabilidad como corresponde a Obispos que saben que su función integra a la vez el servicio a las Iglesias particulares en la ordenación esencial a la Iglesia Universal. Es algo que se percibe también como una nota distintiva de nuestros fieles que encuentran en su identidad católica la manera concreta de ser cristianos y de responder, en la pertenencia a la Iglesia, a la llamada del Señor. Afortunadamente existe la certidumbre de que la unidad de nuestra Iglesia pasa necesariamente por la unidad del colegio episcopal que tiene su principio visible de cohesión en el Vicario de Cristo. Aunque se ha pasado, como en muchas partes, por oleadas de contestación, casi instintivamente nuestro pueblo, con una mirada de fe, sabe distinguir cuáles son las referencias y los criterios fundamentales para determinar su comportamiento pastoral.

Nos hallamos en un intenso momento de *reflexión total*, para emplear la expresión de Pablo VI en el discurso inaugural de la Conferencia de Medellín. Esta reflexión será positiva en la medida en que se aparta de las certidumbres a las cuales no podemos renunciar y si abre un espacio propicio para un diálogo eclesial, fundado en la fidelidad al Espíritu que permita desde la absoluta prioridad de la misión evangelizadora captar en una nueva y formidable síntesis lo que representa nuestro compromiso. Sería estéril contraponer: fidelidad a la suerte de nuestros pueblos y fidelidad a la Iglesia; compromiso con la liberación integral de aquellos y los principios orientadores del Evangelio o la Enseñanza de la Iglesia.

Hay que mostrar cómo la Iglesia, en su multiforme presencia, brinda el mejor servicio precisamente cumpliendo su misión sin alteraciones, sin sustituciones, sin concesiones, con apertura a las diferentes corrientes y sin actitudes complacientes. Conserva toda su vigencia la palabra del Papa cuando dice: "No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación" (E. N. N° 32).

II. El Documento de Consulta

Permítanme ahora hacer un esbozo de lo que es el Documento de Consulta, enviado a todas nuestras Iglesias en Diciembre del año pasado y que representa, así sea en su provisoriedad, un esfuerzo de reflexión que ha tenido como fuente, en sus principales temas, el pensamiento mismo y las recomendaciones de nuestros Episcopados.

Indicaba al comienzo cómo las Conferencias Episcopales fueron invitadas a una participación corresponsable. Lo hemos hecho fundamentalmente a partir de las Reuniones Regionales, en las que se han dado cita representantes muy calificados de las diferentes Iglesias. Después de un proceso de sistematización y elaboración, siguiendo los criterios para el desarrollo de las distintas unidades propuestas, se redactó un sencillo libro que hoy está siendo estudiado por miles de latinoamericanos a fin de contribuir con aportes que se esperan para finales de este mes de parte de las mismas Conferencias. Estos aportes se integrarán en el Documento de Trabajo que no es la base redaccional del futuro Documento o Conclusiones de Puebla, sino un instrumento para registrar, al menos en los tópicos más sobresalientes, el pensamiento de nuestros Episcopados. En tal sentido, incluso la próxima redacción será un material auxiliar de gran importancia.

El Documento de Consulta cuya presentación estuvo a cargo del Presidente del CELAM y que fué revisado por los Obispos Directivos del Organismo, tiene tres grandes partes; la primera, se denomina "Situación general", la segunda, "Marco Doctrinal", a su vez dividida en dos grandes capítulos, a saber: el marco teológico y el marco (consagrado a la Doctrina Social de la Iglesia) que lleva por título "Evangelización y convivencia humana". La tercera parte presenta esquemáticamente una serie de aspectos pastorales.

No pretendo dar una visión completa de este Documento. Simplemente una rápida ojeada, para el diálogo consiguiente.

1. La primera parte, *Situación general*, se inicia con un rápido recorrido, dedicado a la historia de la evangelización preferentemente en sus grandes momentos episcopales, no por pensar que la historia de la Iglesia se reduzca a su actividad episcopal, sino porque, tratándose de una Conferencia de Obispos, se veía muy lógico privilegiar ese servicio en el cual —en cierta forma— se sintetiza la labor de la Iglesia, ya que el Obispo *representa*, hace presente la vida misma de la comunidad. En esta rápida visión histórica se quiere mostrar cómo la evangelización penetró profundamente a pesar de limitaciones de todo género, y del mismo misterio de la iniquidad y del pecado, el alma de nuestras gentes. Se hace observar cómo desde los comienzos la Iglesia hizo florecer su predicación evangélica en una llamada a la fraternidad, y en la defensa de los derechos de los más pobres, de nuestros indígenas, de los sectores marginados.

Integrada a esta primera parte, se adelantan "elementos para un diagnóstico de la realidad latinoamericana". No pretende ser una mirada exhaustiva sino más bien una indicación esquemática de distintos fenómenos y factores que generan la actual realidad latinoamericana en sus variadas dimensiones económica, política, social, etc. Estos elementos están ampliados en un libro Auxiliar, para estudio, que lleva por título "La Iglesia y América Latina: Cifras" con datos, cuadros y síntesis suficientes, sobre todo en la realidad socio-religiosa del Continente.

Conviene advertir que no se emplea como instrumental especial el que derive de alguna teoría específica en estos campos. Se tiene en cuenta la complejidad de las situaciones y la variedad de los factores, que solamente en su convergencia pueden dar razón adecuada de los fenómenos. Es bien sabido cómo en el análisis social hay teorías que se disputan la exclusividad de un nivel científico, como ocurre entre la estructural, la funcionalista y las teorías de conflicto social. En el campo económico, sobre todo en América Latina, además del debate

entre diversas escuelas hay quienes pretenden privilegiar la teoría de la marginalidad, las teorías del desarrollo, en distintos autores o, especialmente, las teorías de la dependencia, algunas de las cuales quieren explicar el hecho innegable de la dependencia, en distintas vertientes, con las teorías particulares que pretenden explicar el subdesarrollo latinoamericano como algo causado únicamente por el desarrollo de los países capitalistas. El fenómeno del desarrollo sería así algo exclusivo de la órbita capitalista. Tal tendencia, difundida por G. Franck, adolece de fuerte influencia ideológica del marxismo. Tampoco, en el campo político, se echa mano del instrumental que suelen emplear los politólogos para sus análisis.

La razón de estos apartes radica en la importancia que ellos tienen para una evangelización "situada", encarnada en los problemas dramáticos de nuestras naciones. Estos son a la vez condicionantes de la acción pastoral y retos que emergen para la acción de la Iglesia. A pesar de lo sumario y provisorio del cuadro, salta a la vista que el panorama es más completo que el ofrecido por los documentos de Justicia y Paz de la Conferencia de Medellín. Recoge fundamentalmente los mismos temas y muestra la situación actual, en muchos casos empeorada.

Se tiene conciencia de que cada uno de los asuntos aquí tratados podría dar base para un estudio completo, de carácter científico y enciclopédico. No es ésto lo que interesa sino el esbozo de un marco para la pastoral.

Me referiré solamente a algunos aspectos.

En cuanto al *fenómeno económico* se reconoce un mejoramiento, un franco avance global, en casi todos nuestros países. Es el testimonio de Centros de investigación especializados. Empero este progreso no ha irrigado los sectores marginados especialmente los campesinos, los indígenas, los grandes cinturones de miseria que circundan nuestras grandes urbes, de tal manera que las *desigualdades hirientes* y la "miseria no merecida", incluso por efecto de un mayor contraste, se ha tornado más dramática y conflictiva. En efecto, *la brecha entre pobres y ricos* se ha ensanchado. Unos pocos poseen ingentes riquezas, mientras, muchísimos carecen de los bienes indispensables para su subsistencia. No se trata de una pobreza tolerable, sino en una vasta proporción, de una *extrema pobreza*, ubicada en niveles inferiores a la llamada línea internacional de la pobreza. El Documento recuerda que tal situación "constituye una amenaza real y potencial para la estabilidad social y crea tensiones insostenibles en las grandes masas de la población... El hecho de la extrema pobreza en que viven casi 100 millones de cristianos en América Latina, es un desafío de enorme gravedad para la evangelización; para la vivencia real de la fraternidad y la solidaridad" (Nos. 141, 146). Se habla hoy mucho del "costo social" del desarrollo económico. Consideramos que ese costo social, tal como se está pagando en varias naciones, regiones y dentro de los mismos países, es injusto, por tanto, "rechazo del don de Dios" y de urgente remedio.

Se mencionan otros problemas económicos y sociales, como la inflación, el desempleo, la escasez de vivienda, la desnutrición, que golpean severamente a los sectores más pobres. Se observa, en general, la falta de vigor en la aplicación de proyectos de reformas estructurales, como la reforma agraria, la reforma de la empresa, la tributaria, etc. Estas y otras reformas indispensables por distintos motivos y contingencias, al no complicarse generan nuevas frustraciones.

Tal panorama explica la importancia que se da en el Documento al tema de los pobres, en su connotación sociológica y económica, y a las exigencias de la participación económica, según los principios de la Doctrina Social de la Iglesia que entierra sus raíces en la Enseñanza de los Padres y que aflora con especial vigor en la Encíclica *Populorum Progressio*: la destinación común de los bienes. En otras palabras, se aboga por el retorno a la original concepción del sentido cristiano de la propiedad que tiene en cuenta fundamentalmente el derecho de los indigentes. Los Pastores no necesitan recurrir en su acción por la justicia sino a una renovada conciencia evangélica, a su enseñanza social, con el uso prudente de las mediaciones científicas y con el aporte de los expertos cristianos, para invitar a un nuevo y gigantesco esfuerzo de solidaridad. Esto tendrá que mostrarse más eficaz, y sobre todo más evangélico que las invitaciones a transitar por los caminos que desbroza el análisis marxista.

En cuanto a lo político, haría resaltar dos fenómenos que me parecen centrales y que aborda el Documento de Consulta:

—El relativo a las relaciones internacionales, que generan de parte de los países desarrollados, sobre todo de los más poderosos, mecanismos de dura dependencia. Esto se señala como uno de los factores más graves (Nº 189). Ciertamente no el único, porque hay factores históricos, étnicos, culturales, etc. que también registran su importancia. Al respecto habría que analizar el esfuerzo y la viabilidad que, al menos en sus grandes líneas, representaría un "nuevo Orden económico internacional", propugnado por los países del Tercer Mundo. Mantiene todo su vigor profético, en cuanto a esta relación, la Enseñanza de Pablo VI en la *Populorum Progressio*.

—Una de las mayores preocupaciones en cuanto a la relación política entre los países de América Latina, está en que por una parte se levanta el ideal de la integración, al menos en ciertos niveles de nuestros pueblos y por otra, más allá de rasgos de solidaridad, positivamente activados en determinadas situaciones coyunturales, en no pocos casos nuestras fronteras se constituyen en penosas zonas de tensión. Se genera entre pueblos hermanos la desconfianza, la incomprensión y aún la hostilidad, con el consiguiente perjuicio para la promoción integral y para que, en un concierto armónico, los países de América Latina tengan voz más audible, y que sean atendidos. El ritmo en nuestros distintos países y regiones no es similar. Algunos tienen el proyecto de convertirse, en un futuro no lejano, en potencias. No se excluye el temor y aún los riesgos que ésto puede provocar en nuestra vasta geografía política. La Iglesia en el campo de la integración sabe que ha sido históricamente un poderoso factor de unidad, quizás el más consistente hasta el momento y que puede volcar su presencia y su peso moral para que procesos de disgregación se conviertan más bien en corrientes cohesionantes, en donde los peligros de enfrentamiento, la insensatez de la carrera armamentista que gravita pesadamente sobre los más pobres, pasen definitivamente.

—Otro aspecto importante se relaciona con el estado actual de nuestra democracia. Se observa la proliferación de regímenes militares, cuya forma y motivación de acceso al poder registra variedad y típicas peculiaridades. Es sabido, sin que ésto en el Documento de Consulta represente una justificación, que "estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción frente al cauce económico y social que amenazaba la convivencia ciudadana allí donde el tejido

social estaba seriamente estropeado. Ninguna sociedad resiste el vacío de poder..." (No. 174). En algunos países, con diversas formas, se registra el sistema o la ideología, —como la llaman algunos— de la "Seguridad Nacional". A este tema, se dedica en otra parte, algunos números, en un esfuerzo por detectar las causas de surgimiento y por delinear su sistematización. Es obvio que hay que propender por una seguridad bien entendida, pero la Iglesia, en virtud de su profundo respeto al hombre, imagen de Dios, ve con reticencia y aún con dolor el agigantamiento del poder del Estado, la concentración de los poderes tradicionales en uno solo y la concepción de que no es la persona humana y los grupos sociales, sino el Estado, la fuente de los derechos. En todo esto hay de por medio, además de la exigencia de un diálogo permanente y respetuoso, una especial visión, peculiar, "del hombre y de la humanidad", que obliga a la Iglesia a dar su aporte para la convivencia social, para la paz, en el respeto profundo de los derechos humanos, no por intereses políticos sino por razones evangélicas.

Se piensa que, según las orientaciones de la enseñanza social de la Iglesia, el abundamiento en los valores de la democracia, de una "nueva democracia", según la afortunada expresión de Pablo VI, es un imperativo para el porvenir de nuestros pueblos. Democracia significa ante todo un espíritu de participación en las grandes tareas, en las grandes decisiones, que implican necesariamente la realidad y la forma de instituciones consagradas ya por la conciencia social. En tal sentido se recoge como un promisorio anuncio la noticia de que en varios países de América Latina comienzan los esfuerzos conducentes para el retorno a estas formas de participación.

La Iglesia no quiere situarse en estos campos en plan de disputa altanera y menos suscitar procesos de conflictualidad, sino trabajar lealmente, entendiendo que esta es una forma de cooperación en el bien común y en la misión que respecto de éste compete a los poderes, de tal forma que desde el Evangelio pueda configurarse una sociedad de paz, de justicia, de libertad. Esto vale no sólo para algunos países, sino para todos aquellos en que, con diferentes programas, sistemas, ideologías, la situación política está en una situación de asfixia, incipiente o avanzada. La defensa de los derechos humanos exige su integralidad y su tutela sin discriminaciones ni acomodaciones.

Todo ésto será viable si la dinámica de una conciencia cristiana ayuda a que se abran nuevos caminos de concordia y si los gobernantes, especialmente quienes se consideran hijos de la Iglesia, entran decididamente a propiciar lo que se ha dado en llamar una nueva civilización.

Con este tema se cierra precisamente la primera parte del Documento de Consulta. En ella se advierte lo que implica el paso de lo agrario-urbano a lo urbano-industrial con el nuevo tipo de cultura, de condicionamientos, de desafíos que constituye la unidad final de este aparte, que lleva por título "Evangelización y nueva civilización". El tiempo impide detenernos en ella.

2. La segunda parte, está compuesta, como se indicaba, por el *Marco doctrinal* y el marco de la doctrina social, con el título "Evangelización y convivencia social".

En razón del tema, el marco doctrinal es indudablemente el eje del Documento. Representa la reafirmación de fe del contenido esencial de la predicación y el criterio para el discernimiento de la situación antes mencionada y del estado actual de nuestra pastoral en las distintas áreas de presencia de la Iglesia. El

atribuir a esta parte el rango más significativo es también una opción clara: no hay pastoral consecuente que no se sustente en lo que la Iglesia cree y anuncia, es decir, no hay praxis coherente eclesial que no se derive de su doctrina. De lo contrario, la pastoral se confundiría con el "practicismo" desvertebrado. Una reflexión muestra cómo hoy todo está interrelacionado, en la forma más estrecha, y cómo las distintas posiciones teológicas dibujan el rostro de las actividades pastorales.

La doctrina no es una fría afirmación de verdades, ubicadas en un nivel abstracto. Se sabe, por otra parte, que el cristianismo es, ante todo, la adhesión de fe a la persona de Cristo, Hijo del Padre, que difunde su Espíritu, y en virtud de esa adhesión es la aceptación vivida de las verdades que El anuncia, realidades que dan la más honda significación a la vida. El misterio del hombre, tema familiar a la reflexión conciliar, es solo penetrable a partir de la aceptación del misterio de Dios.

El marco doctrinal, sobre todo en su sencilla presentación teológica, tiene como permanente fuente de inspiración la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. No debe extrañar, por tanto, que sean numerosas las referencias explícitas que se hacen a este magistral Documento. Ya había advertido, anteriormente, acerca del peligro de dejar en un puesto secundario el tema específico de la Conferencia de Puebla. Una de las maneras de incurrir en ello sería restar importancia al nivel doctrinal, al margen de lo que es permanente insistencia de la Iglesia. Pensar que lo doctrinal estuvo lejos del interés del Concilio, argumento que suele esgrimirse, sería ignorar la entraña misma de Constituciones Dogmáticas como *Lumen Gentium* y la raíz profunda del trabajo renovador del mismo. Tampoco Medellín fué remiso en cuanto a puntualizaciones de carácter doctrinal, teológico. Ya Pablo VI, en su inauguración, hablando de las "insidias contra la fe" ponía en guardia respecto del "Vacuum" producido por el abandono de una reflexión seria que hace que "estemos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neo-positivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva y una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo, tenemos que renunciar al patrimonio doctrinal, acumulado durante siglos por el Magisterio de la Iglesia y de que podemos modelar, no en virtud de una mejor claridad de expresión sino de un cambio del contenido dogmático, un cristianismo nuevo, a medida del hombre y no a medida de la auténtica Palabra de Dios...". En las Conclusiones de Medellín hay siempre un núcleo, fácilmente perceptible, de afirmación doctrinal con oportunas precisiones. Cualquiera sea el destino de los Documentos para la preparación de la Conferencia de Puebla no se ve cómo una bien entendida ortodoxia que anime la ortopraxis, pueda estar ausente.

El marco teológico se abre con el tema de la Buena Nueva de Dios: Dios que habla a los hombres y revela su designio y providencia. La providencia es un modo de la paternidad de Dios. ¡Cómo la experimentó, cercana y actuante, Jesús! E incluso, al nivel de la filosofía "perenne", la tesis de la providencia ha sido admirada como un fruto espléndido. En un pueblo, como el latinoamericano, la actitud hacia la providencia de Dios, que no se debe confundir con un falso providencialismo, con el fatalismo o con una llamada a la resignación o al conformismo, es un valor fundamental que no podemos dejarnos arrancar por el proceso de industrialización y por los rasgos de una cultura científica moderna, sin contradecir algo muy íntimo del ser, del alma latinoamericana. En ningún

momento se ha querido dar pábulo con ésto, a la "ilusión de una nueva cristiandad", sea cual fuere la caracterización de ese término, hoy cargado de vaguedad y ambigüedades. Simplemente se trata de ratificar el derecho de creer, de esperar, de relacionarnos en la cercanía con el Dios que entra en nuestra historia, que nos ama como hijos, cuya mano confiada tomamos, a quien somos capaces de llamar Abbá, Padre. Desde esta actitud de confianza filial y de disponibilidad es posible dar al proceso de industrialización un sentido humano, no helado y desencarnado; y a quienes se constituyen como impulsores del mismo, un compromiso de coherencia para que todo esto redunde en beneficio de nuestros hermanos más pobres, más pequeños, haciéndonos como mano de la providencia de Dios. No hay oposición sino plena complementariedad entre el Dios providente y el Dios liberador integral, en Jesucristo. Cualquier tipo de oposición o de acentuación, con olvido del resto, sería un duro atentado contra la integralidad de la fe.

El cristiano, además, no debe pagar cuotas imposibles a una razón científica que querría dominar todas las vertientes de la existencia, ni al secularismo, versión atea de la secularización. La secularización, en sus aspectos positivos, como también en sus riesgos, no es algo marginal y desgajado de la presencia de la fe.

Se ha intentado hacer una catequesis en las unidades dedicadas al tema "Dios nos habla y reconcilia con su Hijo Jesucristo". Es una catequesis sobre Jesús de Nazareth, primer Evangelizador, que anuncia el Reino del Padre, Reino que en El irrumpe. Es catequesis de Jesucristo Salvador, hombre, Dios, hermano nuestro, constituido en Señor por el misterio de la pascua. Hay una clara afirmación de la humanidad y de la divinidad de Jesús. Podría parecer algo redundante e innecesario para quien no capte hoy ciertas corrientes en el problema cristológico, no sólo en Europa, sino también, con esfuerzos incipientes, en América Latina, algunos válidos, otros en exceso ambiguos, respecto de cuestión tan capital. ¿En qué Cristo creemos? ¿Cómo se nos es presentado Cristo en los Evangelios que traducen la fe de la Iglesia a partir de acontecimientos objetivos? ¿Cómo se comporta Jesús ante la realidad de su tiempo, ante los sistemas, ante la dominación romana? Son asuntos que no dejan indiferente al cristiano de hoy. Hay quienes, insistiendo en la humanidad del Señor, llegan a poner entre paréntesis, para emplear la expresión de Husserl, la realidad de su divinidad, o interpretan su humanidad, privilegiando el conflicto social, a la manera de un liderazgo político, como si Jesús se hubiera empeñado en un programa de esta naturaleza.

Los sencillos y profundos estudios de Oscar Cullmann, lograron sanar, en buena parte, los intentos de presentar a Cristo como un revolucionario, como "el Subversivo de Nazareth". Ha habido una agitada reflexión en este campo. Pero sigue habiendo, también en América Latina, quienes interpretan el misterio de la Pasión del Señor en clave fundamentalmente política, vaciando aspectos esenciales de su contenido religioso, salvífico. ¿Cómo no subrayar lo que es el pensamiento y la fe de la Iglesia? Por otra parte, hay quienes por recalcar la divinidad del Señor, olvidan la realidad de su humanidad. Y lo hacen recurriendo incluso a un mal empleo, dislocado, del sentido mismo de lo religioso. La reafirmación cristológica hoy requiere una síntesis que se traduzca no sólo en adecuada presentación teológica sino en diáfano comportamiento pastoral. En el último

Sínodo de los Obispos, varios Pastores de América Latina insistieron en el particular.

Serenamente el Documento de Trabajo quiere articular una respuesta sobre este conjunto de puntos. Los aportes de los Episcopados enriquecerán todo esto, dándole mayor dinámica, articulación y fuerza atractiva.

El Espíritu y la Iglesia ocupan la última parte del marco teológico. Se recorren temas de mucha importancia, como lo relativo al Pueblo de Dios, concebido en forma integral; al pueblo que peregrina en América Latina, con su incidencia y peculiaridad. Es una parte enriquecida con una serie de normas de fe en la Iglesia que sirven de criterio para el discernimiento. Podríamos decir que aquí está indicada la dimensión propiamente eclesiológica. ¿En cuál Iglesia creemos? ¿Cuáles son las exigencias mayores para consolidar su unidad? En medio de las tensiones entre lo institucional, lo carismático, lo profético, ¿cuáles son los criterios para superar posturas parcializadas en una nueva y vigorosa síntesis que evite desgarramientos en el pueblo de Dios, en el Cuerpo místico? ¿Cómo hacer que la Iglesia evangelizada, portadora de las riquezas del Reino, sin que se identifique plenamente con Él, sea, a la vez, la comunidad que evangeliza, sobre todo a los más pobres? El tema de los pobres vuelve a ocupar aquí toda su importancia, abordado ahora en una perspectiva fundamentalmente teológica. Este tema ha suscitado interesantes controversias. No es siempre fácil hacer la tipificación del pobre y desentrañar toda la riqueza que representan las bienaventuranzas. La confusión puede venir de diferentes polos: quienes interpretan al pobre, solamente en cuanto a su situación económica, yendo con una visión política hacia los mismos, de tal forma que los pobres son concebidos como las "clases populares", como el "proletariado", como una clase *social revolucionaria*, caso en el cual hablar de que los pobres tienen un lugar en la Iglesia y que a ellos se anuncian las riquezas del Reino sonaría a alienación, a opio; o por otra parte, quienes en una interpretación "espiritualizante" reducirían el compromiso de la Iglesia con los pobres a una iterada catequesis en la que no se incluye un esfuerzo coherente de promoción humana, de lucha por la justicia, en actitud solidaria con sus aspiraciones profundas, de cambio de una sociedad injusta, terriblemente desigual, en que la abundancia de unos pocos, incluso su refinamiento contrasta con el clamor de los humildes. Nuevamente aquí, por expresa indicación de los participantes en las Reuniones Regionales, se ha pretendido hallar una síntesis que dé cuenta de la realidad de nuestro pueblo latinoamericano, pobre, en vastas proporciones económicamente miserable, pero a la vez creyente. Con una fe que no debe ser pábulo para la prolongación de tal situación, sino resorte, estímulo, aliciente, —a partir de la fe— para su superación.

Conectado con el tema de los pobres, de la cultura latinoamericana, se estudia, muy sumariamente, (el CELAM ha dedicado un Encuentro continental a la cuestión), lo relativo a la Religiosidad Popular o piedad popular, cuyo rescate, cuyo redescubrimiento, ha sido oportunamente señalado en el Sínodo de la Evangelización y recogido en la *Evangelii Nuntiandi*.

Continúa el marco, llamado de la *Doctrina Social*, al cual de paso nos hemos referido anteriormente. Quiere ser una creativa acogida de la Enseñanza Social de la Iglesia la cual, si durante algunos años pasó por un cierto eclipse —provocado artificialmente— entre nosotros, ahora está reconquistando su derecho a la presencia para ser inspiradora en la convivencia social. A esta altura, se hace un rápido examen y confrontación con algunas ideologías imperantes y

de fuerte influjo; unas con inmensa repercusión política; otras con relativa incidencia en sectores de la Iglesia y en ciertos matices del pensamiento teológico-pastoral.

La posición de fondo se deriva de una mirada crítica hacia esas ideologías que llevan en sí el germen de inaceptables absolutizaciones de carácter político que generan polarizaciones, integrismos de distinto signo: los integrismos revolucionarios o los denominados integrismos de derecha.

No son los temores o las reservas lo que constituye el tejido esencial de esta parte, sino la urgencia de despejar el camino para la aplicación más decisiva de los grandes principios de la doctrina social, en un servicio auténtico para el desarrollo integral. Ese paso a situaciones más humanas que en América Latina exige el concurso de la evangelización.

Aparecen aquí los temas básicos de la comunidad de bienes, la democracia, la calidad de la vida y la opción que supera las variadas formas de idolatría para consagrar al hombre en una relación genuina con la naturaleza, con los demás hombres, en su responsabilidad y quehacer histórico.

Respecto de la Teología de la Liberación se recuerda la variedad de planteamientos, de vertientes existentes y se recoge como algo fundamental, en síntesis, la enseñanza de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*. Hay una liberación cristiana que la Iglesia debe hacer nacer y que es respuesta al clamor de millones de hermanos. Esta tiene su raíz en la evangelización. El anuncio del Evangelio tiene que conducir a ello porque la acción por la justicia, como lo recordaba el Sínodo de 1974, hace parte integrante de la evangelización. Pero hay que distinguir esta liberación de otras, ambiguas, parcializadas, radicalizadas, muy difundidas en América Latina y que han rebasado nuestras fronteras hasta llegar, como si fuera un pensamiento original nuestro, a otros continentes y latitudes. Permítaseme decir, que esa vertiente de la Teología de la Liberación, tributaria de la globalidad del análisis marxista ni es original de América Latina ni representa lo mejor de nuestro esfuerzo pastoral ni tiene la aceptación que se presupone en nuestras bases ni ha encontrado carta de ciudadanía en el pensamiento de nuestros teólogos. Así haya numerosos simpatizantes y toda una cadena de información para cantar sus presuntas excelencias. Muy seguramente la Conferencia de Puebla no podrá eximirse de oportunas precisiones en esta materia, recogiendo lo mejor, en una síntesis nueva y profunda, sin silenciar los reparos que pueden costar y están costando caro a la misma pastoral.

3. La tercera parte del Documento está dedicada a la *Acción Pastoral* de la Iglesia. Es la más esquemática, porque se ha pensado que debe ser la que más aportes reciba de las mismas Conferencias Episcopales, de los organismos e instituciones consultados. En síntesis, se presentan algunos rasgos de la situación actual, en numerosas áreas pastorales como la familia, la cultura, la educación, la comunicación social, la catequesis, la liturgia, la juventud, con sus prioridades evangelizadoras. Se da gran importancia a los agentes de pastoral no sin mostrar cómo respecto de los sacerdotes y de las vocaciones sacerdotales ha habido una crónica penuria que es preciso remediar, aunque se haya presentado cierto repunte alentador en los últimos años.

No quiero tratar otros puntos para no prolongar estas sencillas reflexiones y para evitar el simplismo en el tratamiento de tan múltiples y variadas unidades.

III. Conclusión

He querido ofrecer un panorama general de lo que comporta la Conferencia de Puebla; de la etapa de preparación y del tratamiento dado en forma muy provisoria al Documento de Consulta que hoy está suscitando la reflexión por doquiera.

Es un momento, repito, de reflexión total y de síntesis creadora. El logro de esta síntesis es vital para la Iglesia. El futuro de la vida de la Iglesia está en juego. De eso nos damos cuenta. De esta realidad provienen incluso las tensiones, porque Puebla no será una nueva etapa de formalismo en una época en que proliferan los Encuentros y las Reuniones, sino que será un grande acontecimiento eclesial; un hecho histórico, en el cual tienen que tomarse para no pocos años opciones básicas y fundamentales.

En tal sentido, Puebla es ante todo una gran opción eclesial. Opción que recubre una serie de opciones específicas, tantas como temas medulares se propongan, varios de los cuales están saliendo a flote con singular claridad. Las reacciones que se van conociendo, hasta la fecha todavía en el campo de los teólogos y expertos en distintas disciplinas, muy positivas, constructivamente críticas, o de airado rechazo, van haciendo que emerja no la cresta de islotes dispersos a través de los cuales hay que navegar, sino de ingentes iceberg, que son grandes centros de referencia de toda reflexión teológica y de todo quehacer pastoral. ¿Por dónde debe enrumbarse la Iglesia? ¿Cómo evangelizar en el preludio de este tercer milenio, agitado, complicado, incluso agresivo, en el que las situaciones se vuelven tensas, eruptivas? ¿Cómo hacer que la fe influya asumiendo la historia desde sus raíces, desde la cultura, sin que sea penetrada y distorsionada por las ideologías? ¿Cómo lograr que la Iglesia, comunidad evangelizada, en la unidad fundamental, cimentada en la fe y en una caridad activa y eficaz, en una esperanza de la que debe dar razón, haga que la hermosa oración que Pablo VI compuso para la Conferencia de Puebla se vuelva una consoladora realidad? "Ilumina, Señor, a nuestros Pastores para que, unidos a la sede de Pedro, den un nuevo impulso a la evangelización en nuestro continente latinoamericano".

Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla

José Marins, Pbro.

Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM

Desde la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (26 de agosto a 6 de septiembre de 1968) hasta la III Conferencia General en Puebla (15 a 28 de octubre de 1978), el Episcopado latinoamericano ha publicado más de 500 documentos. Estos documentos tienen dos momentos marcados por un acontecimiento de la Iglesia universal: la publicación de la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi".

Hemos dedicado largo tiempo a recoger todos estos documentos y a analizarlos para compararlos y establecer sus insistencias comunes como anuncios, denuncias, convocatorias y cuestionamientos. Este conjunto de documentos que podríamos titular como "la praxis de los Padres de América Latina", puede ayudarnos a situarnos mejor en Puebla.

Estos documentos, sin embargo, no salieron de una bien programada computadora eclesial que da respuestas precisas e inmediatas para cualquier tema... Nacieron de la vida concreta de la Iglesia en su dinamismo conflictivo (de confrontaciones y hasta de ambigüedades) y vuelven sobre ella. Las consecuencias eclesiales internas, fruto de cada documento publicado, no están todavía escritas, ni pueden ser añadidas como apéndice de los textos. No es posible atribuir a un determinado escrito los progresos que se identifican en la vida eclesial y en su misión. Como tampoco las comunidades se restringen únicamente en la aplicación de los textos, sino que generalmente los superan. Sin embargo, esta relación de la vida para el documento y de esto nuevamente para la vida, de hecho existe. ¿Quién podrá medirla? Así es la vida que el Espíritu nos da. ¿Quién se atreverá a detenerla?

En las páginas siguientes partimos del análisis de estos documentos y aquí sólo queremos presentar *una apreciación crítica* de los mismos, especialmente sus intuiciones, constantes y ausencias.

I. Consideraciones generales

Al ver ahora de conjunto todos estos documentos episcopales de América Latina, tomamos conciencia clara de dos verdades que constituyen su contraste de luces y sombras: *lo mucho y lo poco que significan.*

1. *Lo mucho.* En efecto, salta a los ojos el valor de esa "patrística" de nuestros obispos. Queda evidente la riqueza de intuiciones, experiencias, respuestas creadoras, cuestionamientos, prospectiva que surge de nuestras iglesias.

Hay, además, mucha semejanza entre los documentos de diversos países, sea por tratar de problemas idénticos, sea por usar un criterio común de discernimiento y diagnóstico, sea por explicitar el contenido teológico-pastoral de un

mismo patrimonio evangélico. Hay intuiciones iguales, coincidencias tan marcadas y venidas de áreas tan diferentes, que no pueden no revelar la acción del Espíritu actuando intensamente entre nosotros. Hay en varios obispos, un coraje, un aventarse en las denuncias, anuncios y convocatorias, un comprometerse corajudamente con los más necesitados sin odio, sin apoyos o triunfos humanos, que permite sentir la presencia del Señor en sus actitudes.

Hay en tantos documentos una sencillez de expresiones, de lenguaje directo, que conserva el sabor del ambiente del pueblo cristiano, de cuya vida nacieron los documentos y para cuya realidad fueron redactados.

No estamos frente a una reflexión predominantemente académica hecha en la serenidad de los escritorios, sino más bien frente a una reflexión accidentada y surcada por los conflictos de la hora eclesial y de las vicisitudes de nuestros pueblos. Los enfoques divergentes se multiplican, hay diferentes formas de abordar y considerar los temas, en sí mismos muy delicados.

La novedad de estos pronunciamientos, particularmente los de los últimos años, está fundamentalmente en su metodología. Son documentos de carácter predominantemente pastoral. Ya no los caracteriza la exposición sistemática y ordenada de los grandes principios doctrinales. Es el compromiso de fe concreta, son los hechos en su realidad situacional con fecha, nombres, lugar, etc. que son presentados, analizados a la luz de la fe. Se busca el juicio de Dios sobre cada situación. A partir de eso, se hacen anuncios, denuncias y convocatorias proféticas.

Es interesante en este particular, notar la diferencia que hay entre los documentos de un mismo episcopado hace quince años y ahora... Los primeros textos son más impersonales, generales, pomposos en la forma y conceptos, autoritarios, revelando una Iglesia impasible, juez. Los documentos de ahora son mucho más valientes y más humildes, más en sintonía con el proceso vivido por las bases, más populares, revelando una Iglesia más libre, educadora y en búsqueda.

En muchas áreas, y eso en cierto modo es novedad en América Latina, los agentes de pastoral y el pueblo miran a su obispo no solamente con fe, sino con cariño, con entusiasmo y orgullo por el valor que muchos de ellos están demostrando en anunciar, denunciar y comprometerse y por los riesgos evidentes que están corriendo... por su sencillez de vida y de palabra, por su actitud de servicio evangélico, por su despojamiento de poder humano...

Hay a través del conjunto una manifestación de cualidades y aspectos siempre más definidos de un nuevo modelo eclesial (comunitario, liberador, profético, misionero) y elementos para la elaboración de una nueva eclesiología desde América Latina. Al mismo tiempo ofrece un cuadro referencial de vida humana (individual, familiar, nacional, internacional, socio-político, económico, cultural, religioso...) en la perspectiva del Reino de Dios.

Constituyen en sus intuiciones más fundamentales, un auténtico discernimiento, a la luz del Evangelio, de la hora histórica en que nos toca vivir. Son una nueva proclamación del mismo mensaje del Señor en las circunstancias de hoy. Son una llamada de renovación pastoral para toda la Iglesia.

Esos documentos episcopales abrieron nuevos caminos, han complementado los aportes de las bases, han provocado la creatividad pastoral y han abierto nuevas perspectivas para la vida y misión de la Iglesia entre nosotros.

Los obispos están así comunicando de modo público y solemne, no solamente sus reflexiones y convicciones, sino que también en eso son testigos

privilegiados de sus Iglesias. El "magisterio" de la comunidad eclesial contemporánea se manifiesta, se explicita por la voz y responsabilidad de nuestros pastores que clarifican, asumen, anuncian la intuición evangélica de su gente, de su Iglesia.

Los mismos pronunciamientos de los obispos se han potenciado recíprocamente. Las diferentes Iglesias de América Latina toman los documentos de los obispos del continente como suyos, es decir, no importa que sea un documento de obispos de otro país, son leídos como orientaciones importantes para el aquí y ahora de esta Iglesia local. Antes eran los documentos papales los que tenían "prestigio" en las comunidades eclesiales, ahora dicho "crédito" se da igualmente a los documentos de los obispos latino-americanos.

Todo eso nos permitió adelantar la hipótesis de que estamos frente a una "patrística" muy nuestra por cierto, y precisamente por eso, muy importante para realizar una adecuada expresión y vivencia de la fe y de la Iglesia en el continente latinoamericano.

2. *Lo poco.* Los valores de nuestra "patrística" se manifiestan juntamente con sus limitaciones; es el aspecto de sombras y ausencias.

Los documentos episcopales son nada más que una fotografía de la vida, no la vida misma. Esta es todavía más compleja, matizada y profunda, no puede caber toda entera en los límites de las formulaciones literarias y en los meros cuadros teológicos que comúnmente manejamos. Entonces, intentar resumir, sintetizar, traducir la vitalidad, lo profundo existencial de la comunidad cristiana a partir exclusivamente de los documentos oficiales del episcopado, es poco realista, es incompleto y es pobre.

Hay profundas dimensiones de la vida eclesial de algunos países que no están todavía explicitadas, porque no fueron captadas y consecuentemente no fueron asumidas ni "oficializadas" en los documentos episcopales.

Como la vida se anticipa a la reflexión teológica, la experiencia es más profunda que su verbalización, el lenguaje de nuestras Iglesias se hace pobre para decir lo que ellas son.

No se nos puede escapar igualmente el fenómeno opuesto. Muchos valores evangélicos se pueden más fácilmente decir que vivir. En diferentes circunstancias, presionados por realidades desafiantes, los documentos de los obispos han presentado la doctrina ortodoxa, las exigencias de Dios a la sociedad. Ciertas denuncias al mundo, podrían muy bien... y deberían ser también denuncias a la misma vida intra-eclesial... Así pues, lo propuesto a los contemporáneos, por coherencia lógica debe ser asumido por la misma Iglesia en su propia experiencia y vida interna. Así, los documentos eclesiales, aun cuando no eran fruto de una completa experiencia de nuestras comunidades, una vez promulgados y divulgados, volvieron sobre la propia Iglesia, como una acción centrípeta, exigiéndole conversión y autenticidad.

Queremos todavía subrayar estos aspectos:

--Lo que se está verdadera e intensamente viviendo, se expresa por prioridades de acción, por compromisos, luchas, celebraciones, conmemoraciones, costumbres... Por eso hay que preguntarse hasta qué punto los documentos episcopales captan y traducen toda la complejidad y fecundidad de la vida. Lo nuevo de cada comunidad eclesial no es prontamente entendido, ni fielmente explicitado, sea porque todavía no se aceptó lo nuevo, o no se elaboró un

lenguaje adecuado para significarlo; sea porque la fecundidad de esa vida eclesial latinoamericana está más en semilla, sin alcanzar por ahora su total desarrollo. En particular notamos que los protagonistas de los acontecimientos más significativos, la mayoría del pueblo cristiano, no dispone de vocabulario adecuado para transmitir toda su experiencia eclesial de estos años. No es raro que las nuevas realidades sean todavía descritas con palabras tradicionales antiguas, con ritos y costumbres culturales inmemoriales... por no disponer de otros instrumentales de traducción. Así, aun repitiendo los mismos términos del pueblo, de las comunidades eclesiales de base, de hecho no se capta todo lo que de verdad incluyen.

—Los obispos revelan la preocupación por divulgar, aplicar, adaptar a la realidad de sus diferentes países, las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II y de Medellín (26 agosto a 6 septiembre 1968). Sin embargo, los documentos episcopales no cubren de hecho, la totalidad de los temas tratados sea en Medellín como en el Vaticano II, sino que, en general, se subrayan algunos aspectos del Concilio, algunos documentos conciliares, no más. Dentro de un mismo documento, con mayor frecuencia se toman únicamente algunos ítems. Esto nos hace pensar que no toda la reflexión y apertura de ambos eventos fue todavía incorporada a la vida de nuestras Iglesias particulares y de base.

—Los textos analizados reflejan etapas y niveles distintos de madurez y reflexión, de conciencia crítica y de compromiso como también cierta diversidad en el modo de captar y de diagnosticar las coyunturas, especialmente en lo que se refiere a las relaciones entre Iglesia y Estado. En muchos textos, la realidad es diagnosticada desde lo situacional urgente. Se hace una indicación de los hechos negativos y se los condenan. Se presentan después sus raíces ideológicas explicitando los hilos conductores de las injusticias que se denuncian. Aparece más evidente la conflictividad de la situación latinoamericana dentro de la cual la Iglesia está evangelizando. Pero al mismo tiempo casi nada se propone concretamente en línea de una nueva expresión social. Lo que dicen los obispos a este propósito muchas veces son aspectos demasiado genéricos, algunas veces de tipo espiritualizante. Domina en los documentos la preocupación de ofrecer directivas pastorales para los diferentes problemas, pero no siempre se ve clara la orientación pastoral conectada con la doctrina que la debería fundamentar. Hay doctrina y hay pastoral, lo que alguna vez falta es la ligación clara entre ambas.

II. Insistencias e Intuiciones

Un gran número de documentos episcopales en la década de 1968 a 1978 se sitúa en continuidad con Medellín y sus grandes intuiciones evangélicas y una Iglesia que se solidariza con la suerte de sus hijos más pobres y oprimidos y que quiere evangelizar a todos desde esa perspectiva. Estas opciones asumidas en la II Conferencia General de Medellín son mencionadas explícitamente; dadas por supuesto; matizadas según las nuevas realidades que van surgiendo; recordadas conjuntamente o citadas en párrafos específicos¹.

¹ Al completar cinco años después de Medellín, el Cardenal Landázuri Ricketts, Arzobispo de Lima-Perú, expresa así la ligación de los trabajos pastorales de entonces, con Medellín: "Hoy, a cinco años de la histórica asamblea, este espíritu, lejos de decaer (como opinan y tal vez pretenden algunos) se robustece y, aleccionado por una intensa experiencia y una rigurosa y metódica evaluación, se purifica sin desvirtuarse y se

Uno de los grandes logros de Medellín es el de haber situado lo social al interior de la reflexión teológica; releer en las situaciones injustas de las estructuras y de los valores de la sociedad, una "situación de pecado", "un rechazo objetivo de la paz del Señor"².

El gran reto aceptado por Medellín fue el de cómo ayudar con el aporte cristiano específico, para que en esta situación se gesten condiciones de vida menos injustas.

La situación denunciada por Medellín, no parece haberse mejorado en esta década, sino más bien agravado con nuevas coyunturas sociales y eclesiales. Este desafío continúa pues interpelando a la Iglesia:

—La realidad circunstancial y global de los diferentes países o de las áreas específicas de las diversas regiones se vuelve, se mantiene o se hace todavía más conflictiva, injusta, opresora, poco respetuosa de los derechos de la persona humana, corrépeta, etc.

Acontecimientos nuevos, como también realidades permanentes, asumen proporciones imprevisibles, cambian las relaciones del Estado frente a la Iglesia... todo eso pide una iluminación, una posición clara, valiente, desde la fe, para diagnosticar y actuar con criterios evangélicos. Las comunidades cristianas están afectadas. Se discute³.

La Iglesia, por sus obispos, en muchos lugares, es la voz de los que ya no tienen voz, o de aquellos que nunca la tuvieron. Es la que pronuncia una palabra profética, de anuncio, de denuncia, de convocación, de orientación, de juicio. Multiplicanse los "comunicados", "cartas pastorales", "declaraciones", "llamamientos al pueblo", "convocaciones", "reflexiones", "aclaraciones", etc.

—Los obispos se comprometen en anuncios bien específicos de un nuevo tipo de hombre. No se trata de presentar una antropología estereotipada, espiritualizante, alienada..., sino un nuevo hombre, dentro de una nueva sociedad más justa, más fraterna, dinamizada por valores evangélicos, socializante, democrática, fuera del esquema marxista o capitalista, con participación efectiva de los bienes, superando los ídolos del tener, poder y placer, las dependencias, las injusticias, los clasismos...

—Los obispos hacen o apoyan denuncias muy valientes y constantes contra los nuevos ídolos y amplias injusticias existentes en el continente, revelando sus causas y consecuencias y al mismo tiempo demandando valientemente justicia, responsabilidad, revisión de las estructuras dominantes, desmitización de las ideologías en aprecio.

—Convocan a todos, especialmente a los cristianos, para que se compro-

² Cfr. Medellín, Doc. *Paz*.

³ Símbolo del sentido de corresponsabilidad y conciencia crítica de las bases fue la actitud de discusión y reelaboración tomada frente al documento de consulta para la asamblea de Puebla.

serena, sin ceder a los sofismas de la prudencia meramente humana, tan alejada de la auténtica prudencia evangélica...

Nuestros acuciosos análisis de la realidad, la mirada amorosa y profunda que, sobre todo, desde Medellín, dirigimos constantemente a nuestros pueblos latino-americanos, nos presenta una generación no perversa, como aquella a que se refería Jesús, si una generación ansiosa y preocupada". Boletín CELAM, 1974.

metan en la tarea de construir un hombre nuevo y una nueva sociedad, superando los esquemismos estrechos de marxismo-capitalismo; derecha-izquierda...

—Pagan el precio de su voz profética, aguantando entonces primero el desprestigio o adulaciones con intentos de domesticación; después las calumnias, opresiones diversas, persecuciones y el martirio de muchos de sus sacerdotes, laicos y religiosas más comprometidos con el pueblo.

La documentación, particularmente de algunos países como Brasil, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, Chile, es clara e insistente en cuanto a analizar y denunciar hechos de persecución, cárcel, tortura, muerte.

—En el dolor, en la lucha, y en las persecuciones sufridas constantemente, especialmente en Brasil, Chile, Bolivia, cristianos de diferentes confesiones y no cristianos se reencuentran; se sienten lado a lado por estar comprometidos con los pequeños, por denunciar las injusticias y los atropellos a la vida, a los derechos de las personas, por arriesgar su vida en favor de los perseguidos... La Iglesia defiende no solamente a los sacerdotes, religiosas y sus laicos, sino igualmente a ministros protestantes, a judíos y otras personas... Por su parte, ministros de diferentes confesiones se unen en la misma campaña, juntamente con sacerdotes y obispos católicos. Los encuentros ya no son para discutir las "diferentes" teologías, sino para explicitar idéntico compromiso con los más necesitados y para sumar esfuerzos en la común tarea de salvar al hombre concreto (con nombre, apellido, fecha y lugar) que está siendo oprimido, marginalizado, manipulado, esclavizado. Es la voz histórica del Señor, que cuestiona y convoca: "Estuve en la cárcel... estuve desnudo... con hambre... torturado... y Uds. me han defendido, liberado... Benditos de mi Padre".

1. *Realidad y su análisis.* Hemos reunido en algunos puntos los aspectos de la realidad más subrayados en los textos episcopales estudiados:

—Permanencia de una situación negativa que no ha cambiado, sino que se agrava siempre más. Por lo tanto existencia de una realidad en deterioro creciente, explosiva, que viene fermentando desde siglos, pero que alcanza ahora su punto álgido. Esta situación es presentada en sus raíces y causas primeras... el corazón del hombre, el pecado individual, el egoísmo.

—Situación que es injusta. Se trata de injusticia de acontecimientos, de casos, de estructuras. Estado de pecado. Organización del mal a nivel local, nacional y mundial.

—Es opresora y violenta. El capítulo de la violencia ciertamente es el más desarrollado. Se habla de la violencia agresiva estructural, de la violencia que intenta cambiar este estado de cosas (guerrilla rural, urbana, terrorismo...) violencia represiva (contra-violencia del "orden", de la "ley" y de las organizaciones para-policíacas, "justicia" paralela que es tolerancia, respaldada, incentivada...); violencia de los mismos Estados latinoamericanos: armamentismo, guerra, rompimiento de relaciones diplomáticas, amenazas...

—Estado de dependencia a nivel internacional, nacional, regional, local. Dependencia que no promueve sino que lo agrava o conserva en estado de inferioridad, de incapacidad de solucionar sus problemas (pierden sus valores de cultura, de iniciativa...).

—Consecuente marginalización de áreas, de grupos sociales, de países, de grupos y de individuos.

—Estructuras inadecuadas, superadas, en descompás creciente con la vida, con las exigencias del momento. Ellas son el entrave primero a impedir cualquier cambio verdadero. Se hace hincapié especialmente en lo económico, político, cultural, familiar y uso manipulado de los medios de comunicación social.

En cuanto a lo económico se subraya especialmente: fuga de capitales; evasión de impuestos; injusta distribución de riquezas; posesión y uso de la tierra en favor de castas, oligarquía (latifundio), propiedad privada absolutizada; relaciones entre obreros y patronos conflictivas por salarios injustos, mentalidad capitalista; sociedad de consumo clasista; lucro como supremo móvil; gastos suntuarios; obras faraónicas, etc.

—Las múltiples denuncias obispaes se concentran en torno a las injusticias, corrupción, violaciones de los derechos humanos, mentalidad individualista de lucro, poder, placer, dominio opresivo de las minorías económicas y políticas; corrupción en todos los niveles y categorías de personas; más grave todavía es la corrupción de los responsables por el orden, por la justicia, el poder, la administración del país y su representación formal, la corrupción de la idea del bien común, de nacionalismo, de paz, de orden, de desarrollo, de progreso, de religión.

—Se condena también todo tipo de violencia, sea "liberadora", sea agresora o represora, como base del orden o medio de lograr cambios verdaderos en la vida individual, familiar, social. Asumen decididamente la posición del Papa — la violencia no es ni humana, ni cristiana.

En cuanto a lo político, señalan las minorías del poder, que controlan la situación, las estructuras, las personas. Defienden, imponen sus privilegios, intereses, lucros... hacen las leyes, las organizaciones, las costumbres que perpetúan este estado de cosas. Consiguen respaldo militar, económico del exterior, de grandes potencias, para hacer inexpugnable, incambiable su situación, identificada como "defensa de la democracia, de las libertades humanas, salvación del occidente"... En esta perspectiva busca "envolver", manipular la fe cristiana, poniéndola como justificadora de esta sociedad (Mundo occidental cristiano...). De otro lado crece la masa de los insatisfechos, de los esclavos, de los pobres (cada vez más pobres en términos relativos y absolutos), de los que no tienen ni voz, ni voto, ni opción, ni futuro... En esta línea, los obispos:

- * recuerdan los fundamentos de una sociedad democrática;
- * subrayan la necesidad de participación popular;
- * establecen criterios para un sano proceso electoral;
- * dan prioridad en todo a la persona sobre la institución (hablan de los deberes del Estado y de la persona en relación a El); critican la posición de que es el Estado que concede los derechos; denuncian la estatolatría, los nacionalismos cerrados;
- * establecen la doctrina del bien común y de la responsabilidad social de todos los ciudadanos.

En lo cultural-educacional se insiste en una educación liberadora, encarnada, democrática, integral, social, mostrando cómo ella tiene un papel importante para un auténtico proceso democrático comunitario.

Al mismo tiempo denuncian la desculturización progresiva que se hace por el uso masivo de los medios de comunicación social con patronos y modelos de otras culturas (especialmente cine y televisión);

—desequilibrio que es injusto, opresor, explosivo, intolerable sea a nivel personal como social... Desequilibrio entre regiones del mismo país; entre países del mismo continente; entre este tercer mundo y el mundo de la abundancia, del derroche; entre la periferia y el centro del poder.

Buscando las raíces últimas de la realidad opresiva, intolerable, los obispos llegan hasta bases ideológicas de las mismas. Condenan de diversos modos:

—El capitalismo liberal, en su expresión dominante de sociedad de consumo, en su edición neo-capitalista dependiente, en sus fundamentos filosóficos, en su praxis, en sus modelos de organización dictatorial represiva;

—La Ideología de la "Seguridad Nacional" y todo estatismo absoluto, totalitario, centralizador y militarista;

—El socialismo marxista en su fundamentación doctrinaria (contenido), su metodología, y en sus aplicaciones históricas (proyectos). Sin embargo, el peso de la palabra episcopal como condenación recae sobre los desmandos concretos de la sociedad "democrática capitalista", pues en América Latina es esto que domina y se excede.

Algunos episcopados se preocuparon con el peligro de cualquier infiltración marxista y por su eventual penetración en algunas corrientes de la teología de la liberación. Esa preocupación episcopal es predominantemente la de discernir las tendencias sociales-estatales del momento, las actitudes y movimientos de católicos y sacerdotes (muchas veces hechas en nombre de la Iglesia). No hacen una exposición sistemática de las ideologías, sino que partiendo de los acontecimientos, documentos, proyectos políticos de nuestros países, muestran sus bases equivocadas y consecuentemente condenan sus aplicaciones históricas.

2. *Compromiso de la Iglesia y de la sociedad.* Se explicita progresivamente la posición de compromiso con el pobre; luchando contra toda clase de injusticias, de represiones, desligando su nombre de la cultura occidental, de la política... ya no se permite anunciar "política cristiana", cultura "cristiana", etc.

De diversos modos y en diferentes ocasiones se vuelve a afirmar que:

—la evangelización incluye y exige acción por la justicia, participación en la transformación del mundo (en elemento constitutivo de la evangelización este compromiso temporal), pues la Iglesia es sacramento de la unidad del mundo y de la realización plena del hombre. La Iglesia tiene como misión que le fue dada por el Señor, encarnarse en cada realidad, anunciando la globalidad del Reino, denunciando la presencia del pecado y sus consecuencias, comprometiéndose para formar el hombre nuevo y el pueblo nuevo;

—la Iglesia es aliada de los que luchan por los derechos humanos, por eso interviene en la realidad, teniendo en vista el bien común.

Se consideran los Derechos humanos como inviolables (la Conferencia de los obispos de Brasil, en documento de febrero 1973, indica 19 capítulos de derechos humanos). Se insiste especialmente, en los documentos episcopales, en:

—derecho a la vida (no respetada en toda mutilación o destrucción de la persona: asesinatos, torturas, terrorismo, programas socio-políticos de planificación familiar usando métodos indignos, opresores...).

—educación (en contraposición a una educación élitista según la cual no todos tienen derecho, o cuando la educación es instrumento de alienación o manipulación, de falta de respeto a las culturas),

- sindicalismo y toda forma de defensa y de organización social, políticos, exiliados, etc.),
- participación en la vida política, económica, social (amnistía a presos políticos, exiliados, etc.),
- uso de la tierra para el bien común ("Política de la tierra" que va a exigir correspondientemente de parte de la Iglesia, la "Pastoral de la tierra", como lo tiene la Iglesia de Brasil, por ej.).

En general los documentos de los obispos reclaman estos derechos para:

- los indígenas,
- los campesinos,
- los obreros y mineros,
- los presos políticos,
- los exiliados,
- los cristianos comprometidos, especialmente los sacerdotes al defender la justicia y los pobres,
- la mujer.

Se denuncia la represión policíaca-política como la mayor responsable de violaciones de los derechos humanos. Se promueven comités de justicia y paz. Se respaldan iniciativas como "solidaridad" en Chile (o se las promueve intensivamente). Se hacen asambleas y campañas inter-continetales por los derechos humanos... , presión de opinión pública, de solidaridad de las diferentes Iglesias cristianas, actuación de las embajadas extranjeras en favor de sus súbditos que en América Latina están sin defensa posible.

Frente a los gobiernos legítimos, la Iglesia reconoce lo válido y lo positivo de sus iniciativas, pero ya no apoya los sistemas establecidos, haciendo claras distinciones, reservas y denuncias. Tiene una posición bien crítica y exigente. No quiere colaborar con ninguna manipulación de conciencia.

En la precisación del compromiso político que todo cristiano debe asumir, se insiste que no significa que la Iglesia es una instancia de poder temporal, ni que ella va a constituir un partido político. Pero sí que Ella tiene el derecho y el deber de hablar y actuar en estos temas y asuntos, de política, economía, de vida social, iluminándolos a la luz de la fe, siempre y cuando esté en tela de juicio la relación política en su configuración con la relación de amor, de justicia y de libertad que los tiene con el hombre.

La Iglesia no es un liderazgo "espiritualizante", alejado de la vida, sino por el contrario. La Iglesia es neutral... , ella tiene algo que decir y lo dice. No se debe tergiversar su acción como búsqueda de prestigio, sino como misión evangélica, liberación salvadora en Jesús, que es la liberación integral. La salvación de Jesús alcanza al hombre todo y a todos los hombres, alcanza tiempo y eternidad, individuo y sociedad...

La Iglesia defiende la sociedad que se compromete con la justicia. Los obispos explicitan las situaciones, hechos, aspectos concretos que apoyan todo compromiso liberador, que busca salvar la realidad, transformarla. Insisten que esta lucha no es marxismo. Inclusive se denuncia el uso instrumentalizado del término "comunista" cuando se lo aplica a cualquiera que propone cambios sociales, que defiende a los oprimidos, que denuncia injusticias...

Por otro lado, la transformación de las estructuras no se reduce a tareas simplemente temporales; transformarlas es expresar, en una sociedad más fra-

terrenal y justa, nuestra vocación en la historia, nuestro destino definitivo. La transformación de la sociedad no se reduce a una simple tarea promocional del hombre. Lo que se cuestiona no es la economía, política, cultura, en sí mismas, sino en cuanto en ellas, se juega la fraternidad, la justicia, la equidad, la solidaridad. Se quiere lograr para el futuro una sociedad fraterna, solidaria, justa, comunitaria, pues estos valores del Reino se viven ya en la historia presente por la intervención de Dios en nuestro mundo.

Operacionalmente la Iglesia orienta a sus sacerdotes para que no militen en cargos directivos de partidos (lo mismo vale para las religiosas y ministros laicos). Sin embargo, todos los cristianos deben estar en la política, cada uno según su conciencia y según su misión específica. Se distingue pues, política en sentido general (compromiso, participación en la vida común) y política en sentido estricto (conquista, manutención, desarrollo del poder) que incluye generalmente un sentido partidista.

Las denuncias de los pecados del mundo son hechas junto al reconocimiento de que también la Iglesia, en algunos de sus responsables, en muchas de sus estructuras, en períodos diferentes de la historia de América Latina, tuvo su parte de culpa (ambigüedades, connivencias, omisiones, cobardías, etc.) por eso, se habla no como quien es superior, sino como pecador que quiere convertirse. Se revela, así, una conciencia de revisión interna de la Iglesia, valiéndose de los mismos criterios con que se denuncian los pecados de la sociedad contemporánea. Se quiere revisar particularmente el testimonio eclesial en la pobreza, en la fidelidad a Dios y a los hermanos... Hay preocupación para que la Iglesia sea coherente en su vida y predicación con lo que está diciendo para la sociedad humana circunstante. Así, pues, al cuestionar los pecados de la sociedad política-económica, la Iglesia toma mayor conciencia de lo que ella misma debe ser en su realidad global, profunda e histórica. Ella se auto-reconoce y se proclama un misterio de comunión.

3. *Convocación.* La convocación eclesial que se hace en los documentos episcopales marca especialmente un espíritu nuevo de:

—análisis de la situación, que hace despertar para la situación existente, considerada intolerable..., alimentando un deseo de cambio de estructuras sociales, económicas, políticas, que supera una política elitista y de opresiones diversas,

—de convocación para la unión de todas las fuerzas vivas, alertando a los cristianos a que no sean pasivos y alienados, sino que se unan criteriosamente para desarrollar un proceso social nuevo, ni capitalista, ni socialista..., sino capaz de realizar una sociedad basada en el respeto de los derechos humanos, en la mutua cooperación y fraternidad.

Se incentiva para que se lancen en esa perspectiva, nuevos proyectos que ciertamente no identificados con la fe, son por ella dinamizados, corregidos, colocados a servicio de todos los hombres y de la realización integral de cada hombre,

—de creatividad, en respuesta a las urgentes necesidades del pueblo. En eso estuvieron especialmente los obispos de Chile, Brasil, Paraguay, Perú, Bolivia, El Salvador, Antillas, interpretando, desarrollando y hasta superando las líneas lanzadas por Medellín.

La convocación está siendo hecha al pueblo en general, no solamente a

los católicos, pero a éstos como integrantes de una comunidad mucho más amplia que la Iglesia católica.

Frente a esa situación, así diagnosticada, la Iglesia se llama a una profunda, universal, valiente y perseverante conversión y renovación:

—en el reconocimiento de que no hay más que un solo Señor, Cristo y que por lo tanto no ha de haber ya dominación del hombre por el hombre;

—en la perseverante convicción de la dignidad de todo hombre y del positivo valor de su aporte humano, cualquiera que sea su origen racial, cultural o posición social, aunque ellos frecuentemente no hayan sido reconocidos en los hechos;

—en el acercarse especialmente a los pobres, oprimidos y necesitados, viviendo ella su propia pobreza y renunciando a todo lo que pueda parecer deseo de dominio como condición para insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del pueblo;

—en el discernimiento acerca de su acción liberadora o salvífica desde el pueblo mismo; y escuchándolo, captando y entendiendo sus expresiones; confiando en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación, ayudándolo a expresarse y a organizarse; evitando transferirle problemáticas, actitudes, normas o valores que le son ajenos y extraños, especialmente cuando estas transferencias le quiten o debiliten sus razones de vivir y razones de esperar. Hay que discernir lo que debe ser corregido o purificado, de lo que tiene una vigencia presente y constante...; discernir lo que es transitorio de lo que contiene valores permanentes y gérmenes de futuro;

—en la coherencia interna con lo que se está anunciando, dando testimonio en sus estructuras, prioridades, obras, con lo que está denunciando en la vida civil económica, política, etc.; en la proclamación de la palabra con acciones concretas, insistencia del aporte específico de los cristianos frente a la justicia;

—en el llamado a la esperanza realística y fundamentada en la fe, instando particularmente a ser fieles a la oración, a la cruz, a la pobreza, a la caridad y a la proclamación abierta de la fe.

En síntesis: Los obispos presentan como opción, como compromiso a ser continuamente mantenido, como estilo eclesial nuevo:

—un evangelio anunciado y vivido desde la opción por los más necesitados;

—una Iglesia siempre más servidora del pueblo y en búsqueda de comunión universal;

—una comunidad eclesial que se convierte cada día;

—una Iglesia creadora, libre y despojada de todo tipo de atajos.

En este conjunto de textos, luce la insistencia singular sobre la pobreza, como exigencia fuerte para la evangelización. Actitud de sencillez, alegría, sin amargura, sin resentimiento, sin arrogancia. Pobreza como desprendimiento frente a los bienes materiales y los poderes temporales; como solidaridad con los desposeídos y predilección por los más necesitados; como disponibilidad y apertura a Dios y a los hermanos; como hambre de oración y capacidad de diálogo; como protesta por toda desigualdad social, fruto de injusticia y opresión.

III. Interrogantes

Vamos a proponer algunos interrogantes que nos parecen importantes para la captación de estos documentos episcopales aquí presentados. Se trata de considerarlos en la dinámica vivencial de nuestro continente. Por eso las preguntas van a ser hechas a partir de los textos estudiados y a partir de la praxis de nuestras comunidades eclesiales (lo que hicieron y dejaron de hacer... lo que dijeron y omitieron).

Esta documentación episcopal de América Latina fue naciendo según las circunstancias y por las diferentes exigencias de cada momento. Por eso no obedece a un plan o a un esquema pre-establecido que permita desarrollar una visión global y sistemática de la fe, de la pastoral o de la espiritualidad. No estamos ciertamente frente a una nueva enciclopedia católica. Nadie la quiso hacer. Ni era posible intentarlo con documentos nacidos de las urgencias coyunturales de la vida de las comunidades cristianas. No hay pues que buscar en los documentos episcopales lo que ellos no se propusieron, ni pudieron dar.

Sin embargo, tales documentos son como un termómetro, una explicitación de la vida que se fue desarrollando entre nosotros en los últimos años. Por eso nos pueden ofrecer una pista privilegiada de cuestionamiento para nuestra acción pastoral y una fecunda fuente de reflexión.

De modo general, comenzamos colocando cuestiones como:

—¿los problemas abordados por los obispos, fueron de hecho tratados en todos sus aspectos? ¿Inauguran una perspectiva actualizada, fecunda de Iglesia?;

—¿se abren hacia el más allá de lo contemporáneo o repiten mediocrementemente lo ya conocido y divulgado?;

—¿cuáles son los vacíos?; ¿qué realmente está faltando y que ni se sospecha de su importancia?; ¿qué está apenas vislumbrado y es urgente explicitar?; ¿hay pistas equivocadas?; ¿hay senderos sin abrir?;

—¿los problemas tratados son en verdad los problemas claves?;

—¿son tratados dentro de las perspectivas de nuestro continente o en una línea estereotipada, según los renglones de una visión europea, o de una "teorización" alienante de estudiosos de oficina, que "pueden" responder a todo, sin participar de la vida?

Vamos a reunir este cuestionario en tres puntos:

—En línea de evangelización — su contenido y concepto.

—En línea de revisión de compromisos.

—En línea de perspectiva.

Los temas que pasaremos a abordar, o fueron de algún modo tratados en los documentos episcopales, pero sin embargo necesitan nuevos acercamientos, ya que no parecen plenamente orientados o solucionados; o fueron olvidados y hay que retomarlos adecuadamente.

1. *En línea de evangelización.* (Su contenido y concepto): En la vida de nuestras comunidades eclesiales, en sus diferentes niveles, hay dispersión de esfuerzos por diversidad de procedencia y de mentalidad del clero, por distintas visiones teológicas, hasta ambigüedades y confusiones, distintas experiencias y orientaciones. Por eso hay que revisar, profundizar y precisar conceptos que son

continuamente usados y que están densos de contenido teológico, pastoral, emocional, estratégico, espiritual, como: pobre, Reino de Dios, praxis, política, ortodoxia, misión jerárquica, cultura, religiosidad popular, base, pueblo, liberación, comunidad, evangelización...

Sobre cada uno de estos términos se levantan innumerables e importantes preguntas, como por ej.:

—¿cuál es verdaderamente la opción fundamental de la Iglesia con el mundo de los pobres?;

—¿cuál el camino a seguir frente a las corrientes divergentes en este punto? Hay los que piden a la Iglesia entrar en el mundo de los pobres para desde allí luchar con ellos por la justicia, la igualdad, la libertad, la fraternidad, la renovación del mundo... Hay otros que estiman que la Iglesia debe decir la verdad y entregar el Mensaje revelado a unos y a otros sin comprometerse con uno y otro de los grupos que se enfrentan... en esta hipótesis la situación global del mundo no es solamente de modo indirecto tocada por la evangelización y por la acción pastoral;

—¿cuáles las formas concretas de solidaridad con los oprimidos que serán las más coherentes con el Evangelio y al mismo tiempo capaces de concientizar, unir y transformar el tipo de mundo en que se vive?;

—¿hay que mejorar la sociedad o cambiarla radicalmente?

Aquí caben las observaciones que hacía Mons. Alfonso López Trujillo, en Boletín CELAM, 98:

"Las tendencias contrapuestas no son caprichosas. Tienen su piso en la realidad de los problemas, en lecturas de la situación o interpretaciones de la historia que se hacen desde distintas angulaciones. Hay elementos del diagnóstico socio-económico de América Latina que son ciertamente compartidos: los datos que arroja el fenómeno del subdesarrollo. Pero precisar el radio de acción de sus causas, el espectro de las tendencias y su tratamiento, divide a los estudiosos. Algunas veces dominan los esquemas ideológicos y subsumidos en categorías que se alejan progresivamente de la realidad al interpretar los mismos datos. Desde las verdes alfombras de los campos de golf o de los clubes exclusivos, no se suele hacer la misma interpretación de los conflictos sociales que desde las aglomeraciones urbanas, en aluviones humanos, golpeados por el desempleo, la desnutrición, la enfermedad, o desde el drama secular que vive el campesino... Hay sensibilidades diversas en los cristianos que viven bajo el imperio de las dictaduras militares y la del que cuenta todavía, pese a sus defectos operacionales, con canales democráticos..."

¿La Iglesia será defensora no solamente de los pobres en las capas sociales más desvalidas, sino también de los pueblos de América Latina frente a una amplia gama de peligros internos y externos?

—¿cómo comportarse en el conflicto social-político existente?;

—¿cuál el servicio eclesial en las áreas de violencia (violencia institucionalizada, violencia subversiva, violencia represiva de las fuerzas del orden)?;

—¿cuál la relación, la posición pastoral, la forma de diálogo de la Iglesia para con los poderes dominantes en los países en que la Iglesia está separada del Estado y desolidarizada de sus proyectos?;

—¿en confrontación con el Estado, denuncian injusticias y atropellos a la dignidad e integridad de la persona humana?;

—¿cuál la pastoral que hoy se debe realizar con las Fuerzas Armadas, en el momento en que ellas desarrollan un nuevo papel, auto-asumido, de liderazgo en la política, de creación y permanencia de un estado dictatorial, con una ideología de seguridad nacional propia? ¿Será la de mantener capellanías militares para mero atendimiento espiritual de las tropas? ¿Será un ministerio de cuestionamiento, diálogo, confrontación con sus proyectos históricos, ideologías, utopías?;

—¿cuál la relación pastoral con los grupos dominantes en la economía y política?;

—¿cómo preparar líderes políticos cristianos para entrar en la orientación de la sociedad?;

—¿en qué sentido la Iglesia debe estar presente en la política y en qué sentido no debe estar? ¿Cómo suscitar, dinamizar un laicado que represente un verdadero movimiento eclesial para la animación de la sociedad humana?;

—¿cómo evitar la perspectiva de un neo-clericalismo cultural-socio-político?;

—¿la Iglesia está realmente colaborando para que no se acentúen los nacionalismos, al menos en lo que puedan tener de oposición a otros pueblos; además de denunciar el armamentismo, las dictaduras?, ¿cómo colabora para la integración latinoamericana como fermento de una nueva sociedad?;

—¿cuál la pastoral, desde los pobres, para con los ricos, con los grupos que crean las vigencias culturales — mundo universitario, artístico, científico, político, de las comunicaciones sociales, de la literatura, artes, etc?;

—¿cómo rechazar los integristas de derecha y de izquierda, sin romper la unidad católica, mientras eso sea posible?;

—¿cómo integrar críticamente los aportes de la Teología de la Liberación, superar ambigüedades de algunas de sus corrientes?;

—¿el proceso ecuménico se quedará en dimensiones meramente intra-eclesiales o llegará a sumar fuerzas en un servicio profético-liberador a los diferentes países de América Latina?

Es cierto que hay un gran paso ecuménico dado, pues el reencuentro con la vocación profética y la consecuente solidaridad con el pueblo pobre y marginado, al mismo tiempo que aleja a la Iglesia de los poderes del mundo, la lleva al encuentro con las otras Iglesias cristianas. Ellas también se están abriendo a esa solidaridad y lucha. El ecumenismo adquiere entonces la condición primera para desarrollarse, la de reencontrar la posición evangélica original de servicio de caridad. Reencontrando la posición evangélica básica, las Iglesias cristianas pueden mirarse como hermanas y fraternalmente complementarse, respaldarse en la lucha por la persona humana en camino vivencial de una unidad perdida.

2. *En línea de revisión de compromisos.* Estamos comprometiendo la Iglesia en la línea de valientes y claras denuncias. Al mismo tiempo tendremos que revisar nuestros compromisos concretos en diferentes sectores, como:

—en la educación: ¿cómo permanecer comprometido con el pueblo sin la institución escolar bajo nuestro control directo?, ¿sin la red de colegios, escuelas, universidades católicas, caso haya que renunciar (por las buenas o por las malas) a ese poder?, ¿cómo educar a los grupos líderes de la sociedad?;

—en los desafíos a la vida y desarrollo global de las personas: la presencia de la Iglesia en las obras de caridad, asistencia, de suplencia, ¿cómo tendrá un carácter concientizador y educador?, ¿cómo ayudar a formar grupos de base

comunitarios, comprometidos en reconstruir el tejido social en una sociedad de consumo devastadora (de la ecología, de la familia, de la sociedad, del equilibrio humano personal, de la comprensión y vivencia de la fe)?;

—los movimientos de espiritualidad y apostólicos, ¿van a mantener una válvula de escape para el compromiso cristiano, van a alienar, o se volverán también expresión de caridad efectiva e inteligente?;

—¿la juventud de América Latina será mantenida al margen de los problemas de su continente, o será mero objeto de ebullición estéril, por parte de agitadores profesionales... , o será integrada todavía más amplia y radicalmente en los esquemas "dorados" de la sociedad de consumo?;

—¿las áreas indígenas continuarán explotadas y perdiendo sus tierras y derechos o serán asistidas por los heroicos misioneros que les enseñarán a valorizar sus culturas propias y al mismo tiempo hacer frente a toda una sociedad aplastadora de valores y de culturas?, ¿a un sistema de dominación colonialista injusto y opresor?;

—¿se puede decir que la acción pastoral de la Iglesia en este momento tiene como desafío (principalmente a nivel metodológico) el explicitar de modo completo y adecuado la memoria cristiana de las grandes masas de bautizados del continente que no participan de grupos, equipos, movimientos más comprometidos de Iglesia? ¿Se busca valorar el pueblo, ir hacia él, participar de sus preocupaciones y vida, comprometerse con él, oyéndolo, aprendiendo de él, recogiendo las fuentes de la sabiduría popular, de sus anhelos? ¿A partir del pueblo cristiano se quiere pensar en una comunidad eclesial con expresión, lenguaje, simbolismo más encarnado? ¿Se intenta así, pues, una pastoral popular, una vuelta al pueblo como sujeto y agente colectivo de la historia secular de América Latina? ¿Es un proyecto de pastoral a partir del dinamismo de la cultura y de la religiosidad profundas y arraigadas de las grandes mayorías latinoamericanas?

Ciertamente esa religiosidad popular es un hecho complejo y plural. Al interior de rasgos comunes bien conocidos, se constata un pluralismo de "religiosidades populares" según las sub-culturas que la expresan. Hay religiosidad popular urbana y rural (campesina, indígena, mestiza). "La urbana es mucho menos proclive a las expresiones folclóricas. Tiende a decrecer en sus participaciones multitudinarias; en su manifestarse en devociones públicas. Se manifiesta más en los hogares y en los hechos religiosos habituales de las poblaciones. Esta religiosidad es menos exuberante, menos expresiva, menos ritualista, ciertamente menos "practicante". Por eso cuesta más verificarla y conocerla. Pero su arraigo es real y profundo. Es más ética que ritual. Es una "espiritualidad", más que un sistema de ritos. Es una manera de sentir lo religioso ante la muerte, el futuro, el trabajo, la familia, la inseguridad, la pobreza, la injusticia y la liberación"⁴.

Ahora bien:

—si esta religiosidad significa realmente el corazón de la cultura latinoamericana, lo popular, ¿cómo la Iglesia en este momento está siendo realmente una Iglesia popular?;

—¿las ambigüedades y "alienaciones" de esta religiosidad cómo son corregidas?;

⁴ Cfr. Galilea Segundo, Apostillas: "La religiosidad popular urbana".

—¿la religiosidad popular (catolicismo popular) la teología y pastoral de liberación, los diferentes movimientos apostólicos, espirituales, concientizadores conseguirán integrarse en una auténtica pastoral de conjunto, viva, evangélica, valorizadora de las especificidades de todos en función de metas realmente adecuadas a nuestros pueblos?;

—¿conseguiremos como Iglesia dar pasos más concretos en líneas de pastoral urbana, después de un trabajo bastante bien sucedido con las zonas rurales y de periferia de las grandes ciudades?;

—¿cómo hacer frente a la ya indicada ausencia de una pastoral para la ciudad moderna entendida ésta como la realidad físico geográfica y principalmente como la "matriz" del nuevo estilo de vida y de los valores de la sociedad moderna? ¿La presencia cristiana en la ciudad no se consigue solamente por el conjunto de la acción de las comunidades eclesiales? ¿Es necesario encontrar nuevas posibilidades de presencia de la Iglesia en la cultura técnica-industrial-urbana?;

—¿por qué hay todavía permanencia y dominancia de los esquemas de evangelización del mundo rural en ambientes de creciente urbanismo e industrialización: estructura de la parroquia y función y misión del pastor en la comunidad parroquial?;

—¿hasta dónde se está evaluando el problema de la inadaptación del lenguaje pastoral, catequético, eclesial?;

—¿captamos que la sociedad urbana o industrial se está elaborando en condiciones de dependencia externa, fruto de colonialismo que todavía no ha sido superado y de presiones ideológicas de los bloques dominantes en el mundo? ¿Se toma conciencia de los costos sociales que los sectores populares deben pagar por los cambios de la sociedad rural en urbana?;

—¿se da cuenta de las necesidades de una pastoral no únicamente de adaptación de cuadros operacionales, apostólicos, sino fundamentalmente de metodología y de contenido realmente liberador?;

—¿los nuevos ministerios eclesiales que van surgiendo, marcarán un proceso de comunidad que es fermento en medio del mundo, un nuevo modelo de Iglesia servidora, evangelizadora, comprometida..., o van a reforzar todavía más la estructura clerical e hyper-institucional en que muchas Iglesias todavía viven y programan su acción?

3. *En línea de perspectiva.* El examen de conciencia que una Iglesia tiene que hacer no es en torno a la pregunta si está trabajando o no. Entre nosotros, en América Latina, todos estamos muy ocupados. Nuestro mayor pecado no es, generalmente la pereza, la falta de generosidad, la ociosidad... Por lo general estamos todos más atareados de lo que se debería...

La pregunta clave para nosotros es: ¿en qué estamos ocupados? ¿En qué gastamos la mayor parte de nuestro tiempo y casi todas nuestras energías individuales y colectivas? Si la Iglesia se gasta prevalentemente en el mantenimiento de sus obras y en denuncias..., en la mejor de las hipótesis, su éxito será el de quedarse donde estaba... No basta sacar el agua del barco o reparar los agujeros peligrosos que lo amenazan de naufragio. Un barco es para navegar, llegar al puerto, concluir el viaje.

—Si realmente no basta que la Iglesia de América Latina solamente denuncie proféticamente las injusticias particulares, las estructuras opresoras, los

atropellos a los derechos humanos, las dictaduras económicas y militares, ¿cómo debe ella entonces simultáneamente sembrar semillas de una nueva sociedad? ¿Cuáles son esas semillas? ¿Dónde y cómo lanzarlas inteligente y perseverantemente? ¿Cuáles semillas son inauténticas? ¿Cómo seleccionarlas? ¿Cuáles las tierras mejores preparadas? ¿Cuál la época adecuada para la siembra? ¿Quiénes los sembradores disponibles? ¿Cómo orientarlos?

—¿Qué perspectivas, la reflexión de fe y la experiencia eclesial, abren para un nuevo tipo de relación del hombre con la creación?

—Conquista del universo; uso de los recursos naturales del mundo frente a la próxima escasez de bienes necesarios para el consumo de una humanidad siempre más numerosa, caminando peligrosamente para un agotamiento de las reservas básicas de bienes esenciales...; circulación de bienes.

—¿Qué tiene que enseñar la Iglesia en línea de austeridad, comunión de bienes, para convertir una sociedad llevada al derroche, al despilfarro, a la polución de todo, por exigencia y consecuencia del consumismo?

—En línea de prospectiva, ¿cómo debería ser la colaboración de la Iglesia para la realización de una comunidad de bienes que no suprime la propiedad sino que la somete al bien común? ¿Cómo realizar una comunidad de bienes en la cual la propiedad no debe ser una fuente de privilegios y de poderes paralelos, sino de responsabilidad? En la cual el hombre debe valer como otro hombre para el acceso a los bienes esenciales (alimento, vestido, techo, instrucción, recreo, etc.).

—¿Cómo crear núcleos comunitarios con un nuevo estilo de vida, orientados hacia un nuevo modo de producir y de consumir, que reconstruyen el tejido social básico en línea de participación de bienes, democracia y comunión; utilizando al máximo los recursos locales y mejorándolos para asegurar la base de la existencia?

—¿Cómo hacer para que el proceso de socialización no llegue a una colectivización tan radical que el destino de las personas esté totalmente en las manos del Estado, único empresario?

—¿De hecho, considerando el conjunto político de América Latina se ve que el marxismo ya no puede representar una fuerza política importante, o por lo contrario, representa una alternativa de sociedad posible de ser instalada a corto o a medio plazo?

—¿Se puede decir que el marxismo pasa a ser más bien refugio ideológico de algunas élites intelectuales, o de jóvenes universitarios; grupos que de hecho ya no tienen mayor influjo político en el continente y en sus respectivos países?

—¿La ideología de la seguridad nacional tiende a difundirse?, ¿a radicalizarse?, ¿a cambiarse en formas derivadas? ¿Cuáles?

—¿La tendencia dominante en América Latina, es hacia un neo-capitalismo dictatorial?, ¿"democrático"?, ¿socialismo democrático?, ¿o qué?

—¿Cómo ayudar a mantener y desarrollar las libertades públicas que fueron conquistadas con mucho esfuerzo: participación de todos, sin discriminación, en la designación del poder y en el funcionamiento de las instituciones civiles. Concesión de todos de las mismas libertades públicas: de opinión, de expresión, de asociación, de conciencia, de religión, de defensa ante los tribunales, de acceso a la cultura y a los bienes materiales necesarios?

—¿En América Latina, está realmente la Iglesia por encima de todos los criterios nacionales? ¿Tiene ella un peso grande en la formación de una con-

ciencia de la solidaridad del género humano? ¿Está ella, entre nosotros, creando la conciencia de la necesidad de una sociedad internacional solidaria? (). ¿América Latina siendo un continente cristiano, es un modelo de solidaridad internacional? ¿Realiza esfuerzos eficaces para que los países hagan concesiones mutuas; tengan el espíritu de reconciliación; consigan solucionar sus problemas con diálogo respetuoso?

Finalmente, ¿aportará América Latina, valientemente, su experiencia, su intuición al conjunto universal de las Iglesias, o será mantenida en un auto-concepto de inferioridad y de minus valía de sus proyectos y creatividades? ¿Será escuchada su voz? ¿Tendrá condiciones de hablar?

Los documentos episcopales de América Latina no salen de una computadora muy bien programada, que da respuestas precisas según los ficheros y esquemas que la han alimentado anteriormente... Nacieron de la vida concreta de la Iglesia e infaliblemente vuelven sobre ella. Estas consecuencias eclesiales internas de cada documento publicado no está todavía escrito, ni puede ser añadida como apéndice inmediato y explícito de los documentos. No es posible decir cuál texto publicado se debe a un nuevo paso en la vida intra-eclesial. Sin embargo esta relación entre documento elaborado y vida eclesial renovada, existe... Sólo a largo plazo se va notando la influencia de los textos (fruto de vida sí, pero también fruto de nuevas reflexiones, que vuelven sobre la misma vida) en la experiencia de la Comunidad Eclesial.

La Evangelización y su Historia Latinoamericana

Pr. Dr. José Oscar Beozzo

Rector del Instituto Teológico de Lins (Sao Paulo).

El Documento de Consulta para Puebla está dividido en tres grandes capítulos: uno consagrado al estudio de la realidad latinoamericana (nn. 49-323), otro dedicado a la profundización doctrinal (nn. 324-953) y el tercero orientado a la Acción Pastoral (nn. 954-1159)¹.

Queremos dedicar nuestras reflexiones al primer capítulo que trata de la situación general y que corresponde, al decir del documento, "a una petición expresa de los obispos para situar la misión evangelizadora en su perspectiva histórica; en lo que fue, en lo que es y en lo que debe ser la presencia evangelizadora de la Iglesia²".

Este capítulo inicial, "Situación general", se subdivide en cinco itens, el primero de los cuales está consagrado a un resumen de la historia de la Iglesia en América Latina, bajo el título "Visión Histórica".

Nunca se resaltará suficientemente el significado y la importancia de este preámbulo histórico en el capítulo de la realidad latinoamericana. Es la primera vez que un documento oficial de la Iglesia en el Continente incorpora el esfuerzo de situar históricamente el trabajo de la Iglesia aquí en América Latina.

La importancia de este esfuerzo, reside en el lento caminar que se observa en estos últimos ochenta años. En el Primer Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, nos encontramos ante un documento doctrinal y pastoral en profunda ruptura con el pasado latinoamericano que viene sistemáticamente ignorado en los trabajos preparatorios e incluso en el documento final. En Medellín, con el objetivo concreto de aplicar las condiciones y necesidades de América Latina a las conclusiones del Concilio Vaticano II, la realidad latinoamericana emerge como relón de fondo y referencial de cada uno de los capítulos aprobados. Pero en ningún momento, el documento de Medellín, tan atento a la realidad latinoamericana, se abre a una investigación más cuidada de la relación entre el presente de América Latina y su pasado, entre la situación actual de la Iglesia y su formación histórica, entre la historia de los pueblos latinoamericanos y la historia de la Iglesia en América Latina.

En este sentido Puebla representa un paso considerable en relación a Medellín y demuestra una rápida madurez de la conciencia eclesial de Latinoamérica, deseosa de lanzarse no solo al futuro, sino también a religarse con sus propias raíces, continuando y perfeccionando la obra de los que plantaron la

¹ CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Puebla-México-1978. Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales, Bogotá 1978. (Citaremos de aquí en adelante como DC —Documento de Consulta— seguido del número de referencia del texto).

² DC, n. 15.

Iglesia en América Latina a través de su labor apostólica, misionera y evangelizadora.

Subrayada la importancia de esta introducción histórica, que antecede a los "elementos para un diagnóstico de la realidad latinoamericana"; dedicamos las siguientes páginas al análisis de dicha visión histórica.

1. La interpretación de la historia

Según el documento, se da "especial relieve a tres momentos significativos de la historia de nuestras Iglesias: El Concilio Plenario de América Latina (Roma 1899), la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro 1955) y la II Conferencia General (Medellín 1968). Se hace después una recapitulación sucinta del tiempo transcurrido entre Medellín y ahora"³.

Se insiste después en que "la historia concreta de América Latina será el horizonte en que se inscribirán las deliberaciones y orientaciones de la III Conferencia"⁴.

El documento expresa la esperanza de que tal "localización histórica sensibilizará (a la Iglesia), frente a los cambios socio culturales que actualmente se operan en el paso a lo urbano e industrial, con sus aspectos de progreso, pero en medio de profundos desequilibrios y crecientes desigualdades. Permitirá evangelizar con lucidez y densidad la sociedad y la cultura emergentes, con sus riquezas y sus rasgos de secularismo. Estimulará igualmente a nuestra Iglesia a comprometerse de manera corresponsable en la tarea de la evangelización universal, con especial atención a los países más necesitados"⁵.

Se indican a continuación tres objetivos muy concretos para alcanzarlos a través de la contribución de una perspectiva histórica: 1. sensibilizar a la Iglesia para los cambios resultantes del paso de una sociedad agraria a una sociedad urbana e industrial, 2. colaborar para que la sociedad y las culturas emergentes puedan ser evangelizadas, y 3. estimular para que la Iglesia de América Latina se comprometa con la evangelización universal.

En esta tercera propuesta hay una invitación velada para que la Iglesia de América Latina se transforme de tradicional tierra de misión, objeto de los intentos misioneros y de ayuda de las Iglesias de Europa y de América del Norte, en Iglesia que comienza a emprender un trabajo misionero fuera de sus fronteras.

Esta solicitud no es extraña a la ambigua situación en que se encuentra América Latina del punto de vista internacional: es la única cristiandad, esto es, sociedad cuyas estructuras han estado impregnadas en mayor o menor profundidad por el ethos cristiano y católico, situada del lado de los países históricamente colonizados y que hoy hacen parte de lo que convencionalmente se llamó países del Tercer Mundo. La cristiandad europea y la cristiandad norteamericana, hacen parte de los países del Primer Mundo que históricamente emprendió la colonización y la misión de otras áreas, sea en siglo XVI en el cuadro del mercantilismo, sea en los siglos XIX y XX en el cuadro del capitalismo industrial y de la expansión imperialista. La otra cristiandad, la bizantino-ortodoxa, en su ramo más numeroso, el ruso, se encuentra en el bloque de los países socialistas.

³ DC, nn. 16-17.

⁴ DC, n. 30.

⁵ DC, n. 33.

Si hubiera que decir alguna palabra evangélica dentro del Tercer Mundo, de modo fraterno y no en forma de imposición cultural, social o política, ella debería partir de los países que sufren la común dependencia y explotación de los países de capitalismo avanzado y que participan el común deseo de quebrar los lazos de la dependencia y de participar, en la justicia, los frutos del desarrollo económico. Caso de partir, esta palabra evangélica de liberación solo podrá partir, de las Iglesias de América Latina, y no de las Iglesias de Europa y de los Estados Unidos, como un todo. Y para que esta palabra sea plenamente fraterna, es necesario que América Latina se abra realmente a los países de Africa y Asia, dispuesta a acoger, por su parte, la contribución que las viejas culturas de la India, China y Japón pueden darle en términos de sabiduría humana y religiosa, dispuesta sobre todo a rescatar internamente la deuda para con los que vinieron de Africa como esclavos para sus minas y plantaciones. Sin esta fraternidad evangélica en relación a los negros e indios dentro de sus fronteras, la palabra de América Latina sonará: extrañamente falsa y antievangélica.

El centro, después de la visión histórica a proponerse, debe pasar por el redescubrimiento de cómo se ofreció en tierras latinoamericanas la evangelización de los que habitaban estas tierras, ya estuviesen organizados en términos de alta cultura y sociedades complejas, como los aztecas o mayas en México y Guatemala; los incas del Perú, Ecuador, Bolivia, norte de Chile y Argentina, sur de Colombia, ya en poblaciones tribales, como en Brasil o en otras regiones de América Latina. Se debe pasar también por el análisis de cómo se hizo o se dejó de hacer el proceso de evangelización de millones de esclavos africanos traídos para los ingenios de azúcar a Brasil, Antillas, Colombia, para las minas de oro y plantaciones de café y algodón, para los servicios urbanos y domésticos, en fin, para todo trabajo pesado del Continente. Debe pasar también por el análisis de las Iglesias nacidas de la inmigración y del lugar que estos inmigrantes encontraron en las diversas sociedades nacionales.

Debe pasar, finalmente, por el análisis de la actitud de la Iglesia frente a los esfuerzos del Continente para liberarse de la opresión económica y política que pesa sobre ella y para articular un proyecto de sociedad latinoamericana donde la palabra cristiana se hermane con otras palabras en la búsqueda del desarrollo con justicia y en las tareas de la liberación y construcción de una nueva sociedad.

2. Momentos episcopales en la Historia de la evangelización latinoamericana

Para trazar la historia de la evangelización de América Latina, en vista de la próxima Conferencia de Puebla, el autor del documento preparatorio, en la parte relativa a la "Visión Histórica" (nn 49-124) escogió, como puntos de referencia, lo que llamó "los momentos episcopales".

La elección tiene su lógica, puesto que los obispos son los responsables en una Iglesia, tanto de las tareas de la evangelización, cuanto de las tareas de organización y disciplina internas. Sin embargo, en el caso de la evangelización de América Latina, hay que tener en cuenta que el papel de los obispos fue preponderante en algunos países, y en otros no tanto.

Sin embargo, la elección de un solo hilo conductor a través de 486 años de historia (1492-1978), por países que conocieron una evangelización tan diversa

como México o Brasil, si bien facilita la tarea del historiador, no ayuda mucho a la historia ni a la comprensión de los acontecimientos.

En el primer período colonial sobre todo, son franciscanos, jesuítas, dominicos, agustinos, mercedarios y otros quienes asumen las tareas de la evangelización. Privilegiando los "momentos episcopales" corremos el riesgo de no comprender cómo se hizo de hecho el proceso de la evangelización, pues dejamos a un lado lo esencial del trabajo misionero que en los tiempos coloniales se efectúa casi independientemente del obispo y de su autoridad, alimentado por Ordenes religiosas que gozaban de amplias exenciones y que se dedicaron de hecho, incluso antes de la llegada de obispos a América Latina, a la evangelización y catequesis de los indígenas.

¿Cómo pretender trazar la historia de la evangelización en Brasil a partir de la estructura episcopal y de las normas emanadas de Sínodos provinciales? El primero que se celebró en Brasil fue el de Bahía en 1707. Para estas alturas, franciscanos, jesuítas, carmelitas, benedictinos, capuchinos, mercedarios, oratorianos ya habían recorrido el país de norte a sur, implantado aldeas indígenas y parroquias, colegios, conventos, capillas, ermitas y monasterios; ya habían elaborado una teología y una práctica misionera, escrito los catecismos en lengua indígena, conocido reveses y dudas en su actividad evangelizadora.

El Sínodo provincial de Bahía, que se reunió, por otra parte, con la presencia únicamente del Arzobispo Dom Sebastián Monteiro da Vide, tuvo, es cierto, una importancia fundamental para la organización y funcionamiento posterior de la Iglesia en Brasil, pues queda su carta magna hasta el Concilio Plenario Latino Americano cuyas prescripciones son promulgadas el 1º de enero de 1900. No tuvo, sin embargo, ninguna influencia en la organización y desarrollo de la evangelización de Brasil, cumplida, en lo esencial, antes de la realización del Sínodo de Bahía.

La sola elección de los "momentos episcopales" en la historia de la evangelización de América Latina no sirve de molde para aclarar las reflexiones de Puebla y puede inducir a un grave error histórico.

El riesgo no es solo de error histórico sino que puede ser también error teológico. La tarea de la evangelización es una tarea que compete a la Iglesia entera como a un todo: es tarea de laicos, de religiosos, de religiosas, de sacerdotes y de los obispos, pero no puede ni debe restringirse a los "momentos episcopales". Existe el peligro no solo en la interpretación de la historia, sino en la propia forma como viene organizándose la Conferencia de Puebla. No se reservó ningún puesto dentro de la Conferencia para las religiosas, para los religiosos ni para los sacerdotes, que desarrollan un trabajo inmenso pastoral y que, a través de la CLAR, han adquirido alta conciencia del papel y de la misión de la Iglesia en la realidad latinoamericana. El lugar para los sacerdotes (seculares o religiosos) es mínimo: 22 para todo el continente. En el caso de los laicos no hay lugar ni siquiera para un representante por cada dos países, pues serán 10 solamente⁵.

⁵a Carta del Cardenal Sebastián Baggio, presidente de la Sagrada Congregación "Pro Episcopis" n. 7550/CAL a Don Aloisio Lorscheider, Presidente del CELAM (12-I-78), ítem 4 - *Boletín CELAM*, año XI, febrero 1978, n. 124, pp. 12-13. Acerca de la participación de otros elementos, además de los obispos, el Cardenal propone una restricción: "Se estima oportuno que su número sea más limitado que el propuesto por el CELAM".

Ahora bien, no se puede pensar el pasado de la evangelización de América Latina, sin los religiosos que constituyeron la espina dorsal de la evangelización del Continente, como hoy día no se puede pensar en la evangelización sin los laicos, las comunidades de base y nuevamente de los religiosos y religiosas que se encuentran en la línea de vanguardia de la actividad evangelizadora de la Iglesia. Si Medellín suscitó tantas esperanzas durante su preparación, Puebla está suscitando más temores que esperanzas. El Documento de Consulta sólo acentúa estos temores al tomar ciertos rumbos en la interpretación de la historia de la evangelización de América Latina.

El Documento merece una crítica severa del punto de vista histórico, al querer reconstruir los momentos claves de la historia de la evangelización en América Latina al partir de los "momentos episcopales". En Brasil, por lo menos, sólo a partir de la mitad del siglo XIX, esto es, 350 años después del Descubrimiento, es cuando la comprensión de su historia religiosa pasa por la comprensión y por el estudio de sus obispos, de las grandes figuras que surgen una tras otra; Dom Romualdo Seixas de Bahía; Dom Vicoso, el mayor de todos, en Mariana; Dom Macedo Costa, en Belém do Pará; Dom Frei Vital, en Olinda, y tantos otros.

En el umbral del siglo XX, esta presencia episcopal, no es comprensible sin la inmensa contribución traída por las Congregaciones religiosas que aquí llegan, a decenas, de Europa, tomando escuelas, parroquias, santuarios, misiones populares y misiones entre los indios.

Después de los años 1930 ya no se puede escribir la historia de la evangelización y la historia de la Iglesia sin la contribución de la Acción Católica y, después del Vaticano II, sin las Comunidades de Base.

El problema no está solamente en haber elegido los "momentos episcopales" para trazar la historia de la evangelización en América Latina, sino también internamente en la selección de estos momentos. De entre ellos, se escogieron tres, como los más decisivos: el III Concilio Provincial de Lima (1582) y el III de México (1585), el Concilio Plenario Latino-Americano en Roma (1899), y Medellín (1968). La razón presentada de forma un tanto simplista es que estos "momentos episcopales" tendrían una significación histórica semejante: Lima y México fueron la aplicación para América Latina hispánica del Concilio de Trento (1545-1563), el Concilio Plenario, la aplicación del Concilio Vaticano I (1869-1870) y Medellín, la aplicación del Vaticano II (1962-1966).

Estos momentos, sobre todo los dos primeros, Lima y México y el Concilio Plenario de Roma, no representan de modo alguno momentos fundamentales de la historia de la evangelización de América Latina. Al contrario, en muchos puntos representan el estancamiento de una creatividad propia de América Latina. Pueden tener, sí, el significado de un refuerzo de la autoridad episcopal y de su mayor sumisión y dependencia a otras instancias de poder. En el caso de la aplicación del Concilio de Trento, dada la situación de América Latina bajo el régimen del Patronato, esto llevó paradójicamente a los Obispos a una mayor sumisión y dependencia, no para con Roma, con quien no podían mantener contacto directo, pero sí con relación al Rey de España, al Consejo de Indias y a la autoridad de los Virreyes del Perú o de México, que se encargaron de convocar, a través del Arzobispo, los Sínodos Provinciales determinados por Trento, de supervisar el funcionamiento; de hacerse consultar sobre cada asunto más importante y finalmente de someter todo al Rey para que fuese aprobado

y promulgado en el Reino. La estructura del Patronato no permitió que Trento tuviese la función que le quiso asegurar la asamblea conciliar y la Santa Sede. Los Concilios de Lima y México están en la base de toda organización de la vida de la cristiandad de las Indias, pero no en la raíz de un nuevo surtidor misionero y de la evangelización.

El Concilio Plenario tuvo el gran mérito de reaproximar el Episcopado Latinoamericano, como un conjunto, a la Santa Sede, pero no se puede negar que el Concilio está en la raíz de una renovada dependencia no sólo teológica y disciplinar sino también pastoral de América Latina en relación, no ya a España o Portugal, pero sí en relación a Francia, Italia y Roma en particular. Este es el responsable de una amplia reforma de la Iglesia Latinoamericana, reforma en ruptura con su pasado, no sólo con sus taras, pero también con sus valores.

Pero no se puede decir que el Concilio Plenario esté en la base de una inspiración misionera y de evangelización de la Iglesia Latinoamericana. Más bien la llevó a cerrarse sobre sí misma, a una fuerte clericalización de sus estructuras y a un rechazo del pasado y de la tradición cultural latinoamericana, en favor de un vasto programa de europeización de sus estructuras mentales y pastorales. La Iglesia jerárquica, obispos, sacerdotes, religiosos se apartó del pueblo y de su tradición religiosa. Lo que hoy día llamamos religiosidad popular, con escasos lazos con la práctica oficial del Catolicismo, en buena parte es fruto de esta ruptura de fines del siglo pasado y comienzos del siglo XX, consagrada por la orientación y por las normas del Concilio Plenario Latino-Americano.

Este fue la expresión de un tránsito en doble sentido, ya realizado antes en sus estructuras económicas, políticas y sociales por las naciones de América Latina: el paso de la esfera de influencia ibérica a la de Inglaterra, seguida por Francia, Alemania, Estados Unidos y otras potencias industriales emergentes y el paso de las élites hacia una ávida europeización de su pensamiento y de sus costumbres, dando las espaldas a su propio pueblo, a su pasado mestizo, negro, amerindio. Las élites culturales de la Iglesia, episcopado, clero, laicos instruidos sufren un tránsito semejante, recibiendo muchos de ellos su educación en Europa. Si las élites laicas son liberales, progresistas, despreciando profundamente la cultura del pueblo e imbuidas de anticlericalismo, las élites culturales de la Iglesia no escapan del riesgo del disgusto por la religión del pueblo, de su "ignorancia religiosa", de sus "supersticiones" y de su "sincretismo". Casi se podría decir que para ser un buen cristiano, en el ideal de estas élites, había que ser un cristiano ilustrado. En esto se aproximan admirablemente las élites culturales infectadas de laicismo y las élites clericales, aunque se peleasen en el campo de las ideas, tanto filosóficas como políticas y religiosas.

3. Los Misioneros de la primera hora

No es, pues, indiferente elegir a los obispos y a los Sínodos provinciales como punto de partida para la comprensión de la historia de América Latina. Otro punto de partida sería tomar el trabajo misionero de las Órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos y, sobre todo de la Compañía de Jesús. Los conflictos no faltaron entre los obispos, más comprometidos con la población blanca y europea, con la perspectiva del Rey y del Gobierno de la colonia y la perspectiva del Misionero que vivía en medio de las aldeas de los nativos de la tierra, más comprometidos con los indios y con su evangelización, en conflicto

casi siempre con la ganancia y la violencia de los colonos blancos. En Brasil el conflicto fue inmediato entre el primer obispo, Dom Pedro Fernandes Sardinha y los Padres Jesuítas, con Nóbrega al frente. Y un conflicto precisamente sobre el problema de la evangelización. Los jesuítas fueron hostilizados por el obispo a causa de un esfuerzo por adaptarse a la cultura y a las costumbres indígenas. El obispo les prohibió igualmente que la catequesis fuera administrada en la lengua de los indios y que el misionero viviera en medio de ellos. Los misioneros tenían que anunciarles la buena nueva del Evangelio y administrarles la catequesis en portugués. Sería tan absurdo como si hoy día, por decreto, aquí en Brasil, se hiciera la catequesis de los niños y la predicación en las iglesias en chino, en inglés o en cualquier otra lengua extraña a nuestro pueblo.

Trazar la evangelización del Brasil a partir de los obispos o a partir de la referencia al Sínodo de Bahía contenida en el número 58 del Documento de Consulta de Puebla: "En Brasil, la organización de la Iglesia se basa en las 'Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía', propuestas y aceptadas por el Sínodo de 1707, posteriormente adoptadas por los obispos", sería condenarnos a no entender nada de la historia de la Iglesia en Brasil y de la evangelización de estas tierras.

Los obispos desempeñan un papel menor y apagado en toda la historia de la implantación de la fe en Brasil, lo que se ve por el simple hecho de que hasta 1675 apenas hubo un solo obispo, el de Bahía, y muchas veces ninguno, por causa de las vacantes largas de la Sede episcopal por muerte o renuncia de sus prelados.

Escribe un estudioso de nuestra historia colonial: "El episcopado brasileño del primer período colonial era absolutamente inexpresivo ante la inmensidad del territorio, la estructura del poder local, la complejidad de la realidad cultural y, por consiguiente, tuvo una influencia mínima en la formación de la cristianidad colonial. Entre 1551 y 1675 Brasil (y el Maranhão) sólo tuvieron un obispo, y entre 1675 y 1889 apenas un arzobispo y seis obispos (1676: Río de Janeiro y Olinda, 1677 Maranhão, 1719 Belém do Pará, 1745 Sao Paulo y Mariana) y dos prelados (1715, Goiás y Mato Grosso). Lourenço de Mendonça, prelado fluminense en el siglo XVII (1632-1638), se quejaba, sintiéndose aislado y desamparado: 'El viaje a Bahía es largo, más de trescientas leguas, y peligroso por motivos de los enemigos y al llegar allá, casi nunca encuentran al obispo. Brasil, con mil doscientas leguas, tiene un solo obispo y a veces ninguno'"⁶.

Además de esto, el obispo era un funcionario real, nombrado por el Rey y tenía que estar más al servicio de la Corona que al de la fe y al de la evangelización. Su fidelidad estaba orientada más hacia quien le había nombrado y que podía "llamarlo a la corte" para rendir cuentas de su administración. Por otra parte, los obispos, sin clero secular casi no podían hacer nada. Las Ordenes religiosas gozaban de una amplia exención y llegaban cargadas de innumerables privilegios pontificios y reales, hasta tal punto que aun las visitas pastorales de los obispos prescritas por el Concilio de Trento constituían un problema. A este respecto comenta Eduardo Hoornaert: "Se puede verificar esto por la cuestión de las visitas pastorales que surgió entre los obispos y misioneros, y en razón de la cual los obispos prácticamente no hicieron visitas pastorales durante los

⁶ Hoornaert Eduardo y otros, *Historia da Igreja no Brasil*, Tomo II de la *Historia Geral da Igreja na América Latina*, Petrópolis, 1977, p. 227.

primeros doscientos años, entre 1550 y 1750. Los misioneros no permitían a los obispos entrar en las poblaciones indígenas, pues consideraban la visita pastoral una amenaza a la libertad de acción⁷.

El problema de las Sedes episcopales vacantes acentuaba esta incapacidad de actuar eficazmente por parte del episcopado. "La prelatura de Goiás, creada en 1745, sólo fue ocupada en 1808; la de Mato Grosso, creada el mismo año, recibió su primer prelado en 1816"⁸.

Concluimos estas observaciones sobre el episcopado en el período colonial con la acertada observación de Juan Villegas sobre los obispados de América Española: "Los obispados fueron constituidos a partir de un centro urbano con población blanca. Allí se levantaron las catedrales. Allí tenía que residir el cabildo eclesiástico. En estas ciudades se podía administrar los diezmos"⁹.

Así, pues, hay un lugar del obispado, en la ciudad y en medio de la población blanca, algunos millares frente a los millones de indios, y hay un lugar de la evangelización, en el corazón de las aldeas indígenas, donde se habla otra lengua y se vive otro mundo; y quien entra en este lugar es el Misionero franciscano o jesuíta, agustino o carmelita, mercedario o dominico, según países o regiones.

Para comprender más a fondo esta problemática, basta iluminarlos con algunos datos en relación a la presencia de las Ordenes misioneras en el período de la primera colonización. En México, en 1559, los franciscanos tenían 80 casas con 380 miembros, los dominicos 40, con 210 miembros y los agustinos 40 con 212 religiosos¹⁰.

En Brasil, en 1549, llegan los primeros seis jesuítas, con Nóbrega; 25 años después en 1574, son 110, 14% de los cuales ya nativos del Brasil. Las vísperas de su expulsión, en 1757 eran 474, 44% de los cuales eran brasileños¹¹.

Todo este trabajo misionero que solo en México congrega en 1559 cerca de 792 religiosos de apenas tres órdenes religiosas, está completamente ignorado al trazar la historia de la evangelización en América Latina como subsidio para Puebla. Ahora bien, este trabajo es el que constituye el tronco de la historia de la evangelización y de la historia de la Iglesia Latinoamericana en el período colonial. Ignorarlo en su extensión y profundidad, ignorarlo en la vasta gama de problemas teológicos y pastorales que este movimiento suscitó y trató de resolver, es correr el riesgo de montar toda la reflexión de Puebla sobre bases irreales y falsas. Incluso es proyectar en el pasado una realidad de hoy: la fuerza de la presencia episcopal en la dirección del proceso pastoral de la Iglesia latinoamericana, ignorando que en el período colonial el eje de la actividad pastoral y misionera de la Iglesia pasaba por las Ordenes religiosas y no por los obispos.

⁷ Ibidem, p. 278.

⁸ Ibidem, p. 278.

⁹ Villegas Juan, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispano-América, 1564-1600*, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1975, p. 65.

¹⁰ Guzmán Alfonso, "La evangelización en México en el siglo XVI", en *Para una historia de la evangelización de América Latina*, Barcelona 1977, p. 13.

¹¹ Hoornaert, O. C., p. 44.

4. Los Sínodos III de Lima y III de México

Debemos reconocer, sin embargo, que en la situación de la América Hispana, a pesar de que las Ordenes religiosas formen también la línea de vanguardia de la actividad misionera, el Episcopado desempeñó un papel mucho más importante del que tuvo en la Iglesia del Brasil, donde la primera reglamentación episcopal para la organización de la pastoral de la Iglesia data de 1707.

Cabe resaltar, sin embargo, que este Episcopado que se reúne en los varios Sínodos provinciales y diocesanos, casi todo él está reclutado entre los Misioneros de las diferentes Ordenes religiosas y por esto mismo lleva a las reuniones episcopales los problemas no solo de la población blanca de sus Sedes episcopales sino sobre todo el problema misionero y las cuestiones surgidas de la evangelización del indígena.

Por ello la elección de los Sínodos más significativos a colocarse en una misma línea que venga desde Lima y México pasando por el Concilio Plenario de 1899, para desembocar en Medellín y en Puebla, nos parece insuficiente del punto de vista histórico y extremadamente peligrosa al querer alimentar la reflexión sobre la historia de la evangelización de América Latina.

Hay una línea de ruptura que atraviesa la problemática misionera y las prioridades pastorales del primer siglo de la colonización y evangelización de América Latina. El autor de la visión histórica presentada en el Documento de Consulta para Puebla, eligió esta línea de ruptura para asentár en ella toda la argumentación posterior. Al elegir la línea de ruptura el autor podría estar dentro de una posición legítima y justificable, pues en definitiva el historiador está situado continuamente ante la elección de uno u otro acontecimiento; entre el significado de una cierta línea de hechos y de otra que se le oponen; entre una lectura que privilegia ciertos datos y otra que resalta lo que los cronistas dejaron en la sombra. Si la elección es legítima y justificable, al menos esto se debería aclarar a los lectores informándoles de las razones que llevaron a esta y no a la otra elección.

En nuestro caso, el Documento preparatorio de Puebla coloca en la base de la evangelización de América Latina, el III Sínodo de Lima (1582) y el III de México (1585), encargados de aplicar al Continente las conclusiones del Concilio de Trento (1545-1563).

¿Qué hay de problemático en esta elección?

En primer lugar reduce al silencio e ignora la etapa más importante, creativa y original de la evangelización de América Latina, etapa animada por la presencia de Misioneros y Obispos de la talla de Montesinos y Las Casas. Sus nombres se citan en el texto (n. 57), pero no se resalta la ruptura existente entre esta primera etapa de la evangelización y la que sigue a los Sínodos III de Lima y México.

Trataremos de elucidar el sentido de esta ruptura e indicar las razones que nos llevan a privilegiar el significado del proceso de la evangelización desarrollado en América Latina antes de los Sínodos de los años 1580.

Podríamos afirmar con Dussel que, en la primera etapa colonial, hubo lugar para dos teologías y dos modos de encarar el proceso de evangelización: una teología profética que habla por la boca de Montesinos, ya a partir de 1511 en su predicación en Santo Domingo y que será ampliada y profundizada a

partir de la "conversión" de Las Casas, en Cuba, en 1514. Esta misma línea llega hasta José de Acosta en su "De procuranda indorum salute"¹².

Hay otra teología que surge mucho menos del tema de la liberación del indio y mucho más de la justificación de la empresa colonial, incluso en sus aspectos más duros y violentos como la esclavitud del indio. Se trata de una teología de la cristiandad colonial que alimentó desde 1553 hasta 1808 la justificación del Estado colonial y de la opresión mayor o menor que pesó sobre indígenas y esclavos negros: la esclavitud, aun siendo un mal para sus cuerpos, era un gran bien para sus almas!

Esta nueva teología encuentra acogida en las Universidades que se fundan en el nuevo mundo como la de 1553, en México y un poco después en Lima. Es la teología del colonizador frente a la teología del misionero; la teología académica frente a la teología evangélica que nace de la práctica pastoral del compromiso con el indio.

Tratando del significado de los Sínodos, cabe subrayar que antes de los dos mencionados Sínodos III de Lima y México, ya se habían realizado en América Hispana nada menos que 13 Sínodos diocesanos (comenzando por el de 1539 hasta 1580): Santo Domingo (I), Santiago (I), Santiago (II), San Juan (I), Popayán (I), Santa Fe (I), Popayán (II), Coro (I), Santiago (III), Quito (I), Santo Domingo (II), Santa Fe (II), Lima (I); además de los siguientes Concilios Provinciales; el I de Lima en 1551-1552, y el I de México, en 1555, el II de México en 1565, y el II de Lima en 1567-68¹³.

Lo que está en el centro de estos Sínodos y Concilios es el problema de la evangelización de los indígenas y muchas de sus decisiones todavía hoy serían un derrotero válido para la evangelización. No es solamente la cuestión de la lengua indígena, que se trata con la mayor atención, urgiendo a los misioneros que prediquen en nahuatl y tarasca en México, en aymara o quechua en Perú, por no citar sino las lenguas más importantes. De esta primera etapa de la evangelización que precede a la aplicación del Tridentino en tierras latinoamericanas, tenemos ya una riquísima base de diccionarios, gramáticas, catecismos, sermonarios, para uso de los misioneros en las diferentes lenguas indígenas¹⁴.

Otros problemas no menos cruciales de la evangelización se afrontaron también y se esbozaron soluciones. Adelantándose en cuatro siglos a las Encíclicas de Benedicto XV (*Maximum illud*, 1919) y de Pío XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926) sobre la necesidad de un clero indígena y de obispos sacados de este clero local¹⁵, se creó el 6 de enero de 1536, "en el día de la Epifanía, o de la vocación de los gentiles al Evangelio, en los suburbios de la ciudad de México, el colegio de Tlatelolco, para los hijos de indios nobles. Zumárraga (Obispo de México) aplaudió su creación e incentivó sus primeros pasos. Experiencia que, si hubiese triunfado, tal vez hubiera cambiado el rumbo de la evangelización. La incompreensión, sin embargo, del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indígena misionase entre los suyos"¹⁶.

¹² Dussel Enrique, "Hipótesis para una historia de la Teología en América Latina", en *Para una historia de la evangelización de América Latina*, Barcelona 1977, p. 318.

¹³ Dussel Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967, Apéndice III, p. 186.

¹⁴ Dussel, *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁵ Bruls J., "Des missions aux jeunes églises", pp. 421-480, en *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tomo 5, *L'Eglise dans le monde moderne*, París 1975, pp. 434-435.

¹⁶ Dussel E., *Hipótesis...*, o.c., p. 56.

En las determinaciones posteriores, con la aplicación del Concilio de Trento a América Latina, se deja todavía abierta una puerta a la admisión de los indios al sacerdocio, pero son tantas las exigencias que, en realidad, las posibilidades son muy pocas para que se lleve a la práctica. De hecho, las Ordenes religiosas tenían reglamentos internos prohibiendo taxativamente la ordenación sacerdotal de indios y prietos. Sólo eran recibidos como sirvientes de los sacerdotes y hermanos, en calidad de hermanos legos¹⁷.

Esta situación cambia en Brasil sobre todo en Minas Gerais y en Bahía durante los siglos XVIII y XIX, pero vuelve a su antigua rigidez con la llegada de las congregaciones europeas en la República y que no admiten prietos y mulatos a las Ordenes. La misma situación, si no peor, tenemos en las congregaciones femeninas venidas de Europa hacia acá.

No es que queramos negar la extraordinaria importancia, para la organización de la Iglesia colonial, que tuvo el III Concilio de Lima, donde Santo Toribio de Mogrovejo se aplica a transferir a las circunstancias de América Latina, las prescripciones de Trento. En este momento, sin embargo, el mejor y el más importante trabajo relativo a la misión y a la evangelización, tanto en términos teológicos como pastorales, ya se había cumplido y la atención sobre la misión entre los indios pasa a la organización de la Iglesia colonial.

La importancia mayor del Concilio Provincial de Lima, según Juan Villegas, en su estudio ya clásico, "Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600", reside menos en el aprovechamiento de los aspectos doctrinales que forman casi toda la sustancia de Trento que en los aspectos de "reforma de la Iglesia". Las Iglesias de América son todavía jóvenes Iglesias que necesitan menos de reformas que de crear sus propias estructuras. Sus estructuras, pues, en cuanto lo permite el Patronato real, serán orientadas a partir del III Concilio Provincial de Lima en el sentido propuesto por Trento, sobre todo en lo que toca a los Obispos, a su obligación de residir en sus diócesis, al deber de realizar visita pastoral, de convocar Concilios Provinciales y Sínodos diocesanos y, en fin, de erigir seminarios para la formación del clero. La tensión clásica en la Iglesia, entre misión y pastoreo, entre anuncio y catequesis, entre tareas de evangelización y tareas de organización interna, echando las bases para la formación de la cristiandad de Indias y dejando para un segundo plano la misión, el anuncio, la evangelización¹⁸.

No es de extrañarse, pues, que la primera cosa a tratarse en el Continente haya sido el catecismo: "proprium Chatecismum huic Universae Provinciae edere, Act II, cap. III, p. 266", que está escrito en quechua y aymara, las lenguas del Imperio Inca ("quam in chatecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem"), ib. Se da extrema importancia a la instrucción religiosa y que ésta sea en la lengua de aquellos a quienes se dirige: "ut intelligat, Hispanicus, hispanice, Indus, indice, alioquim quantumvis benedicat... multoque melius sit, suo idiomate pronunciaré..." (ibid. VI, p. 267)¹⁹.

¹⁷ Ibidem, p. 63, nota 31.

¹⁸ Villegas J., O. C., p. 273-278.

¹⁹ Dussel Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina - Coloniaje y liberación* - 1492-1973, Barcelona 1974, p. 106.

Se supone que lo básico del anuncio evangélico ya está hecho y que el único problema es entonces el de organizar la catequesis y la instrucción religiosa. Esta ilusión persigue toda la historia de la Iglesia en América Latina. Se coloca el problema de la catequesis, pero no el problema de la evangelización. La evangelización supone dos actitudes: primera, la existencia de un otro con su cultura, su identidad, su historia y que no se reduce a mi cultura y mi religión; la segunda, la necesidad de "conversión" no del otro para mí, sino de mí hacia el otro, como dice S. Pablo: "Me hice judío con los judíos". "Sí, libre en relación a todos, me hice esclavo de todos para ganar a todos los que más pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo" (1Co 9,19-23).

La primera conversión que hay que realizar es la del propio misionero. Esta problemática está fuera del horizonte de la Catequesis y del III Sínodo de Lima, pero no podrá estar ausente en Puebla.

Por muchas otras razones, la etapa que precede a los Concilios Provinciales III de Lima y México, es la más importante:

1. En los Sínodos diocesanos y Concilios provinciales, se trata de reflejar y organizar la evangelización entre los indios, reflexionar sobre la práctica pastoral de los misioneros y trazar normas que les orienten, tomar la defensa de la libertad del indio y denunciar el sistema colonial como hizo Las Casas y sus seguidores. Ahora bien, el Concilio de Trento tuvo una marca nitidamente dogmática, de reforma interna de la Iglesia, pero no de evangelización.

2. En estos Sínodos diocesanos y provinciales que preceden a la etapa de aplicación de Trento, los obispos discuten y deciden sobre realidades que conocen y dificultades muy concretas que enfrentan día a día en la práctica pastoral. En el Concilio de Trento, está bien recordar, no estuvo presente ningún obispo de las Indias, como se decía en aquella época, ni de Brasil. Los Obispos eran 17 al comienzo del Concilio en 1545 y 26 al término del mismo en 1562, sin contar el de Bahía²⁰. Los Obispos fueron llamados a aplicar en América Latina decretos y normas disciplinarios de cuya discusión no participaron y cuyo contenido fue propuesto como solución, no a los problemas de la evangelización del indígena, sino a los nacidos de la reforma protestante en Europa. Acentuar, pues, la importancia de Trento y de su aplicación a través del III Sínodo de Lima y de México es acentuar la triste realidad a que fue sometida innumeradas veces América Latina durante su historia; obligada a aplicar legislaciones forjadas para otras situaciones, a proclamar anatemas y vehicular teologías, frutos de otras realidades; a trazar pastorales que nacieron en otros contextos y como respuesta a otros problemas. La reforma protestante no era problema de las poblaciones indígenas de América Latina y el carácter pastoral de todos los

²⁰ Villegas J., O. C., p. 273.

Concilios provinciales y Sínodos diocesanos anteriores al III de Lima y México, contrastan fuertemente con el carácter doctrinal y no pastoral de Trento.

3. Los Concilios anteriores, como el I Concilio de Lima (1551) o el I y II de México (1555 y 1565) fueron escritos originalmente en castellano y no en latín. Las Constituciones del III de Lima y de México, destinadas a aplicar Trento a América Latina fueron escritas exclusivamente en latín. Las resoluciones de los Concilios anteriores tuvieron pronta divulgación; las Constituciones del III de Lima en 1582, fueron aprobadas por el Papa Sixto V en 1588 y promulgadas en 1591, esto es, nueve años después. Las Actas del III Concilio de México (1585), el "Trento mexicano", fueron aprobadas por el Papa Sixto V en 1589, por el Rey en 1591 y promulgados solo en 1622, es decir, 37 años después²¹.

La dificultad mayor para su publicación y aplicación residió en el hecho de que los Obispos trataron de reducir los privilegios de los religiosos. Como se ve, se desubica el énfasis de la evangelización, del tema profético de la libertad del indígena para pasar a cuestiones de economía interna de la Iglesia, en el campo sobre todo de la división del poder y de la repartición de los privilegios. El refuerzo de la autoridad episcopal, implícito en Trento, no tenía condiciones históricas para aplicarse en una América Latina donde la espina dorsal de la actividad misionera y pastoral de la Iglesia pasaba por las Ordenes religiosas por un lado y por el régimen del Patronato por otro. El Rey y las Ordenes religiosas eran las piezas claves del sistema.

5. El Episcopado y la libertad de los indios

Tomando finalmente como marco de referencia los Sínodos de los años 1580, no resaltamos lo suficiente la etapa más gloriosa del Episcopado Latinoamericano, llamada por un historiador "una gesta episcopal olvidada". Recordar esta gesta es tanto más importante cuanto ella se repite hoy en día en muchos puntos de América Latina, con los mismos rasgos de sufrimiento y luz que transpararon la historia de un grupo de Obispos latinoamericanos entre 1544-1568. Esta historia debería estar en el corazón y en la mente de cuantos se preparan para Puebla a fin de tratar del presente y del futuro de la evangelización en América Latina. Transcribo una bella página sobre este período:

"En nuestra América, deberían leerse hoy más que las obras de los 'Padres de la Iglesia' bizantina o latina (los ejemplares Basilio, Gregorio, Agustín...), las obras de Las Casas, los Sínodos de Juan del Valle, o las cartas de Valdivieso, Obispo de Nicaragua (1544-1550), los 'Padres de la Iglesia' latinoamericana.

En efecto, Bartolomé de las Casas fue invitado por Matroquín, Obispo de Guatemala (1533-1563), a evangelizar a los terribles indios de la "Tierra de la Guerra". Las Casas, que escribió su obra "De único modo" ("Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera", no por las armas del conquistador sino por el Evangelio profético, siendo así el primer defensor moderno explícito de la pastoral misionera), convirtió, con su trabajo pastoral a los indios de estas tierras que pasaron a llamarse desde entonces "Verapaz" ("Tierra de la verdadera paz)". En España, el rey, influenciado por Las Casas,

²¹ Dussel E., *Hipótesis...*, O.C., p. 60 y 63.

por teólogos de Salamanca y por la corriente indigenista que crecía, promulgó las llamadas "Nuevas Leyes" de 1542, leyes de libertad y protección del indio.

"La Corona apoyó la nueva ley con el nombramiento de un grupo heroico de Obispos, cuya lista merece ser copiada: Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapas (1544-1547), Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550), Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583), Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554), Juan del Valle, Obispo de Popayán (1548-1560), Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556), Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597), Bernardo de Albuquerque, de Oaxaca (1559-1578), Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562), Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580), Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570), Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583), Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590). Todos estos Obispos se lanzaron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, hasta la expulsión de sus diócesis, hasta la expatriación y la muerte, a causa de sus indios violentamente maltratados por los colonos"²².

De entre estos Obispos, se destacan dos figuras: Las Casas y Valdivieso.

Las Casas llega a su obispado de Chiapas en la cuaresma de 1545. "Recibido fríamente en la Ciudad Real de Chiapas, esperó el domingo de la Pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándose a sí mismo el perdón de ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa para el Obispo una "real esclavitud"). Los sacerdotes seculares en número de tres y los padres de la Merced no apoyaron a su Obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas. Los encomenderos y los colonos españoles retiraron sus limosnas para el convento, viéndose obligados los Dominicos a abandonar la ciudad y retirarse a las aldeas indígenas. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa Junta de Gracias a Dios de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó muchas medidas en defensa del indio. La posición de Las Casas llegó a irritar a tal punto a la autoridad española que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al Obispo en Guatemala. Este huyó hacia Chiapas donde permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año). Expulsado por su grey española se encaminó para México, a la Junta de Obispos para la protección de los indios. Al final, vencido por la clase de los propietarios de las tierras, Bartolomé marchó hacia España, sin volver jamás a su diócesis, a la que renunció en 1550"²³.

Antonio de Valdivieso llega a Nicaragua en enero de 1544 y ya escribe "encontré la tierra revuelta por causa de viejas pasiones". "Los indios son brutalmente maltratados y muertos. Los Contreras (el Gobernador), en nombre de su mujer e hijos, detentan más de la tercera parte de las principales poblaciones de estas provincias". El Obispo se deshace por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo la esperanza de algún mejoramiento, dada la actitud violenta del Gobernador: 'En el tratamiento de los indios daba (al comienzo) esperanza de algún remedio, pero ahora ya no la tengo más'. No solo luchaba en Nicaragua, sino que también informaba al Rey de las injusticias que se cometían y esto con grave riesgo de su vida; por eso decía el presidente de la Audiencia que 'se teme cada día que van a matar al Obispo de Nicaragua'. Por más que trabaje

²² Dussel E., *Historia...*, O. C., p. 96.

²³ *Ibidem* p. 97.

sin descanso, 'en lo que atañe a los indios éstos se encuentran cada día más oprimidos', lo que poco a poco fue creando tal clima en torno del Obispo que 'crearon todas las situaciones posibles para que me expulsasen como hicieron los de Chiapas con su pastor'.

Valdivieso visitaba toda su diócesis tratando de ver personalmente a cada uno "para conocer el rostro de sus ovejas", como decía. Afirma un cronista de la época: "Sucedió que predicando en favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratos que infligían a los indios... Se indignaron tanto contra él que le dieron a entender que a través de palabras y obras... Entre los soldados que habían venido descontentos del Perú hacia esta tierra, había un tal Juan Bermejo, hombre de mala intención. Este se mancomunó con los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y fue a casa del Obispo, a quien encontró acompañado de su compañero Fray Alonso y de un buen clérigo y, perdiendo el respeto por lo sagrado, le dió unas puñaladas"²⁴.

Valdivieso muere así el 26 de febrero de 1550, mártir de la lucha contra la violencia que se ejercía sobre los indios. Sucumbió a la misma violencia por haber comprendido con otros que la esclavitud, la violencia y explotación ejercida contra los indios por el sistema colonial no podía servir de base para la evangelización. La evangelización, para ellos, exigía antes que nada la libertad del indio para poder oír la palabra y convertirse. La palabra del evangelio no podía servir de pretexto para la esclavitud del indio, ni podía ignorar esta esclavitud impuesta en nombre de la cruz por los colonos y propietarios.

6. Evangelización y libertad de los indios en Brasil

En Brasil, no existió por parte de los Obispos, esta lucha por la libertad del indio. Eso fue empresa de los Padres de la Compañía de Jesús. La cautividad de los indios comenzó muy pronto. Ya en 1511, la nave Bretoa, que salió de Lisboa el 22 de febrero, volvió allí después de ocho meses, "llevando madera de Brasil y otros géneros, y más de treinta indios cautivos"²⁵.

Tomé de Souza, que llegó a Bahía con los primeros jesuitas el 29 de marzo de 1549, traía recomendaciones para que los indios fuesen bien tratados. En el mismo regimiento, se prohibió "saltear y hacer guerra a la gente por mar o por tierra... porque era costumbre (dice el Regimiento) saltear y robar a las gentes de paz de diversos modos, atrayéndoles engañosamente y vendiéndolos después hasta a sus propios enemigos, de donde resultaba que ellos se levantarán a hacer guerra a los cristianos, siendo esta la causa principal de los desórdenes que había habido"²⁶.

Nóbrega denuncia incesantemente la política seguida en la práctica contra el indio. El 5 de julio de 1559 escribe al Gobernador Tomé de Souza: "en toda la costa se tiene generalmente por grandes y pequeños que es gran servicio de Dios hacer a estas gentes que se coman, y se peleen unos con otros; y dicen

²⁴ Ibidem p. 98 y 99.

²⁵ Malheiro Perdião, *A escravidão no Brasil - Ensaio histórico, jurídico, social*, I y II Partes, Petrópolis, 1976, 3ª edic., p. 155.

²⁶ Ibidem, p. 165.

consistir en esto la seguridad de la tierra; y esto lo aprueban capitanes y prelados, eclesiásticos y seglares"²⁷.

A las leyes que conseguían arrancar los jesuítas de la Corte y de los Gobernadores Generales, se oponían ferozmente los colonos. Cuando consiguieron la Bula del Papæ Urbano VIII (de 22 de abril de 1639); "publicando en Brasil la de Paulo III (del 28 de mayo de 1537), declarando incurrir en excomuni3n los que cautivasen y vendiesen indios, el pueblo y la Cámara de Río de Janeiro se opusieron a la ejecuci3n de la Bula; y, no obstante la protecci3n del Gobernador Salvador Correa de S y Benavides a los jesuítas, 3stos fueron obligados a desistir de cualesquier derechos que les pudieran venir de la Bula, y a declarar que no se entrometeran en la Administraci3n de los indios..."²⁸.

No otra fue la reacci3n de la poblaci3n de Sao Paulo, aunque ahí el levantamiento contra los jesuítas fue más violento, "porque trajo su expuls3n, conforme al acuerdo del 13 de julio de 1640; y los paulistas mandaron a la Corre procuradores con una representaci3n contra los Padres, y con ellos Amador Bueno, enviado por la Cámara"²⁹.

Trece años despu3s (14 de mayo de 1653) pudieron volver los jesuítas a Sao Paulo, pero con la condici3n de ocuparse solamente de lo "espiritual" y de "no entrometerse en negocios de indios"³⁰, una de las mayores fuentes de renta de los "bandeirantes" que los cazaban hasta en las reducciones del Paraguay para venderlos como esclavos en las otras provincias.

La suerte de los jesuítas en el Maranhão no fue mejor: "En 1660 la Cámara do Pará propuso a la de Maranhão una alianza, para mejor garantizar los intereses de los respectivos pueblos contra los jesuítas en relaci3n a los indios. Y de tal forma creci3 la exasperaci3n contra los Padres que, en 1661, tuvo lugar una sublevaci3n por la que resultaron presos y remitidos a Lisboa varios de ellos y el padre Antonio Vieira; quedando otros presos en Belém"³¹.

No sin raz3n Vieira decía en sus sermones en Sao Luiz: "Ay, haciendas de Maranhão, que si estos mantos y estas capas se retorciesen, lanzarían sangre". Y tambi3n: "El Rey podrá mandar que los cautivos sean libres, pero que los libres sean cautivos, no llega a tanto su jurisdicci3n. Si tal propuesta llegase el Reino, las piedras de la calle se levantarían contra los hombres de Maranhão"³².

Por todos los lugares en donde los Misioneros y Obispos se levantaron en defensa de la libertad del indio o se levantaron en defensa de sus vidas y de sus tierras, fueron todos sistemáticamente expulsados, presos o muertos. Para que no se piense que en Brasil, apenas los jesuítas se ocuparon de la defensa de los indios, cabe recordar la actividad ejemplar de Martinho de Nantes, capuchino franc3s que predic3 por las selvas de San Francisco y que entr3 en violento conflicto con la familia de Avila de la c3lebre Casa da Torre de Sao Salvador, dueña de ganado y de muchas tierras a lo largo del río Sao Francisco³³.

²⁷ *Ibidem*, p. 167.

²⁸ *Ibidem*, p. 183.

²⁹ *Ibidem*, p. 184.

³⁰ *Ibidem*, p. 188.

³¹ *Ibidem*, p. 189.

³² Hoornaert, O. C., p. 84.

³³ Hoornaert, O. C., p. 115-117.

7. Los Jesuitas en la América Hispana

El modo como se propone en el Documento preparatorio de Puebla la visión histórica de la evangelización en América Latina, deja de lado la apreciación del segundo impulso misionero que siguió al estancamiento del ímpetu y ardor misioneros de franciscanos y dominicos en América española. El Patronato y las Ordenes religiosas mendicantes del siglo XVII ya no están preocupados con la misión cuanto por consolidar los derechos y privilegios adquiridos. El nuevo impulso misionero viene, en Hispanoamérica, del ardor de la Compañía de Jesús a quien ya se había confiado anteriormente en Brasil la mayor parte del trabajo misionero.

Son fundamentales para la comprensión de la misión en América Latina los nuevos métodos de evangelización y catequesis introducidos por los jesuitas. En primer lugar los aldeamientos: reunión de los indios en un local determinado para facilitar la catequesis y el establecimiento de costumbres cristianas. La aldea indígena cristiana es el mejor lugar para obtener la conversión de otras gentes y hacer perseverar en la fe a los ya bautizados.

El fracaso de las aldeas próximas a las villas o ciudades de los blancos, llevó a los jesuitas a internarse en las breñas para vivir en las propias aldeas indígenas, dejando los célebres "descimientos" en dirección a las aldeas situadas en el litoral. Cambian el litoral por la floresta interior, el lugar de los blancos por el lugar del indígena y finalmente substituyen la aldea por las reducciones, las más célebres de las cuales se situaron entre los guaraníes en Paraguay.

El tránsito de la pastoral de la visita, con la que el misionero pasa solo por las aldeas indígenas, predicando y bautizando, es substituído por la pastoral de la convivencia en la que el misionero pasa a morar en la aldea indígena, adoptando la lengua y muchas veces las costumbres indígenas. Esta pastoral fue duramente combatida tanto por el poder civil como por el eclesiástico, por los gobernadores y por los obispos, que veían en esto una amenaza al proyecto colonial y al establecimiento de una cristiandad controlada por el blanco y europeo en provecho no del indio, sino de la Metrópolis.

La existencia de esta empresa jesuítica y su significación no pueden estar ausentes de las discusiones sobre la evangelización de América Latina en la III Conferencia Episcopal de Puebla. Tanto más que los jesuitas se hicieron expulsar del Continente, en gran parte por esta opción suya en favor del indígena y que, hoy en día, los misioneros son sumariamente expulsados de nuestro país por la defensa y voz que levantan en favor del indio, de su sobrevivencia y de sus tierras. Y no solo los misioneros, sino también los Obispos, como Dom Pedro Casaldáliga, corren el riesgo de sufrir la misma violencia, por los mismos motivos. Es el carácter evangélico y libre de la misión lo que se encuentra en juego en una y otra situación.

En 1757 fueron expulsados de Brasil y del Maranhão alrededor de 700 jesuitas, los responsables de todo el trabajo misionero y de la evangelización de la época. De Hispanoamérica fueron obligados a partir dejando misiones, colegios y reducciones más de 2.200 padres jesuitas. Se puede decir que Brasil e Hispanoamérica todavía no se han rehecho de este duro golpe en su actividad misionera³⁴.

³⁴ Dussel E., *Historia...*, O. C., p. 71. Sobre los jesuitas en el Brasil y en el Maranhão, cfr. Hoornaert, O. C., p. 43-103.

8. La Iglesia y la esclavitud negra

Otro punto que Puebla no podría dejar de incluir en su revisión histórica, para, a partir de ahí, trazar los rumbos de la evangelización de América Latina para su presente y sobre todo para su futuro, es el de la evangelización de la masa de esclavos negros traídos a América.

A Brasil habrían venido unos 3.5 millones³⁵, enviándolos en los dos primeros siglos a los ingenios de azúcar del Nordeste; en el siglo XVIII a las minas de oro en Minas, Goiás y Mato Grosso y, en el siglo XX, a las plantaciones de café de Río de Janeiro, Zona de la Mata minera, Valle do Paraíba Fluminense y paulista, a las plantaciones de algodón del Maranhão y a las "Charqueadas" del Río Grande do Sul.

¿Cómo fue el proceso de la evangelización de esta inmensa masa humana, que superó ampliamente a todos los portugueses aquí llegados e incluso la gran inmigración europea de fines del siglo XIX y principios del siglo XX? El mayor contingente humano traído a Brasil no fueron ni los portugueses ni los inmigrantes europeos y japoneses, ni siquiera la suma de los dos, sino los negros del Golfo de Benin, del Daomé, del Congo, de Cabinda, de Angola y de Mozambique³⁶. Por consiguiente, no es una cuestión menor saber cómo se comportó la Iglesia históricamente con este grupo, cómo organizó su evangelización, qué posición asumió ante esta inmensa cuestión moral de la esclavitud, de su legitimidad o de su condenación ética y religiosa.

Podemos afirmar, después del largo y cuidadoso estudio de esta cuestión, que no hubo en Brasil un proyecto de evangelización de los esclavos y nada que se pareciera al esfuerzo de los jesuitas en la catequesis del indio. Ciento cincuenta años después que los esclavos primeros hubieran llegado a Brasil, todavía no existía ningún catecismo de las diferentes "naciones" aquí traídas a la fuerza cuando se contaban en decenas los catecismos en lengua tupi, guaraní, tapajós, manaos y cuantas naciones indígenas se habían contado por los misioneros.

El primer tanteo para dotar a los misioneros de este instrumento fundamental de la evangelización y catequesis, viene del P. Pedro Días (1622-1700), jesuita portugués, que trabajó en Salvador y escribió un "Arre da Língua de Angola oferecida a Virgem Senhora Nossa do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos", publicada en Lisboa en 1697³⁷. Fue regla general en las misiones del Maranhão, que no podrían dedicarse a este ministerio los que no fuesen en "lenguas", es decir, no dominasen el idioma de la tribu que había que misionar³⁸.

Muchos esclavos eran bautizados al llegar al primer puerto brasileño. Otros, según la prescripción de Dom João VI, preocupado con el ocultamiento del impuesto real sobre la carga humana que del Africa era llevada al Brasil, exigía que el impuesto sobre las "piezas" fuera recogido en el momento y que también el esclavo fuese bautizado en ese momento. Acto seguido el esclavo era marcado con hierro en bridas, señal de que había sido bautizado y se había recogido el impuesto.

³⁵ Bastide Roger, *As religioes africanas no Brasil*, Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de Civilizações, Sao Paulo 1971, Tomo I, pp. 50-53.

³⁶ Bergman Michel, *Nasce um povo*, Petrópolis 1977.

³⁷ Hoornaert, O. C., p. 123.

³⁸ Hoornaert, O. C., p. 117-118.

La premisa básica que llevó a los misioneros jesuítas a la larga lucha por la libertad del indio y por su liberación cuando era esclavo, era que su proyecto misionero fallaría por la base, si junto con la evangelización viviese el indio la esclavitud del blanco. La preocupación no carecía de fundamento, pues muchas veces el bautismo y la esclavitud venían juntos, como demuestra esta prescripción real al ser decretada por Dom João VI la vergonzosa "guerra aos bugres" en 1809:

"Al mismo comandante ordenaréis que cuando se vea obligado a declarar la guerra a los indios, que entonces proceda a hacer o dejar hacer prisioneros de guerra por las banderas que él mismo autorizará antes a entrar en los campos; pues sin este permiso ninguna bandera podrá entrar; bien entendido, que esta prisión o cautiverio solo durará 15 años, contados a partir del día en que fueren bautizados, y de este acto religioso, que se practicará en la primera feligresía por donde se pasare, se les dará un certificado, en el cual se declare esto mismo, exceptuando, sin embargo, los prisioneros, hombres y mujeres, menores de edad, pues en éstos, el cautiverio de 15 años se contará o principiará a correr, en los hombres de 14 años y en las mujeres de edad de 12 años; declarando también que el propietario del indio guardará siempre el certificado para mostrar el tiempo del cautiverio que debe sufrir, y quedará expuesto a declararse libre el indio, por si perdiere el certificado y no pudiera encontrar otro; bien entendido que los servicios del indio prisionero de guerra, de unos a otros propietarios, durará el espacio de tiempo que haya de durar su cautiverio, y mostrando el certificado que siempre le debe acompañar. Los prisioneros de guerra hechos por la tropa se distribuirán por los oficiales y soldados de la misma tropa, con excepción de los que fuere necesario dejar para mi real servicio... Que haciendo partir al comandante con la tropa de línea y artillería... en proporción a la expedición intentada, hagáis ir juntamente dos religiosos o sacerdotes de celo ejemplar y de luces, que estarán encargados no solo de catequizar, bautizar e instruir a los indios, sino también de vigilar que con ellos no se practique más violencia de la que fuere necesaria para repeler su natural rudeza o barbaridad" (C.R. de 1º de abril de 1809)³⁹.

Esta premisa de libertad, como condición previa para la evangelización, va a faltar a la Iglesia del Brasil y del resto de América Latina en su contacto con el esclavo negro. Con relación al indio se luchará con todas las fuerzas para apartarle de la convivencia con el colono, para evitar que sea esclavizado o "encomendado" en el caso de Hispanoamérica. En el caso del negro hará plena alianza con los que le opriman, confiando al Señor de los esclavos la tarea de "evangelizarles". La misma Iglesia se comprometerá con el sistema vigente, usando intensamente el brazo esclavo en las propiedades de las Ordenes religiosas, en los ingenios de jesuítas y carmelitas, en las haciendas y monasterios de los benedictinos, en los palacios episcopales y en las casas parroquiales.

Aun hombres de la estatura moral de Antonio Vieira, que se comprometieron totalmente con la libertad de los indios, no solo serán omisos sino que tratarán de "justificar" la esclavitud negra, como una necesidad de toda la empresa colonial. Vieira llegó a decir: "Sin Angola, no hay Brasil", esto es, sin esclavos negros, el Brasil colonial no es viable⁴⁰.

³⁹ Malheiro, O. C., p. 227-228.

⁴⁰ Hoornaert, O. C., p. 118.

Esta cuestión queda como el gran escándalo y el gran impasse de la evangelización de América Latina: que haya visto florecer todas las religiones africanas en el continente, sea el vodú de Haití, sean los cultos afros de Cuba, sea el condomblé en Bahía, la macumba en Río, la umbanda en Sao Paulo, el batuque en el Río Grande do Sul, los saravás en las ciudades del interior, y otros tantos nombres para expresar una realidad no resuelta⁴¹. Después de cuatrocientos años de represión la religión africana está ahí, viva, renaciente, en un inmenso interrogante a la conciencia cristiana. No existió el anuncio fraterno del Evangelio a los negros esclavos, pero sí la negación de su cultura, de su religión, de su derecho de seres humanos en el campo del trabajo y, con él, en todos los otros campos.

El Documento preparatorio de Puebla aborda en forma esquiva la cuestión en su punto 1.2: "La evangelización en el origen de América Latina", que transcribimos: "El primer momento crucial acaece en el siglo XVI, cuando el nuevo mundo americano se abría a la evangelización. En el encuentro constituyente del ser latinoamericano, en la dramática confluencia y mestizaje de hispano-lusitanos, indios y negros. En la dialéctica múltiple y contradictoria de evangelización y conquista, fraternidad y dominación, incluso esclavitud. Es la forja de la Nueva Cristiandad de Indias, primera figura matriz de A. L. Las formas de dominación pasan, la semilla filial y fraterna del Evangelio permanece" (n. 56).

En relación al esclavo negro no hubo "dialéctica múltiple y contradictoria de evangelización y conquista, fraternidad y dominación", sino falta total de evangelización y fraternidad, por causa de la dominación y explotación a que fueron sometidos implacablemente. La frase final, al decir que "las formas de dominación pasan, la semilla filial y fraterna del Evangelio permanece", expresa tal vez un punto o un deseo que no se insieren en la realidad. Lo que pasó fue que la semilla del evangelio no pudo medrar debido a la dominación que la acompañó. El Evangelio no nos autoriza a este optimismo ingenuo ante las formas de dominación, que renacen continuamente bajo formas cada día más refinadas y difíciles de superar. Las dominaciones no pasan por sí, sino que tenemos que hacerlas pasar a través de una lucha diaria que se apoya en la promesa de Jesús: "En el mundo tendréis que sufrir, pero tened coraje: yo he vencido al mundo" (Jn 16,33). O bien en su oración al Padre: "No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal" (Jn 17,15). El Evangelio tampoco nos autoriza a la ingenua creencia de que la semilla del Evangelio permanece, pues el Señor Jesús es el primero que nos advierte que esta semilla puede caer a la vera del camino y ser comida por las aves, caer en medio de las piedras, nacer y después fenecer, caer en medio de espinos y ser asfixiada (Mc 4,1-20). Hubo mucho orillaje, piedras y espinos en la trayectoria de las semillas del anuncio evangélico que fueron pocas y débiles, en el campo de las poblaciones negras esclavas. Podríamos aplicar a los esclavos el pasaje del Evangelio de Lucas al hablar de Lázaro: "deseaban hartarse de las migajas que caían de la mesa del rico, pero nadie se las daba" (Lc 16,21).

Podríamos aplicar la parábola evangélica a la historia de la evangelización en América Latina: las poblaciones negras esclavas y sus descendientes están

⁴¹ Respecto a las culturas y religiones negras en América, cfr. Roger Bastide, *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*, Sao Paulo 1974, y en *As religões africanas no Brasil*, Sao Paulo, 1971, 2 Tomos.

todavía esperando las migajas de la evangelización que no se les dieron. Aquí tenemos un problema esencial para los debates de Puebla, al menos en países como Brasil, Cuba, Colombia, Haití, Jamaica y las Antillas en general, habitadas por importantes contingentes de poblaciones africanas, traídas aquí, como esclavos, en el pasado.

Puebla no puede silenciar cuestión tan importante y que está levantando un impasse a la presencia de la Iglesia en el seno de los descendientes de poblaciones negras o mestizas. ¿Cómo establecer el diálogo e iniciar la evangelización de culturas y religiones a las que, en el sistema de monopolio religioso exclusivo en que se vivió en la colonia, negamos derechos de ciudadanía y de existencia?

Hay una deuda moral y sobre todo evangélica con relación a estas poblaciones, comenzando por el simple respeto por sus creencias y por sus cultos, a los que históricamente no hemos ofrecido sino desprecio y persecución.

No se puede aceptar, pues, la afirmación del Documento al decir que: "En esta primera época, hasta el siglo XVIII, se echan las bases de la formación de la cultura latinoamericana, de su *radical sustrato católico*" (n. 59), sin añadir que este sustrato católico se formó por la marginalización y no por la comunión fraterna, entre el mensaje evangélico y las culturas indígenas y africanas.

Esta es la cuestión central de la evangelización de América Latina en el pasado y que permanece la misma con relación a su presente y a su futuro.

9. Constitución Primera del Arzobispado de Bahía y Concilio Plenario Latino-Americano

Para concluir estas observaciones sobre la parte histórica del Documento de Puebla, queremos llamar la atención sobre la significación de las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía de 1707⁴² y del Concilio Plenario Latino-Americano realizado en Roma (1899)⁴³ (nn. 58 y 61-71).

Dijimos antes que ninguno de ellos tuvo un fuerte significado de evangelización y, en esto, no podían alinearse entre los momentos decisivos de la historia de la evangelización en América Latina.

Varias diferencias atañen a las dos legislaciones:

Al Sínodo de Bahía, aunque convocados los sufragáneos todos de la Sede de Bahía, compareció solo el Arzobispo, Dom Sebastião Monteiro da Vide. La Sede de Olinda se encontraba entonces vacante, la Sede de São Luiz de Maranhão no era sufragánea de Bahía sino de Lisboa, el obispo de Río de Janeiro no compareció por razones que ignoramos. En el Concilio Plenario de Roma de las 113 circunscripciones eclesiásticas existentes, comparecen 13 Arzobispos y 40 Obispos de 12 Repúblicas latinoamericanas: Colombia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, México, Costa Rica, Haití, Ecuador, Perú y Venezuela⁴⁴.

⁴² *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas por Dom Sebastião Monteiro da Vide (1707)*, Sao Paulo 1853, 2ª edición.

⁴³ *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati, Anno Domini MDCCCXCLX, Romae, Typis Vaticanis, MDCCC. Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae, Romae celebratum Anno Domini MDCCCXCLX, Romae, Typis Vaticanis, MDCCC.*

⁴⁴ Sobre el Concilio Plenario Latinoamericano, cfr. Esandi María Mercedes, *El Concilio Plenario de América Latina - Datos históricos de los Padres Conciliares (Roma 1889)*, Université Catholique de Louvain, Tesis de licencia en Ciencias Históricas, 1973 (mimeo).

Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, permanecen por casi doscientos años (1707-1900) la armadura jurídico-pastoral de la Iglesia en Brasil. Los decretos del Concilio Plenario, de hecho se aplicarán en Brasil, a través de la ordenación que fueron imprimiéndoles las sucesivas Conferencias Episcopales de las Provincias eclesiásticas del Brasil Meridional (1901, 1904; 1907, 1911) y que culminaron en la célebre "Pastoral Colectiva de los señores Arzobispos y Obispos de las Provincias Eclesiásticas de São Sebastião do Río de Janeiro, Marianna, São Paulo, Cuyabá y Porto Alegre, comunicando al clero y a los fieles el resultado de las Conferencias Episcopales realizadas en la ciudad de Nova Friburgo del 12 al 17 de enero de 1915", conocida más simplemente como "Pastoral Colectiva de 1915"⁴⁵. Los decretos, pues, del Concilio Plenario tuvieron plena vigencia en el país, apenas por 15 años, siendo incluidos y a veces reformulados por la Pastoral Colectiva de 1915. En 1917, con el nuevo Código Canónico muchos de los decretos del Concilio Plenario dejaron de tener vigor y finalmente con el Concilio Plenario Brasileño de 1939 se declara en las Normas Generales 2 & 1: "Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae, decretis huius Concilii plenarii contraria, in provinciis ecclesiasticis Brasiliae abrogata teneantur"⁴⁶.

Podemos afirmar que en Brasil tuvimos dos grandes legislaciones eclesiásticas, las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y la Pastoral Colectiva de 1915, ambas marcadas por una doble cualidad: su voluntad de mirar en primer lugar la realidad brasileña, procurando adaptar a ella otras legislaciones elaboradas lejos de sus problemas y la segunda, su voluntad de responder a los problemas de manera más pastoral que jurídica. Es sintomático que los obispos brasileños en 1950 se hayan decidido por una edición de la vieja Pastoral de 1915, a pesar de tener ya en sus manos los decretos del Concilio Plenario Brasileño, publicado diez años antes, justificando su decisión con las siguientes palabras: "Al presentar, pues, a nuestro amado Clero, Secular y Regular, este 'despertador y guía de la piedad sacerdotal', lo hacemos con la intención de promulgar un indispensable complemento de los Decretos del Concilio Plenario Brasileño, en forma más popular y accesible a todos los fieles"⁴⁷.

La Pastoral Colectiva se presenta como "indispensable complemento" al Concilio Plenario Brasileño, así como fue indispensable complemento al Concilio Plenario Latino-Americano. No es menos sintomático también que las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, redactadas casi en lenguaje catequético que se leen con placer y provecho todavía hoy, y la Pastoral Colectiva de 1915, hayan sido redactadas en portugués, mientras el Concilio Plenario Latino-Americano y el Concilio Plenario Brasileño, lo fueran en latín, careciendo,

⁴⁵ *Pastoral Colectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Provincias Eclesiásticas de Sao Sebastiao do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyaba e Porto Alegre, comunicando ao clero e aos fiéis, o resultado das Conferencias Episcopales realizadas na cidade de Nova Friburgo, de 12 a 17 de janeiro de 1915*, Río de Janeiro 1915.

⁴⁶ *Concilium Plenarium Brasiliense in Urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii, Anno Domini MDCCCXXXIX celebratum, Sebastiano S.R.E. Card. Leme da Silveira Cincta S. Sebastiani Fluminis Januarii Archiepiscopo Summi Pontificii Pii PP. XII legato a latere praeside*, Petrópolis 1940.

⁴⁷ *Constituciones eclesiásticas do Brasil*, Nova edicao da Pastoral de 1915, adaptada ao Codigo de Direito Canónico, ao Concilio Plenario Brasileiro e as recentes decisoes das Sagradas Congregacoes Romanas, Canoas, 1950, p. 7.

pues, del carácter "popular y accesible a todo los fieles", y al clero y a los obispos, añadiríamos. Del Concilio Plenario Latino-Americano, ni del Brasileño, existe, que sepamos, traducción en portugués. Del Concilio Plenario Latino-Americano hay una traducción española, redactada por uno de los Secretarios del Concilio, el obispo mexicano Mons. Montes de Oca y Obregón. Esta versión bilingüe fue editada en 1906 y declarada auténtica por carta apostólica de Pío X⁴⁸.

Lo que nos permite, pues, situar en una misma línea las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y el Concilio Plenario Latino-Americano en Roma, es que la primera tiene por base la constatación de que la legislación eclesiástica vigente en Portugal y en Europa es difícilmente aplicable a Brasil. Esta es la razón *explicita* dada por Dom Sebastião Monteiro da Vide para convocar el Sínodo de Bahía. La legislación eclesiástica europea no contemplaba los múltiples problemas que venían de la evangelización y de la misión entre los indios, el problema de su catequesis y de la recepción de los sacramentos. Tampoco contemplaba los problemas llegados de un orden colonial y de una estructura de trabajo basada toda ella sobre la esclavitud. El esclavo, de sí, no era libre y no tenía voluntad. ¿Cómo, pues, podía pedir o rehusar los sacramentos? ¿Cómo resolver los conflictos entre el poder patrio, fruto del derecho natural, y el poder de hecho, poder entero y total que tenía el Señor de esclavos sobre los hijos de sus esclavos? ¿Podía el Señor mandar bautizar un niño esclavo, ante el rechazo de sus padres? ¿Se podía casar de nuevo, en Brasil, un esclavo cuya mujer quedó en Africa? Al recibir éste el bautismo, ¿se le aplicaba el privilegio paulino, que permite al cónyuge cristiano separarse del cónyuge que permanecía fiel y contraer nuevas nupcias? Para todas éstas y otras muchas cuestiones, tratan de encontrar una respuesta las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía.

Tal vez ahí resida la longevidad de su vigencia en Brasil. Sólo los cambios profundos posteriores de la realidad brasileña, hicieron caduca la legislación sabia y adaptada a la realidad del país.

Lo contrario sucede con el Concilio Plenario Latino-Americano cuya tónica es una altiva ignorancia del pasado latinoamericano y de su rica legislación eclesiástica. El Concilio fue preparado en Roma, en gran parte, por Fray José Calazans y Lhevaneras, elevado al Cardenalato durante el Concilio (Cardenal Vive y Tuto), capuchino español y uno de los teólogos de consulta de León XIII, ayudado por el jesuita alemán Francisco Wernz y por el jesuita italiano Genaro Bucceroni⁴⁹. Ningún teólogo o canonista latino-americano, ni siquiera los que habían sido llevados por sus obispos, fue admitido a los trabajos del Concilio, quedando solamente los teólogos y canonistas colocados a disposición del Episcopado por la Curia Romana, en un total de ocho⁵⁰.

⁴⁸ Esandi, M. M., O. C., p. 30.

⁴⁹ Esandi, M. M., O. C., p. 12.

⁵⁰ En el discurso de apertura del Concilio Plenario, en el Colegio Pio Latino Americano, de Roma (29 de mayo de 1899), el Delegado del Papa León XIII, Cardenal Angelo di Pietro, Prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, propone a los Obispos latinoamericanos, consultores de la Curia Romana, corrigiendo que eran libres para elegir otros: "Suos etiam consultores, nempe theologos sacrarumque legum peritos, Concilium habere decet, et quos volueritis adscitis. Attamen ad commoditatem vestram mihi liceat aliquos praestantes viros, in re sive canonica, sive theologica prudentes,

Entre las centenas de citas de los Concilios de Trento y Vaticano I, además de las centenas sacadas del Magisterio Pontificio, sobre todo de Pío IX y de León XIII y que tapizan los decretos del Concilio Plenario, no hay siquiera una cita de los Concilios Provinciales Latino-Americanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, ni tampoco de los famosos Sínodos III de Lima y III de México que aplicaron el de Trento a América Latina. Ni una cita tampoco de las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía que por doscientos años rigieran a la Iglesia Brasileña. Hay solamente diez citas de los Concilios provinciales latino-americanos realizados en los últimos treinta años que precedieron al Concilio Plenario de 1899, a saber, 7 citas del Concilio Provincial de Nueva Granada (Colombia) en el año 1868; una del Concilio Provincial de Quito (Ecuador) en el año 1869, y dos del Concilio Provincial de Antequera (México) en 1893⁵¹.

No se puede negar al Concilio Plenario Latino Americano la importancia histórica de haber situado por primera vez, a la luz de una misma legislación, tanto a Hispanoamérica como a la América portuguesa. No se puede, sin embargo, ocultar que esta unidad se consiguió por la negación tanto de la tradición eclesiástica luso-brasileña, como de la tradición ibero-americana y por la imposición de un proceso que los historiadores contemporáneos, llegaron a calificar de "romanización" de las estructuras de la Iglesia, de la pastoral y de la teología latinoamericana.

No nos atrevemos a lanzar un juicio histórico sobre el pasado reciente que media entre Medellín y Puebla. Trajimos, sin embargo, a la luz momentos de nuestro pasado, que pueden inspirar a los que hoy buscan ser fieles al evangelio y al pueblo latinoamericano y a la larga tradición católica que orientó a nuestros mayores.

Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* nos recuerda que la predicación de Jesús también se hace con signos: "Entre todos hay un signo al que El da una importancia grande: los pequeños, los pobres son evangelizados..." (n. 12).

Puebla será el gran signo para los pueblos de América Latina si de esta Asamblea nace la conversión de la Iglesia de América Latina hacia los más pobres y sobre todo hacia las masas indígenas y mestizas, hacia la cultura y las religiones venidas de Africa.

⁵¹ Esandi M. M., O. C., p. 31.

vobis proponere, ut eos, si placet, inter vestros consultores adnumeretis", *Acta Concilii*, p. XLV.

En la primera Congregación General del día 29 de mayo, los padres conciliares eligen por aclamación los consultores propuestos por la Curia Romana: "Consultores autem Concilii per acclamationem designati fuerunt", *Acta Concilii*, p. LV.

En la Congregación siguiente, la 2ª General, los Obispos latinoamericanos prohíben la participación de los peritos latinoamericanos, teólogos y canonistas que habían llevado: "Non admitendos insuper dixerunt ad Congregationes Generales consultores singulorum episcoporum, cum ad rem sufficienter consultores totius Concilii in elenco officialium adscripti; salva tamen eorundem Episcoporum libertate proprios consultores in studiis et consiliis circa negotia Concilii adhibendi, sub lege tamen secreti", *Acta Concilii*, p. LVI.

Una Interpretación Cristiana de la Historia

Líneas teológico-pastorales del Documento de Consulta para Puebla

Maximino Arias Reyero, Pbro.

Profesor de Teología de la Universidad Católica de Chile

1. Introducción

La realidad se abre a nuestra comprensión a través de esquemas. La historia de la humanidad es la historia de la comprensión y de la recta relación entre realidad y sistemas, ser e interpretación. No se puede hacer caso omiso de sistemas de pensamiento para intentar acercarse a la pura realidad, sin abocarse a una esterilidad inconexa, mantenida subterfugiamente por un sistema tanto más peligroso cuanto menos consciente. A su vez, intentar mantener a la fuerza un sistema interpretativo de la historia, cuando ésta no llega a ser tocada en su centro o cuando no la logra alcanzar en su ser movable, es un vano intento y una lastimosa pérdida de energías.

Todo proyecto importante debe conjugar ordenadamente la constatación acertada de hechos reales con una justa interpretación. Esta no puede recoger en su síntesis sólo un aspecto de la realidad histórica, sino abarcar todos los existentes y reflejarlos según su importancia y jerarquía. Debe dar cuenta de lo que la realidad es y de cómo funciona, sin olvidar la comprensión de cómo ha llegado a ser lo que es y de cómo será más adelante, en el futuro. Todo verdadero proyecto lleva implicada una visión histórica.

Esta es la perspectiva que llena conscientemente el Documento de Consulta de la III Conferencia. Procura "desarrollar en forma sistemática" (14) los puntos más relevantes de la historia latinoamericana, ya sean éstos sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos, a nivel nacional, continental y mundial, investigando sus causas y tendencias (cf 18) "para ubicar la misión evangelizadora (de la Iglesia Católica) en su perspectiva histórica; en lo que ha sido, es y debe ser la presencia evangelizadora de la Iglesia" (15). Con esta constatación, no pretendemos "defender" el Documento de Reflexión, como si no se vieran los límites y vacíos que tiene, sino destacar cuál haya sido su más genial intuición.

Tanto como en el fiel retrato de los múltiples aspectos particulares, se trata de insistir en sus relaciones recíprocas y de comprenderlos dentro de una visión unitaria. El Documento de Reflexión y Consulta desea comprender la historia desde una perspectiva cristiana, o lo que es lo mismo, contiene una interpretación cristiana de la historia. Una vez que el ejercicio del pensar teológico ha alcanzado en América Latina una cierta madurez y amplitud, después de haberse dedicado con energía a ensayar líneas de acción concretas (cf 605-606), la Iglesia y la Teología en América Latina se ve urgida a esta nueva realización (cf 607). Conformarse con menos sería abandonarse a otras interpretaciones de la historia y desperdiciar los impulsos y esfuerzos de los últimos años.

El cristianismo no es, en primer lugar, una interpretación de la historia; pero también lo es. El cristianismo es inseparable de la relación Antiguo-Nuevo Testamento, y se ha formado y formulado, desde sus mismos orígenes, en términos históricos (pueblo, persona, mundo, juicio, etc.). De entre los pensamientos antiguos es el único que continúa vigente y mantiene el arco histórico en plena tensión: se pregunta y da razón del pasado y del futuro. El *hoy* del creyente cristiano está esencialmente determinado por la fe en la creación y en el Juicio Final. Los otros pensamientos que fueron significativos en el pasado se han ido desentendiendo o no dando adecuada interpretación al pasado o al futuro.

Es frente a sistemas modernos, que se han derivado del mismo cristianismo, ante quienes la Iglesia debe defender su verdad.

Pues bien, este Documento preparatorio de consulta da a conocer que la Teología católica en América Latina está en situación de ofrecer una interpretación cristiana de la historia que justifique hoy en día la razón de ser cristianos y la historia del cristianismo. Al mismo tiempo pretende hacer consciente y actuante la presencia de la Iglesia en la historia de los pueblos, e iluminar y configurar su futuro.

La "nueva" interpretación no se hace, en manera alguna, de espaldas a la auténtica tradición católica; pero tiene la renovada voluntad y el deseo firme de sacar del cansancio y apatía, como de la intranquilidad y desasosiego, a unas u otras líneas del pensar teológico, para situarlas con alegría y optimismo, con respeto y amplitud ante esas dimensiones inherentes a toda visión católica: presencia, universalidad y unidad.

Algo resalta inmediatamente en el Documento: además del tono respetuoso y positivo con que trata todas las cuestiones, el sentido evangelizador que mantiene. En él no se nota, a pesar de los graves y difíciles problemas que trata, un tinte temeroso o angustioso; todo él está lleno de un espíritu de gozosa evangelización, de anuncio alegre, de esperanza cristiana(27).

2. La "realidad" latinoamericana

a) *La situación global.* La situación global determinante latinoamericana se diferencia de la europea en cuanto que está constituida por una dimensión de más (cf 199-203; 243). Lo determinante en la situación europea es el conflicto llamado occidente-orienté. La realidad militar, la política y, sin duda alguna, la económica están determinadas por este conflicto. La ideología y la política dependen y se ordenan a solucionar las "tensiones" que se manifiestan a causa de la situación de hecho. La "distensión" es la palabra que refleja el quehacer del mundo occidental'. Los contrastes parecen ir disminuyendo, pero permanece la misma situación de fondo.

Además de este conflicto, cruza a Latinoamérica otro: el llamado Norte-Sur. Se trata de "tensiones" fundamentalmente económicas y culturales; se trata de la "dependencia", la "explotación" o el "subdesarrollo", así como la

¹ Cfr. Agostino Casaroli, "La Santa Sede entre tensiones y distensión", en *L'Osservatore Romano*, (Edición semanal en lengua española), X (15/484): 5-7 y 8, 9 de abril de 1978; Idem, "La Santa Sede y los problemas de la Europa contemporánea", en *L'Osservatore Romano*, X (20/489): 9-10, la de mayo de 1978.

introducción de formas culturales de otras latitudes que no son conocidas en Europa.

Parece que ambos "conflictos" dicen una relación inversa, es decir, que la solución de uno, no atenúa las tensiones del otro. El ejemplo clásico: mayor "justicia social" en Europa significa mayor dependencia y pobreza en otros países. Lo cierto es que, aunque esta relación no se produjera tan automáticamente, aquel Continente está en otra situación.

Sin embargo, lo más relevante no son los "conflictos", sino el futuro que se está inaugurando. Por sobre las tensiones existentes hay una voluntad de los pueblos, cada día más clara y palpable de ser ellos mismos. Esto es lo que significa la emergencia del Tercer Mundo, es decir la *constitución* de naciones con autonomía propia y con sentido propio.

b) *La situación económica.* Se ha aprendido a interpretar la situación económica, la pobreza y el subdesarrollo a base de esquemas ofrecidos por Oriente y Occidente, por la imposición del Norte o por la rebeldía del Sur. Frente a la situación europea se dan sobre todo las siguientes diferencias:

—Las brechas entre diversas clases sociales dentro de las mismas naciones latinoamericanas es inmensamente mayor que en Europa, y continúa en aumento. También aumenta la diferencia entre los países latinoamericanos y los desarrollados.

—Las políticas de Occidente y Oriente, estando orientadas por esquemas de abundancia, necesariamente oprimen a otros países. El esquema de desarrollo debería ser cambiado, si se quiere hacer justicia a otros pueblos: el esquema final es el de la escasez de recursos y a la medida en el consumo.

Es decir, que comienza a aparecer una nueva medida de la riqueza o pobreza que no está determinada por las relaciones entre países, sino en referencia a un dato absoluto: los medios existentes deben ser medidos; la austeridad es la nueva medida.

c) *Las formas de gobierno.* En América Latina están determinadas no sólo por el primero y segundo conflictos, sino por la situación propia que están teniendo estos países: Los "utopismos" existentes e incluso los gobiernos constituidos tienen necesidad de recurrir a otros esquemas que los europeos para comprender su acción: son más nacionalistas (por darse en naciones que necesitan mantener la unidad), liberacionistas (con tensiones hacia afuera), tercermundistas. Deben afirmarse frente a Oriente y a Occidente.

d) *Sistemas de pensamiento filosófico-social.* Los sistemas filosófico-sociales dependientes de un capitalismo liberal se desarrollan sobre concepción *individualista*; los dependientes del socialismo materialista, sobre una *colectivista*. Estas dos concepciones aglutinan a su alrededor diversas líneas de pensamiento y filosofías.

La superación de estos dos sistemas o filosofías se están intentando en el primer y segundo mundo; pero los nuevos intentos no tienen peso social significativo. Los intentos humanistas terminan en la apatía, duda o desgana; los cristianos, lanzados ahora a la creación de un nuevo sujeto y a superar la anunciada desintegración del hombre, no consiguen tener gran importancia. Sin embargo se adivina y se desea la caducidad de ambos sistemas, que no dan respuestas acertadas. Quizás la razón de esta superación sea —como J. B.

Metz apunta²— porque tanto el individualismo liberal como el colectivismo socialista trabajan con un mismo e idéntico esquema evolutivo. Por esto mismo ambas opciones dejan en silencio una parte importante del hombre y de la historia.

En América Latina se ofrecen cada vez más insistentemente alternativas que, aunque no siempre terminan bien ni frecuentemente comienzan con la realidad, son más "reales" y menos "académicas" que las ofrecidas en Europa: se trata de caminar por una vía de reformas, apoyándose en la ayuda externa; o de una vía revolucionaria que se basa en la teoría de la dependencia. Si en la primera se intenta superar las dificultades, avanzando paulatinamente en varios frentes (culturales, participación, desarrollo, etc.), con la segunda se pretende que tuviera lugar una alianza de las clases sociales más significativas contra la dependencia externa. La teoría y la acción se complicó en demasía al descubrir y oponer las clases existentes dentro de una misma nación, con la aplicación del análisis marxista³.

En los últimos tiempos aparece otra tendencia: se desea consolidar primeramente la situación interna de la nación, mediante acciones con amplia base popular, y recabar, al mismo tiempo, la ayuda internacional, mediante acciones igualmente populares. La construcción del futuro estaría mediatizada por una democratización y socialización interna, reclamada por el pueblo mayoritariamente, y por una acción internacional que apoye este proceso y evite las injusticias.

e) *Las líneas teológicas.* Las teologías que se hacen en América Latina, como las que se hacen en Europa, están "situadas". La situación cuando la teología es verdaderamente teología, no afecta tan esencialmente como para que no sea aplicable a todo otro lugar; pero incluso así se diferencian las teologías por sus talentos propios, por sus métodos, etc. Para aclarar el panorama teológico creo que es conveniente distinguir tres líneas fundamentales.

—Las teologías que se hacen con un signo "liberal", "individualista" no creo que están superadas. Se trata de una reacción frente a la forma cerrada y escolástica de hacer teología, que ha sido fuertemente influenciada por el fenómeno de la secularización y por la teología y exégesis protestante. Sus rasgos característicos: separación de fe y religión, crítica a la institución eclesial o escolar, racionalizar la fe para que acompañe al progreso social, democratización y suavización de los dogmas, desaparición del simbolismo religioso, etc.

Por una extraña coincidencia ciertas teologías revolucionarias comparten las mismas notas, aunque se orienten hacia otros derroteros políticos.

—Tampoco se puede dar por superada esa forma de hacer teología de grandes grupos de influencia que les parece ser fieles a la tradición católica porque no enjuician directamente la realidad social, económica y política. Se pretende hacer así una teología cerrada sobre sí misma, idéntica a sí misma por la repetición y reproducción de los temas.

—Una tercera orientación comparten, a mi manera de ver, y aunque pueda parecer extraño, las teologías eclesiales renovadas con las teologías

² J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz: Gruenewald 1977, 6s.

³ J. Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique Latine. L'ideologie de la Sécurité Nationale*, París: Delarge, 1977, 76s.

políticas o de la liberación, más lúcidas y equilibradas. Por diferentes caminos, desde luego, ambas teologías mantienen la importancia de la dimensión específicamente cristiana y la incidencia de la fe en la sociedad. Las diferencias entre ellas son todavía claras: mientras una se apoya, para redescubrir la especificidad cristiana en la Doctrina Dogmática de la Iglesia y para redescubrir la incidencia política de la fe en una renovada Doctrina Social de la Iglesia, la otra, queriendo gozar más independencia respecto a la Iglesia, se construye críticamente frente a ella y utiliza análisis sociales más modernos o realiza acciones socio-políticas. El peligro en que puede caer aquella es el de una efectividad e irrelevancia; el de ésta es el de una reinterpretación poco afortunada del cristianismo.

Pues bien, creo que en la actualidad se está viendo superar estas tres líneas teológicas en una nueva forma teológica. Ello es posible porque existe ya hoy en día una real asimilación de los motivos y formas más auténticas de la teología de la liberación; una renovación de la Doctrina Social de la Iglesia y, por sobre estos dos aspectos, porque se ha asumido una dimensión histórica y popular en la teología que no existía anteriormente.

Es decir, que, por una parte, está iniciándose el ocaso de las teologías de signo "individualista-secularista". Estas estaban determinadas por la "privacidad", la pérdida de la tradición, la pérdida de la autoridad y universalidad efectiva⁴, y lo que es también sumamente importante, por la pérdida del símbolo o signo religioso, comunitario. A este mismo ocaso están llegando también ciertas teologías "colectivistas", aunque tomaran otro camino que las primeras. En éstas, la pérdida de la universalidad ocurre, por falta de especificidad; la de la tradición, por que para su construcción se basan sobre un esquema atemporal (evolutivo) de pensamiento; la de la autoridad, por la introducción en la teología de un concepto de democracia de signo político. A la pérdida de signo religioso se llegaba por la sustitución de lo religioso por lo político.

Por otra parte, aquella forma de concebir la teología encerrada en sí misma y sin capacidad para dar respuesta a la novedad que presenta la historia y a los sufrimientos y deseos de los pueblos estaban y están abocadas a la extinción. Y porque están temiendo su eclipse total se apoyan en fuerzas políticas regresivas para mantenerse.

Pues bien, la superación de estas tres realizaciones se intentaba hasta ahora en Europa bien por una teología de signo eclesial y en cuanto que se es consciente de que la Iglesia no se agota en la Teología, sino que es el lugar donde crece; bien por una teología política que cada vez está más cerca de la teología tradicional, aunque se diga crítica y tenga una nomenclatura novedosa. La traducción latinoamericana de esta doble corriente se da en una teología de dimensiones eclesiales-pastorales o por unas teologías de la liberación que pretende hacer presente la dimensión cristiana en la situación político-social, mediante la acción de grupos de cristianos comprometidos.

Pero una nueva orientación surge, que va a ser capaz de aunar los intereses de esta doble corriente sin caer en sus unilateralidades: se trata de una *teología de dimensión histórica y popular* que, al mismo tiempo que descubre

⁴ Cfr. J. B. Metz, Op. Cit., 29-40.

la dimensión cristiana de la historia, y por lo tanto también de la política, descubre la dimensión eclesial y popular del cristianismo.

El Documento preparatorio de la III Conferencia asume los objetivos propuestos por una teología de la liberación (que tenga el signo de Medellín), pero también toda la tradición eclesial teológica y pastoral latinoamericana. Por eso mismo puede descubrirse a sí misma en el pueblo y en la historia de los pueblos del Continente Latinoamericano. A continuación indicaremos cuáles son sus líneas más fundamentales:

3. Interpretación cristiana de la historia

a) *La dimensión social de una lectura cristiana de la historia.* El Documento preparatorio de Puebla se sitúa conscientemente en una perspectiva histórica del continente latinoamericano, pero expresa que en su lectura de la historia depende de los impulsos del Vaticano II, de la *Octogesima Adveniens* y de la *Evangelii Nuntiandi* (231-214). Estos actos del Magisterio significan en sí mismos un progreso. El Vaticano II significó la definitiva superación de una teología cerrada sobre sí misma y la consolidación de una mirada universal y "aggiornamentada". Ciertamente que en una primera época fue controlado por las teologías de la secularización. La *Octogesima Adveniens* viene a dar respuesta a inquietudes sociales y a orientar a las teologías que tienen estos problemas como más metidos en la carne. Los impulsos emanados de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* desean aclarar la verdadera misión de la Iglesia y situarla en el amplio marco de la cultura y las culturas.

América recibió muy fuertemente el impacto del Concilio Vaticano II y lo intentó aplicar a su propia realidad: esto fue Medellín. Dadas las características especiales que tiene América Latina (injusticia y religiosidad profunda) Medellín, en 1968, evitó, en gran parte, la influencia secularizadora con que en Europa leían los Documentos del Vaticano. Fue el inicio de una interpretación que quiere ver la fe presente en las realidades socio-políticas. Esto significó un innegable avance sobre Europa, donde sólo posteriormente comenzará a verse la dimensión política con la teología política que influirá en el post-Medellín.

El impulso que la Iglesia latinoamericana recibe en Medellín quiere ser puesto en práctica. Aquí surgen movimientos e interpretaciones que continuamente se intentan encauzar y orientar con observaciones y realizaciones de la Iglesia jerárquica. La *Octogesima Adveniens* llega en ayuda de esta tarea: redescubre los límites y ambigüedades del capitalismo liberalista y los peligros y errores de las doctrinas colectivistas-marxistas. Ahora parece haber llegado la ocasión de proponer una Doctrina Social Cristiana de nuevo cuño. Esta fue la tarea de la Iglesia en los últimos años. Pero un nuevo Documento viene en ayuda de la puesta en práctica de Medellín y que en América Latina va a tener una resonancia extraordinaria no sólo por la importancia que tiene en sí la *Evangelii Nuntiandi*, sino porque parece apoyar y continuar un camino que se iba abriendo en aquella Iglesia: el descubrimiento de la misión propia de la Iglesia, la Evangelización; la importancia de la historia evangelizadora; la dimensión popular de la evangelización y, sobre todo, la importancia de las culturas y de la cultura. Con todo ello se da el marco definitivo desde el cual se puede abarcar todo conjuntamente: la presencia del cristianismo en el mun-

do, la lucha por la justicia, la realización de un orden nuevo, la construcción de una nueva civilización.

La dimensión histórica del Documento de reflexión teológico pastoral es constatable a primera vista y un gran acierto que merece felicitaciones⁵. El marco en que se mueve es el de la historia concreta, el del proceso histórico de la cultura latinoamericana (30; 342). Por eso mismo, aunque se detenga con mayor minuciosidad en un presente, que parece abarcar sobre todo los últimos diez años (desde Medellín hasta Puebla) recuerda los orígenes y adelanta el futuro que se aproxima. Pero el Documento no desea ser solamente una exposición histórica sino una "evaluación del proceso histórico y de la presencia y de la acción de la Iglesia en él" (324).

La presencia del Evangelio y de la Iglesia están marcando y determinando el nacimiento de los pueblos de América Latina. Una nueva cultura surge en la que la Evangelización está enraizada. Este nacimiento tiene luces y sombras; pero, a pesar de la sombra, la semilla evangélica permanece (56). Esta semilla aculturizada no se extingue cuando cambian las circunstancias históricas.

En el segundo nacimiento de los países latinoamericanos, en la Independencia y su postrer consolidación, está presente la Iglesia en una nueva dimensión: Roma se constituye el nuevo centro de referencia dando apoyo a los países independientes con la consolidación de sus Iglesias. Pero a partir de este tiempo se producirá una doble división: la política, con la separación del Estado de la Iglesia, y la cultural, introducida por los grupos ilustrados que se separan del pueblo. A esta doble división, al paso de los años, se añade la que surge sensiblemente y a causa de los cambios debidos a la industrialización de obreros, trabajadores y clases burguesas (capital e incluso clases medias). Aquí se comienza a dar inicialmente, aunque sin gran agarre, la interpretación materialista de la historia. La actual situación de América Latina está determinada tanto por la primera (de signo racionalista y a-religioso) como por la posterior (de signo materialista y antirreligioso) Ilustración. En la época que vivimos, cuando se hacen progresos enormes y cambios significativos, la presencia de la Iglesia y su acción parece tener estos dialogantes: Estado, liberalismo, socialismo, el pueblo. Liberalismo y marxismo parecen atraer importantes contingentes de creyentes hacia ellos; y el intento de asimilación realizado por los cristianos conduce no raramente a su absorción. Por ello se necesita evaluar de nuevo el modo de ser y de obrar de la Iglesia, para lograr que sea eficaz en el mantenimiento de su identidad.

Ahora bien, el futuro se está anunciando, y una Iglesia que quiera estar situada históricamente debe intuir y gestar este futuro. La nueva civilización que se anuncia será técnica e industrial en lo económico, urbana en lo social, democrática y participativa en lo político, solidaria en lo continental. ¿Cómo ha de estar presente el cristianismo y la Iglesia en esta nueva civilización, en esta nueva constitución de los Pueblos de América Latina? Desde luego que se puede afirmar que no estará en el futuro si no está preparando el paso hacia él, si no se hace presente en el paso del presente al futuro. Pero al no hacerlo, ¿no estaría negando su continuidad histórica? ¿no negaría así su identidad? ¿Cómo, pues, estar presente en el proceso al futuro y en el futuro?

⁵ Cfr. A. Gaete, "La tarea de Puebla: evangelizar un continente y una cultura", en *Mensaje*, 27 (267) 119-125, marzo-abril 1978.

La lectura histórica que el Documento realiza no es como la que estamos acostumbrados a leer. Se hace desde los pueblos (y desde el Pueblo). Por eso mismo se hace teniendo en cuenta la cultura popular latinoamericana, esta cultura que mantiene una conciencia totalizadora y orgánica, que no disocia lo divino de lo humano, lo trascendente de su activa immanencia en el mundo (370-371). También quiere ser una lectura práctica y activa.

Estamos acostumbrados a leer las historias que han sido escritas por una clase cultivada, ilustrada; ahora se debe realizar teniendo más en cuenta la dimensión del pueblo. Esto implica un esfuerzo. Las características más resalantes de los pueblos latinoamericanos son su unidad, su pobreza y su sentido religioso. La unidad es una nota esencial para constituirse como pueblo, el número de los pobres es lo diferenciativo frente a otros continentes, la religiosidad lo constante. Una lectura histórica no puede dejar de ver estos tres aspectos y por lo tanto ha de ser hecha desde esta perspectiva unitaria, pobre y religiosa. El pueblo, que es uno y pobre, sabe lo que necesita. Por esto mismo condena, a su manera, las diferencias injustas, las divisiones que atentan contra la unidad, las intromisiones extranjeras, los gastos superfluos y las ideologías antirreligiosas. Supuesto que esté rectamente informado y orientado en sus juicios por una fe cristiana auténtica, una fe cristiana que tenga al pueblo como centro de su tarea, encontrará además caminos concretos de acción para alcanzar sus justos deseos y para evitar la infidelidad a su pasada historia. Cuando existe un desajuste entre fe cristiana y sentido del pueblo es cuando el pueblo corre el peligro de perder su identidad, su ser. Es cuando se corre el peligro de que el futuro sea un añadido inconexo.

Por lo mismo la Iglesia latinoamericana debe estar presente en el paso que los pueblos latinoamericanos están dando hacia su futuro. La Iglesia debe aportar lo suyo en este éxodo, en este tránsito. Pues si el presente está bajo el signo de pobreza y deficiencias se anuncian las nuevas condiciones para una nueva sociedad. Si el presente de América Latina está marcado por un crecimiento demográfico significativo, por el término de la civilización de signo agrario, por la injusta repartición de medios, trabajos, responsabilidades y poderes, por la influencia extranjera y por otras profundas irregularidades [venalidad, corrupción, inmoralidad (196)] la sociedad del futuro deberá superar estas deficiencias mediante una mejor distribución y participación en todo orden, es decir, con una industrialización y tecnificación controlada, una urbanización racional, una democratización que haga a todos los hombres realmente partícipes de la suerte de su nación y con una activa y digna presencia en el concierto de las naciones.

Aquí aparece la dimensión socio-política de la Iglesia y del cristianismo; dimensión social que arranca desde el centro de su Doctrina, "enraizada en lo más profundo de la revelación del misterio de Dios y del hombre" (747). En la situación actual la doctrina social de la Iglesia ve tres metas a alcanzar: la comunidad de bienes, la participación en la vida política sin discriminaciones y la calidad de vida. En dos palabras: comunión y participación.

b) La dimensión teológica de la lectura cristiana de la historia. La Evangelización que realiza la Iglesia no se agota en la Doctrina Social. Al contrario, la Doctrina Social es un producto de varios factores, entre los que el más fundamental es la experiencia de la fe en Jesucristo, la revelación divina. Esta es la dimensión teológica de la historia. Esta dimensión no puede ser sino Trinitaria

y ha sido presentada alrededor del símbolo de la fe. La fe en Dios Trino, que en su economía está presente en la historia, forma el núcleo, el corazón sobre el que se estructura la fe y la evangelización cristianas. Pero es necesario hacer un esfuerzo para comprender la Trinidad católicamente: el Padre no es el Dios lejano o pasivo que sufre los avatares de la historia: es el que la conduce señorialmente; el Hijo es la causa eficiente de la salvación y transformación de la historia; el Espíritu Santo actúa y vivifica la Iglesia.

1) El primer grupo de reflexiones se mueve alrededor de la afirmación categórica de que Dios interviene en nuestra historia. No se afirma solamente que la historia se hace por el hombre ante Dios o en la presencia de Dios. Se dice más: Dios está activo y sobrenaturalmente presente en nuestra historia; el mundo no es impermeable a la acción divina; Dios ilumina la razón del hombre y dinamiza su voluntad, también en nuestro hoy. En esta afirmación está implícita tanto la fe en la creación, como sobre todo en la providencia, como en el juicio. Lo que en los últimos años se ha dicho sobre los "signos de los tiempos" no es sino el aspecto objetivo de la Providencia Divina. El hombre dará cuenta a Dios de su acción en esta historia y recibirá premio o castigo. El último fin del hombre es "ver al Señor y ser reconocido por El", es el reposo final de la inteligencia y del corazón en la Verdad y el Bien" (463; 472). Pero el fin del hombre puede ser de perdición.

Las consecuencias que se siguen a esta confesión de fe son evidentes: una interpretación de la historia humana en la que no aparezca Dios, no ya como fin trascendente, sino como un factor vivo y actuante, no puede responder a las necesidades de los pueblos de América Latina. Todo secularismo, todo vivir como si Dios no existiera, toda reducción antropológica se mostrará tarde o temprano como insuficiente. Lo positivo que ha aportado un pensamiento científico racional es mucho. Lo que ha aportado la teología de la secularización se podría resumir en la palabra "desacralización". Pero falta a ambos pensamientos aportar la mejor parte: este mundo, esta historia está al servicio del hombre, de todo hombre y dice necesariamente una referencia a Dios; el mundo es un símbolo y figura que manifiesta la presencia de Dios en él. De aquí que es posible la dimensión religioso-simbólica de la Religiosidad Popular que anima los pueblos latinoamericanos.

2) La "forma" de la historia ha sido dada eficaz y eficientemente en Jesucristo. En El aparece la plena revelación y la última trasposición de la humanidad: superación de la muerte, recepción del perdón, la novedad del amor. Esta revelación se da en sus mismas acciones y palabras humanas. Destaca su entrega al pueblo de Israel y con la pretensión de salvar a todo el pueblo. Se recalca que la humanidad recibe todo esto mediante la inserción en el único, histórico y eterno acto de Jesucristo. No es Jesús un maestro o un modelo; es la causa eficiente y formal de la transformación de la historia, que de por sí no tendría fuerzas para alcanzar lo que se le ofrece. Por eso se insiste en la Persona de Jesucristo, en la presencia de la Segunda Persona de la Trinidad y no se desea reducir el cristianismo a un mensaje o enseñanza, como no se desea verlo reducido a una dimensión limitada de la existencia. Dedicarse a hacer una cristología conflictiva, además de no ser real ni de acuerdo con la fe, es atentar tanto contra la unidad de la Iglesia como contra la unidad de los Pueblos latinoamericanos.

3) Lo que en Jesucristo se ha realizado está presente en la historia por intermedio del Espíritu Santo. En la Iglesia, fundada por Jesucristo se manifiesta la presencia dinámica del Espíritu Santo. Pero esta presencia se encuentra en la "forma" del *pueblo*. Como tal tiene unas notas propias: santidad, unidad, jerarquía, universalidad, es peregrino y celebrante. Teniendo esto en cuenta el cristiano y el teólogo deben tener, tanto frente a la misma Iglesia como hacia fuera de ella, unos ciertos criterios: vivir y actuar como perteneciente a este pueblo.

Este Pueblo de Dios, que tiene un ser trascendente a la historia (por cuanto su dinamismo interno es el Espíritu Santo) e inmanente (por cuanto es perceptible y organizado socialmente), se hace presente en el concierto de las Naciones seculares a través de múltiples actos para transformar desde dentro toda la humanidad. La Evangelización tiende a la transformación de los pueblos. Para ello tendrá que orientarse a la cultura y hacer de ella una cultura cristiana, en el sentido de que ha de quedar determinada por valores específicamente cristianos y evangélicos. La Evangelización se orienta a toda cultura; pero de una manera especial tiene en cuenta a los pobres.

Las consecuencias prácticas de esta teología de la historia se advierten en la última parte del Documento de reflexión. Pero ha de tenerse algo muy importante en cuenta: cada campo pastoral goza de su independencia; la teología, sea cual sea, no puede ser tan determinativa de la Iglesia y de su acción como para determinar todo su ser y acción. Aquí surge una divergencia muy rica y sugerente: toda teología tiene un límite.

Teologías Subyacentes en los Aportes a Puebla

Javier Lozano Barragán, Pbro.

Director del Instituto del CELAM, Medellín.

Puebla, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sobre Evangelización en el presente y el futuro de América Latina, ha suscitado una gran conmoción en el pueblo de Dios. Ha habido un sin-número de aportes y reflexiones en torno a la preparación de la conferencia. Una visión englobante de este cúmulo de aportaciones nos permitirá aprovechar más eficazmente lo producido; y una óptica fructuosa para mirar de conjunto es una reflexión sobre las teologías subyacentes.

La presente reflexión desea ser una pequeña ayuda para encontrarlas.

Para facilitar el estudio elijo 11 puntos que parece sean muy importantes dentro del conjunto de aportes hasta ahora hechos. A la vez, esbozo dos corrientes de pensamiento que interpretan teológicamente dichos puntos.

Estas corrientes a veces se encuentran muy definidas en los documentos producidos, a veces, en una especie de mezcla; hay aportes que participan de una corriente en algunos puntos y de otra en otros. Ambas corrientes son interpretaciones teológicas activas que se fincan en el compromiso liberativo. No se trata de que una sea progresivista y otra conservadora, o bien, de una liberadora y otra reaccionaria y legitimante del Statu quo. Son corrientes que desean ser evangelizadoras hoy. Puede ser sin embargo, que a veces aparezcan como polarizantes. No les ponemos nombre para no prejuiciar. Una corriente simplemente la especificaremos bajo la letra A, y otra bajo la letra B.

Los puntos sobre los que ensayamos esta clasificación o tipología de pensamiento teológico son los siguientes: Historia de la Iglesia, La Cultura, Religiosidad Popular, Análisis de la realidad, Ideologías, Ortodoxia y Ortopraxis, La Providencia, Cristo, La Iglesia, El Pueblo de Dios, Los Pobres.

La presentación es un mero esbozo sintético. No es un desarrollo amplio.

Es en paralelismo para poder comparar mejor las corrientes de pensamiento.

Como en toda tipología, el encasillar puede atentar contra el pensamiento fluido y espontáneo de los autores; sin embargo, fijando cauces se pueden entender mejor sus aportes. Perdónense pues, las posibles tergiversaciones.

No se da un juicio valorativo de cada corriente. El juicio podría ser doble y quedaría a cargo del lector; sería por ejemplo 1) ¿Es cierto que estas corrientes se encuentran como teologías subyacentes en los aportes a Puebla? 2) ¿Cuál de las dos es aceptable? O bien: ¿qué elementos se aceptan de esta o de la otra corriente? ¿Cuáles se rechazan y por qué? ¿Qué nuevos horizontes abren a la comprensión del futuro de la Evangelización en América Latina?

1. Historia de la Iglesia

A) La historia de la Iglesia en América Latina se ha escrito desde la perspectiva de los opresores. La evangelización se situó en esa óptica. América Latina no ha sido evangelizada hasta ahora, salvo en pequeñas proporciones; por lo tanto, para evangelizar hay que hacer una opción radical hacia una nueva sociedad. Puebla debe pensar en una evangelización del todo nueva. La historia de la Iglesia escrita desde los eventos episcopales es muy inadecuada, porque no reporta la acción de los pobres del continente.

B) La Iglesia ha evangelizado durante 400 años a América Latina. En esta evangelización ha habido imperfecciones. La Iglesia se ha opuesto desde el principio de la evangelización a toda clase de opresiones. Aunque haya habido deficiencias al respecto. Escribir la historia de la Iglesia desde los eventos episcopales, no se contraponen contradictoriamente a la historia de la Iglesia escrita desde el pobre porque los obispos han sabido ser en general la expresión de su pueblo. Hablar de evangelización hoy es continuar los valores de las líneas evangelizativas de antaño; no repetir los errores cometidos, y aprovecharse de las lecciones recibidas acerca de la adecuación del mensaje a épocas anteriores para así encarnarlo en el presente y ver líneas virtuales que se proyectan al futuro.

2. La Cultura

A) Hablar en América Latina de una cultura cristiana es absurdo: porque por una parte, no existe una cultura, sino una pluralidad de subculturas de opresión, tributarias de la cultura dominante técnica e industrial de los centros de poder; por otra parte, calificarla de cristiana es añorar ilusoriamente un régimen de cristiandad. Hablar de la cristianización de una cultura urbano-industrial es proponer a ésta como modelo y así pensar en una cristiandad desarrollista que piensa madurar cuando llegue a ser como los patrones del primer mundo.

B) Existe en América Latina una cultura cristiana. Una cultura, porque la cultura fundamentalmente se caracteriza desde su modelo de valor y para el pueblo de América Latina el único modelo de valor, en su profundidad es Cristo. Y Cristo captado de acuerdo a las líneas fundamentales de su realización histórica desde la Encarnación del mensaje evangélico en la fusión de culturas: española e indígena y africana. Es muy ilustrativo en esta encarnación del Mensaje el hecho de la devoción a María bajo su advocación de Guadalupe.

Podemos distinguir entre el proyecto de Latinoamérica y su quehacer histórico. El proyecto cultural constituyente es cristiano. El quehacer histórico muchas veces se ha alejado de este modelo, tanto desde la conducta popular, como desde la influencia práctica que el pueblo ha experimentado al entrar fuertemente en contacto con otros modelos y proyectos históricos ajenos al cristianismo como han sido, el Liberalismo capitalista, el Marxismo colectivista y el Comunismo pragmatista.

En todo caso, el quehacer histórico es siempre susceptible de corrección, siempre y cuando el proyecto histórico siga teniendo vigencia cultural. La

conducta del pueblo Latinoamericano es corregible siempre que el valor supremo, Cristo, permanezca como tal para nuestra gente.

Hablar de cristianizar la cultura urbano-industrial, de ninguna manera significa el proponer dicha cultura como proyecto histórico de Latinoamérica; o todavía más, como modelo cultural; esto significaría un mero desarrollismo. Sino significa que dentro del quehacer histórico urbano-industrial, que parece ineludible para América Latina, Cristo sigue siendo el valor supremo, el modelo único del hombre; que Cristo siga generando así "vigencias culturales", conductas. Que hagan de esta cultura instrumento del hombre para su liberación integral, y no que la cultura instrumentalice al hombre para su opresión y dominio.

3. Religiosidad Popular

A) La religiosidad que tiene nuestro pueblo es alienante. Como no hubo una evangelización a fondo, el cristianismo Latinoamericano quedó muy superficial, casi como una capa delgada que cubre las costumbres ancestrales paganas, o bien, que da curso a la búsqueda de satisfactores ilusorios frente a preguntas difíciles y causas desesperadas. Es una mezcla de magia, con fatalismo, con opresión. A la Iglesia institucional le conviene esta religiosidad pues es una buena forma económica de sustentar a un clero ignorante que vive a costa del pueblo. El pueblo recibe aquí un verdadero opio que le impide su propia liberación. Hay que ser cristianos auténticos y buscar nuevas formas de religiosidad que sean mas comprometidas y liberadoras.

B) La religiosidad popular que en América Latina más bien llamaríamos catolicismo popular, es la expresión privilegiada honda del proyecto cultural Latinoamericano. Es la expresión de los valores más profundos que dirigen la vida del pueblo. De algunas élites quizá no.

Este catolicismo popular siempre se encuentra en estado de redención; esto es, el pecado mismo lo acecha bajo las formas de magia, fatalismo y opresión. Y es preciso liberarlo en Cristo. Unirlo a Cristo y que Cristo sea la fuerza para restituirlo como expresión cultural de transformación del mundo contra la magia, como expresión de la vocación libre del hombre contra el fatalismo, y como expresión de la entrega total y radical a los hermanos, contra la opresión.

Si se quiere evangelizar a Latinoamérica desde lo hondo de su cultura y no proceder con parches efímeros, es desde su catolicismo popular desde donde se ha de proceder. Puebla deberá tener esto muy en cuenta, ya que vale para toda América Latina.

4. Análisis de la Realidad

A) Si queremos evangelizar a América Latina debemos partir de su realidad misma y así emprender su liberación que es en lo que consiste la Buena Nueva.

Para partir de esta realidad hay que conocerla y el instrumento adecuado para ello son las ciencias sociológicas que nos brindan la Teoría de la Dependencia como única interpretación científica y adecuada de la realidad.

La opulencia de los países hegemónicos es nuestra miseria. La exportación

ahora de capital y tecnología de los países del primer mundo a los países del tercer mundo es la red de opresión dentro del sistema capitalista. Se exclusivizan cada vez más los medios de producción colectiva en manos de pocos. Las transnacionales y sus gerentes herodianos son los motores básicos de opresión que generan formas de producción que se protegen con una superestructura alienante en el campo de la política, del derecho, de la fuerza militar, de la filosofía, de las ideologías, del arte y sobre todo de la religión.

Una verdadera evangelización tendrá así que identificarse con la lucha de clases que generará por los medios más adecuados una sociedad más igualitaria, más justa, y entonces más cristiana.

B) Para la evangelización debemos contar siempre con la realidad que es el hombre individual y comunitario a quien se dirige el evangelio. El hombre que vive en un pueblo, en una sociedad, en una época determinada, en una cultura. Es desde la vida que se evangeliza. Para conocer mejor a este hombre, las ciencias y la filosofía nos brindan ayudas preciosas. Con ellas hay que hacer un análisis del hombre, pero un análisis integral. El hombre es Economía, es verdad, pero no sólo ni siquiera sólo básicamente Economía. El hombre es un proyecto vital que se realiza en sus aspectos básicos y fundamentales, biológicos, psicológicos, sociológicos.

Los 3 aspectos igual de básicos. Los 3 aspectos indispensables; si uno falla, los otros dos se resienten ineludiblemente. A manera de vasos comunicantes. En el aspecto biológico el hombre se realiza en la conservación (abrigo, alimentación y salud) y en la propagación. En el aspecto psicológico, en la verdad y el amor. En el aspecto sociológico, en el encuentro de comunión con el "Tú" humano y divino.

La interrelación básica de estos tres aspectos del hombre, lo hacen que no pueda privilegiar en tal forma a uno, que los demás sean meras superestructuras del privilegiado.

Así, el análisis integral del hombre, o su análisis cultural, privilegia básicamente por igual a los tres aspectos. Un análisis que sólo se fija en la Economía, y lo demás, lo sitúa en superestructura, está atendiendo a un aspecto básico, pero descuidando otros dos. Lo que dará una imagen deformada del hombre y no se prestará fielmente para ser punto de partida de evangelización.

El hecho de la dependencia y la importancia básica de la Economía y la Política en la interpretación de la realidad son innegables; pero aquí mismo no hay que olvidar incluso dentro del aspecto biológico, la importancia también básica de la familia, la ubicación geopolítica de un pueblo, su raza y ancestros, su historia, etc. La educación es básica y decisiva en el aspecto psicológico. La comunión es también esencial al hombre. Sin ella no puede vivir, pues su necesidad máxima es el otro, a quien ha descubierto como su mayor complementariedad. La evangelización se ayudará así grandemente con todas las ciencias pertinentes para conocer más eficazmente la realidad y favorecer de esta forma la encarnación del Mensaje.

5. Ideologías

A) Para evangelizar hay que hacerlo desde el Evangelio; pero Este hay que releerlo como fuerza de liberación. La relectura del Evangelio para lograr una verdadera evangelización, debe hacerse desde el compromiso con el pobre en la lucha por su liberación de acuerdo a la teoría de la dependencia; toda lectura que realmente evangelice debe partir de la liberación y encaminarse a ella mediante el compromiso en la lucha contra las perspectivas imperialistas de las transnacionales y de la burguesía local. La relectura que hace la doctrina social cristiana está inficionada de ideologías capitalistas y así traiciona al evangelio. En todo caso constituye un Tercerismo que significa obviar el compromiso revolucionario e implícitamente avalar un statu quo de dominación opresora.

B) Como principio básico para la evangelización, hay que dejar muy bien establecido el valor supremo de la palabra de Dios y afirmar que el Evangelio interpreta a la ideología y no la ideología al Evangelio. El cristiano juzga a la política desde el Evangelio y no al Evangelio desde la política.

El compromiso evangélico se puede leer en circunstancias muy distintas, pero siempre se encontrará con su contenido inmutable: Cristo y el Reino de Dios. Cristo y el reino significarán para el hombre la conversión que lleva al amor de los hermanos hasta la muerte y así a buscar y comprometerse en caminos liberadores en todos los ramos de la vida. Esta lectura evangélica no se deja encasillar entre dos alternativas solamente: o Capitalismo o Marxismo. La Doctrina social de la Iglesia es la búsqueda de la realización del Reinado de Dios en el ramo social. Esta búsqueda significa la adopción dinámica de innumerables mediaciones para tender el puente entre el Evangelio y la praxis social. La Doctrina Social de la Iglesia supone así una Teología y Filosofía social determinadas, y la Historia, la Antropología, la Psicología, las Ciencias sociales. Todo en avance dinámico. Este dinamismo la hace superar cualquier reducción. Como fuera por ejemplo tener que optar entre las alternativas dichas.

6. Ortodoxia y Ortopraxis

A) Para evangelizar hay que conocer el sentido auténtico del Evangelio, de la palabra de Dios. Dios habla en los acontecimientos. Y desde su voz escuchada en los acontecimientos liberadores se interpreta el Evangelio. Así el criterio epistemológico de la fe es el Evangelio leído a la luz de la eficacia liberadora de quien está comprometido en la lucha contra la opresión capitalista. Entonces la verdadera ortodoxia se convierte en la auténtica ortopraxis.

B) Para evangelizar hay que partir de la auténtica Palabra de Dios. Dios nos habla hoy en los acontecimientos, y para escuchar su voz y no pensar como palabra de Dios lo que no es, necesitamos un criterio hermenéutico. Este criterio es Cristo liberador que vive en el pueblo de Dios y se profesa en el sentido de la fe de dicho pueblo; que se norma por la Sagrada Escritura leída en la Iglesia y cuyo criterio hermenéutico de autenticidad es el Magisterio jerárquico. Este Magisterio ha recibido del Espíritu el carisma de discernimiento, en virtud del cual puede identificar la palabra de Dios presente en

el acontecer histórico, y su declaración, hacer que la fe que se proclama sea la fe de toda la Iglesia. En esta forma la ortopraxis de la Iglesia, Cristo hoy, que es a su vez la verdadera ortodoxia, se conoce por la fuerza de la misma ortodoxia; esto es, por el carisma de amor del Espíritu Santo, único camino para comprender al Señor.

7. La Providencia

A) Se ha propuesto como tema básico de la evangelización la Providencia. Sin embargo, en la actualidad dicho tema ha sido comprendido por el pueblo como una sacralización del "orden establecido". Es un tema que acusa orígenes filosóficos en una mentalidad proveniente del Deísmo: Todo está bien, pues procede de un Ordenador del universo. El pueblo entonces se aliena en una resignación pasiva de fatalismo y conformidad con la injusticia.

B) La Divina Providencia la entiende nuestro pueblo desde la Santísima Trinidad. La representa con el cuadro de la Santísima Trinidad. Es punto clave de la evangelización y significa la presencia continua de Dios en nuestra vida, como la acción constante de Dios Padre que realiza su designio en el mundo al crearnos y liberarnos en su Hijo Jesucristo; que nos da la última explicación del mal en la muerte en la cruz; pero no para resignarnos pasivamente, sino para comprometernos a vencer este mal con la fuerza de la resurrección del Señor. La Providencia, es así la acción del Padre que nos envía su Espíritu y nos une a Cristo muerto y resucitado para morir y resucitar por los demás. Es la lucha radical por la propia liberación y de los hermanos desde la fuerza de Dios Padre.

8. Cristo

A) En la evangelización debemos entregar a nuestro pueblo un Cristo liberador que lo impela a luchar contra la injusticia y la opresión. Cristo fue extremadamente sensible al mal de su época que se expresaba en la opresión política y religiosa de entonces. El imperio Romano dominaba Palestina. Las autoridades políticas palestinas eran entreguistas que habían traicionado la causa del Pueblo y servían a los dominadores. Las autoridades religiosas perdidas en ritualismos inútiles, cohonestaban el estado de opresión. Cristo no pudo menos que chocar contra todos ellos, rebelarse, y comprometerse con su pueblo hasta las últimas consecuencias. Entonces el poder político y religioso lo aplasta. Cristo es asesinado por los dominadores. Cuando el Padre lo resucita funda la seguridad del triunfo de la causa de los oprimidos. La lucha por la liberación no es mera utopía. El oprimido acabará con el opresor. Tenemos la seguridad de llegar al triunfo.

América Latina tiene muchas semejanzas con la Palestina de tiempos de Cristo. Hay también un imperio que nos domina, el primer mundo. Somos dependientes política, religiosa y culturalmente. Nuestra lucha por la liberación deberá de seguir las mismas huellas que siguió Cristo, y tendremos la seguridad del triunfo contra la clase burguesa y capitalista, imperial y nacional. Por eso que para toda América Latina, la Cristología apropiada, la única que ilumina nuestra realidad es la Cristología del seguimiento: imitar a Cristo en su lucha radical por la liberación. El eje de la Cristología Latinoamericana es la preocu-

pación de Jesús por los pobres. Hay que privilegiar al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe. Hay que privilegiar su presentación catequética-homilética por parte de la Iglesia primitiva, sobre su presentación teológica o de proclamación. Hay que privilegiar el aspecto humano de Jesús. Su libertad frente a quienes lo querían usar para sus propios intereses, frente a las prescripciones de la ley, frente a las formulaciones intangibles de ortodoxia, frente a las autoridades religiosas y no religiosas de la época. Hay que interesarse más por Jesús evangelizador que por Jesús, objeto de evangelización. Hay que presentarlo más como comunidad de destino con los hombres que como epifanía de Dios. Más que como sacrificio y reconciliación, como Jesús en la cruz, sumo conflicto y perenne denuncia.

B) La evangelización debe hacer presente en el hombre de hoy a un Cristo íntegro y completo, sin reduccionismos de ninguna clase.

Cristo es el gran liberador porque se enfrentó y venció a todos los poderes del mal. El mal que se presentaba como pecado, como Satán, como las distintas enfermedades que curaba, como las insidias e hiprocresías de sus contemporáneos, como la riqueza que aparta de Dios, como el desamor que divide y opone a los hombres.

Los enemigos de Cristo sabían que el conflicto religioso que El causaba, era mucho más profundo que un choque político. Para ellos Cristo no es un Zelote o un Revolucionario, es algo muchísimo más hondo. También existe un pecado político, pero el pecado político no agota ni es lo más profundo del mal.

La muerte de Cristo no es la muerte de un jefe revolucionario o guerrillero que infaustamente cae en manos del "orden establecido" y es asesinado. A Cristo no "lo matan", o "lo asesinan". El voluntariamente se entrega a la muerte. Es totalmente libre. No se aprovechan de su debilidad e impotencia. La resurrección del Señor es su triunfo sobre el pecado y sus consecuencias: pecado que es individual y social, político, jurídico, económico, etc.

Cristo ofrece una salvación universal. No se puede separar el Cristo histórico del Cristo de la fe, ni privilegiar unilateralmente solo algunos aspectos del Jesús histórico, sino asumirlo en una totalidad integradora. Lo que no se opone a elegir predominantemente, según las instancias pastorales circunstanciales, los aspectos predicables de Cristo más adecuados, evitando siempre todo reduccionismo. Cristo es sumamente libre y en su libertad constituye para nosotros, dentro de la Iglesia, la mayor liberación como suprema norma de obligatoriedad.

Y esta liberación que Cristo aporta hoy es eficaz; no una mera imitabilidad mecánica de lo que El hizo; sino que El hace ahora en nosotros y en nuestro mundo lo que entonces hizo. El eficazmente nos libera.

Y esta eficacia consiste en que el Padre nos une por el Espíritu a Cristo muerto y resucitado, y con El nos constituimos liberadores de nuestros hermanos. Esto quiere decir que Cristo es nuestra óptica y nuestra acción para cubrir nuestras necesidades biológicas de conservación y propagación, para llenar nuestras exigencias de verdad y amor, para entregarnos a los demás en mutua comunión. Esta donación a los demás hasta la muerte, es la más radical liberación. No se trata ya de una lucha contra clases antagónicas donde el antagonismo es debido a intereses económicos opuestos. Se trata de una lucha radical contra la misma opresión, lucha cuya motivación más honda es el amor hasta la muerte. La opresión es lo contrario a la vida, por eso la liberación exige

donación al prójimo hasta la muerte. Esta es la verdadera imitación de Cristo. Su verdadero seguimiento. En esta forma Cristo libera hoy con nosotros y desde nosotros. Estas son sus auténticas huellas. La verdadera Cristología del seguimiento. La imitación de Cristo.

Una verdadera evangelización debe mostrarnos la fuerza total de Cristo Señor, e invitarnos a aceptarlo; no oponernos a ella; actuar desde ella y con ella. Esto es la conversión.

Una imitación de Cristo sin esta fuerza eficaz transformadora no superará la concepción herética de una redención por mero ejemplo o imitabilidad.

9. La Iglesia

A) Para evangelizar hoy debemos resaltar una serie de puntos en la Iglesia que nos conduzcan a una opción liberadora:

1. *Unidad en la Iglesia.* La unidad en la Iglesia es algo que esperamos se realice en el futuro. Hoy es un idealismo que mata la eficacia liberadora, pues desea reconciliar lo irreconciliable, opresores y oprimidos. La Eucaristía es el gran signo de unidad y comunión, es entonces algo falso celebrarla entre clases antagónicas. Es una mentira dentro de la expresión más profunda de la Iglesia. Las clases antagónicas no se unen.

2. *Institución y Ministerios.* La Iglesia después del viraje constantiniano, se ha institucionalizado a base de alianzas con el poder. La Jerarquía se ha contagiado de afán de dominio. Algunas veces ha servido para defender al Pueblo de Dios frente a los poderosos, pero con frecuencia adolece de endurecimientos que se oponen a la ductilidad del Espíritu. Frente a la Iglesia Institución surge fresca y llena de vida la Iglesia del Espíritu, la Iglesia de los Carismas, las Ordenes y congregaciones religiosas comprometidas con el pobre, la Iglesia Red de Comunidades de Base. Allí sopla el Espíritu.

3. *Enseñanza.* Desde esta ductilidad del Espíritu que lleva al compromiso por el pobre, por los sin voz, al compromiso por la liberación, denunciando la injusticia, anunciando la liberación y comprometiéndose en la lucha por ella, es desde donde se comprende el ejercicio del Profetismo en la Iglesia: El Magisterio del Pueblo de Dios.

4. *Sacramentos.* Los Sacramentos han generado un sacramentalismo en la Iglesia que ha hecho que ésta haya olvidado su compromiso esencial por la justicia. Único testimonio creíble de su misión evangelizadora. A la vez se ha propiciado con ello una mentalidad mágica del Sacramento.

5. *Los Santos.* Hoy necesita el pueblo latinoamericano nuevos santos, nuevos ejemplos que le sirvan como faros para seguir el camino de la justicia. Estos son tantos cristianos que han sido torturados o asesinados en su lucha contra la opresión. Son los nuevos mártires que hay que proponer ahora al pueblo.

B) Para evangelizar debemos de recurrir al Misterio de la Iglesia que hoy se hace liberación para todos los hombres.

1. *Unidad en la Iglesia.* Profundizar en la unidad de la Iglesia a la vez soporte, raíz, y logro de la evangelización es un gran objetivo de Puebla. Para evangelizar hay que partir de la convicción de que la unidad de la Iglesia fun-

damentalmente se lleva a cabo como la congregación de los hombres tomados de todas las razas y pueblos en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

A esta unidad se incorpora el hombre uniéndose a Cristo, al profesar una misma fe recibida en el bautismo e intensificada en los demás sacramentos.

Para ella, por voluntad del Señor, el Espíritu da a la Iglesia el ministerio de comunión que entrega plenamente a los Obispos quienes lo participan gradualmente a su Presbiterio y demás ministros ordenados o instituidos, congregando al pueblo desde la Palabra de Dios y la Eucaristía.

La Eucaristía, raíz y quicio de la comunidad, propicia una forma de unidad en la Iglesia que lleva a superar eficazmente el reduccionismo en que se cae al concebir el Pueblo de Dios o a grupos dentro de él, como clase socio-económica en lucha antagónica con otra clase socio-económica. La Eucaristía es la actualización de la pascua hoy; y así es eficazmente la liberación integral que Cristo aporta. No es sólo un símbolo de unidad, sino una eficiencia real de comunión. La unidad es significada y realizada por la Eucaristía como un hecho que existe y como un proyecto que se constituye. Es la unidad en perspectiva escatológica, ya existente y por llegar a su plenitud, en la conocida tensión entre el "Ya" y el "Todavía no".

La Eucaristía, como plenitud de la Iglesia, exige a quienes de ella participan una plena conversión; esto es, identificarse con Cristo que muere y resucita; que El sea el criterio central para resolver las necesidades del hombre en toda su variedad, sus exigencias de verdad y de amor y sus relaciones con los demás hombres. Así, en una honda perspectiva Eucarística, por la fuerza de la comunión, el cristiano se opondrá radicalmente al escándalo de la injusticia que significa por un lado la miseria, y por otro, la opulencia. La unidad de la Iglesia en la Eucaristía descarta polarizaciones y antagonismos exigiendo desde la plena conversión la realidad de la reconciliación. Es cierto que la unidad completa de una sociedad dividida por las relaciones entre necesidades y satisfactores, esto es, entre quienes tienen y quienes no tienen, es humanamente imposible; pero aquí radica la fuerza liberadora de Cristo que hace de lo imposible humano una realidad de presencia de su Iglesia. En la Eucaristía, se realiza la unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre sí en nuestro mundo concreto. Exige la plena donación y la reconciliación mutua. Pide radicalmente, hasta la muerte, la lucha contra toda injusticia, contra toda opresión; se abre en realidad a la vez que en esperanza, a la resurrección en una nueva sociedad más solidaria y fraterna en la que cotidianamente nazca el nuevo hombre en Cristo. La Eucaristía es también una llamada a la reconciliación y una celebración que anticipa el encuentro con Dios y los hermanos en la casa del Padre.

2. *Institución y Ministerios*. La Institución eclesiástica en su devenir histórico no es un mero escenario de la acción salvífica, sino que es instrumento de salvación. La organización visible e institucional de la Iglesia es en cuanto a su crecimiento y expansión al Espíritu Santo, analógicamente, lo que la naturaleza humana de Cristo es al Verbo de Dios. La Iglesia Institución es peregrina y por tanto susceptible de limitaciones históricas y de pecado. Aun así es Institución de salvación. Esta es la Economía de la Encarnación.

Es construída constantemente por la acción del Espíritu con sus carismas y misterios. El, al proceder del Padre y del Hijo, hace transparente a Cristo en la Institución. Hace que el hombre y toda la creación busque en Cristo su total liberación y realización. Carismas e Institución a pesar de las tensiones que

entrambas históricamente han surgido, nunca se deben oponer contradictoriamente pues vienen del mismo Espíritu. Se integran en la expresión eclesial universal, diocesana, parroquial, de base.

Las Comunidades Eclesiales de Base, entran en la institucionalidad de la Iglesia por el ministerio instituido que en ellas se ejerce por misión del Obispo y que realiza en su seno el ministerio de Comunión. La Iglesia como red de comunidades no se opone, ni debe oponerse a la Iglesia Institución.

Los ministerios en la Iglesia se entienden desde la capitalidad de Cristo Cabeza, como fautores originales de la unidad Trinitaria desde la Eucaristía y desde la concepción de una Iglesia servidora. Así se entienden los Obispos como ministros de la unidad, y por participación, sus Presbiterios. En esta perspectiva, eclesial han de entenderse los demás ministerios, tanto ordenados como instituidos. La Iglesia no es mera unidad sociológica. Es así indispensable en ella el ministerio episcopal como expresión de la Capitalidad de Cristo. Los Presbíteros participan de este ministerio y así no se equiparan al ministerio laical. Esta diversidad en la Iglesia manifiesta su unidad.

En América Latina se intensifica hoy el cambio de una sociedad rural a una urbana y técnica. Se debe continuar en la búsqueda de formas adecuadas ministeriales para llevar a cabo más eficazmente en la Iglesia la misión y la Comunión.

3. *Enseñanza.* Cristo Palabra habita en el Pueblo de Dios. El Espíritu Santo lo hace conocer y profesar. De aquí surge la fe viva que impele al cristiano a proclamar con un compromiso auténtico las maravillas del Señor en lo cotidiano de la vida, y en el empeño por una sociedad verdaderamente justa y fraternal.

El sentido profético del Pueblo de Dios consiste así en proclamar esta Fe dentro de la realidad de la historia como anuncio del Reino. Implica también la denuncia de todo pecado y la convocación a un compromiso liberador cristiano.

El Espíritu Santo da a los sucesores de los Apóstoles un ministerio especial para captar a Cristo, Palabra de Dios, que norma la Fe del Pueblo, desde la Sagrada Escritura unida a la Tradición, y proponer la Fe que se ha de creer y profesar como Fe de toda la Iglesia, custodiarla, defenderla y explicarla.

Ese ministerio se engloba dentro del carisma profético de todo el Pueblo de Dios recibido del Espíritu. Es un servicio de autenticación desde la misión profética de toda la Iglesia. Es en buena parte un ministerio de discernimiento que evita el peligro de proponer como palabra de Dios lo que no lo es. La ratificación de esta verdad evita la constitución de los llamados magisterios paralelos que atentan contra la unidad de la Iglesia. Lo que no significa que el Magisterio auténtico excluya el sano pluralismo o no favorezca la investigación teológica que hay que promover.

4. *Sacramentos.* Los Sacramentos en la Iglesia son la realización del ministerio de Dios entre nosotros: la participación diversa de la Pascua de Cristo y del Gran Sacramento, la Iglesia, y que edifican la misma unidad de esa Iglesia. En ellos la Palabra de Dios alcanza su densidad y eficacia y realiza la unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre sí. Los llama al compromiso de ser señores de la historia. La Iglesia sacramental, los sacramentos, no

quedan desplazados por el compromiso de la Iglesia en favor de la justicia, sino que le dan pleno y auténtico dinamismo.

La unidad eclesial es la condición de eficacia en la contribución peculiar de la Iglesia para la justicia. Para ello, el dinamismo de los Sacramentos es necesaria fuente, sobre todo, como se anotó, La Eucaristía.

5. *Los Santos*. El Catolicismo popular como horizonte cultural constituyente de América Latina es de mucha importancia. El papel que en él juega la veneración e imitación de los santos, tanto de los antiguos como de los actuales, en vital relevancia. Hay que presentar con todo su atractivo vidas ejemplares que encaucen al Pueblo de Dios en la presente etapa de su historia, que por su compromiso integral, arraigado en la fe y los valores del Reino, sean claro e iluminador testimonio. Para ello habrá que recurrir al juicio de la Iglesia.

Hay quienes en América Latina han dado tal testimonio e incluso han ofrendado su vida en el servicio del Evangelio y de los hermanos, sobre todo de los más pobres, en medio de situaciones conflictivas. Se impone un maduro discernimiento. Es preciso tener presente que el mártir de la Iglesia no es el que sufre y muere por una opción mera o prevalentemente política en torno a luchas de poder o ideológicas, sino el que firme y pacientemente, acepta y sufre una tortura mortal, a causa de su compromiso de Fe hacia Dios y los hermanos, vivido en las virtudes cristianas.

10. Pueblo de Dios

A) El Pueblo de Dios es la inmensa multitud de pobres que han salido de la masa y se han hecho pueblo al ser conscientes de que son oprimidos, conculcados sus derechos y pisoteada su justicia por los opresores de todos los tiempos y latitudes. El Pueblo tiene consciencia de su universalidad y de su unión. Su catolicidad consiste en la universalidad de su opresión, en la semejanza de sus cadenas. Espera en la liberación y eso le basta para ser pueblo. No es masa inerte. Se rebela contra las fronteras nacionales que tantas veces no son más que resultado de pactos opresores de sus mismos amos y dominadores. Algunos reconocen explícitamente a Cristo, otros no. Sin embargo lo llevan en su corazón al luchar por la justicia y comprometerse hasta la muerte por la liberación del que sufre, del encadenado, del hermano que tiene hambre y sed de justicia. Es el cristiano anónimo. Es el que lucha por la justicia y demuestra en su conducta un testimonio de Cristo más valioso y convincente que todas las ortodoxias y dogmas juntos de los opresores que se llaman a sí mismos cristianos.

B) Todos los hombres del mundo y de todos los tiempos han sido llamados por Dios para que pertenezcan a su Pueblo. El Pueblo de Dios no se forma por un designio socio-político, incluso de reivindicación de derechos conculcados; sino por la gratuita y amorosa llamada de Dios Padre. Su universalidad y catolicidad la base en la Universalidad del amor, que es el Espíritu Santo que ha llenado al mundo, y que es una invitación constante a ser Hijos de Dios en el Hijo de Dios.

Ser Pueblo de Dios es ser injertados en Cristo; tenerle a El como Salvador, como Cabeza, convertirse así en Hijos de Dios teniendo como ley fundamental el amor a Dios y al prójimo, que impele a la dilatación del Reino. Esto es, que cada miembro de este pueblo sin fronteras, se aboque a crear la unidad y la liberación en Cristo y desde Cristo liberador.

A este Pueblo pertenecen los hombres de muy diversas maneras: se le incorporan plenamente aquellos que pertenecen a la Iglesia católica no sólo en "cuerpo" sino "de corazón". Se unen a él los carecúmenos y los cristianos no católicos. Se ordenan al Pueblo de Dios, quienes inculpablemente ignoran a Cristo, pero profesan su fe en un solo Dios y viven según las normas de su conciencia. Incluso los ateos, que inculpablemente ignoran a Dios, pero siguiendo las orientaciones de una conciencia recta, implícitamente creen en Dios conservándose en su buena conducta bajo el influjo de la gracia.

11. Los Pobres

A) Pobres son aquellos que carecen económicamente de lo que se necesita para vivir, y así se encuentran política y culturalmente marginados de la vida humana. Pero que ahora se organizan y son conscientes de sus derechos al aprestarse a la lucha liberadora. Son el verdadero Pueblo. Medellín ha privilegiado la evangelización desde el pobre; desde el oprimido; es la voz del sin voz. Es la nueva dimensión eclesial que América Latina le ofrece a la Catolicidad.

B) Fundamentalmente es pobre quien se abre al Señor y tiene la disponibilidad de quien todo lo espera de Dios. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento esta descripción aparece como común denominador de quien se llama y es pobre ante el Señor. El rico en cambio es el soberbio, que espera su salvación y liberación de su propio esfuerzo. Es el que cree posible la autosalvación y autoliberación. El rico es el idólatra del poder, del dinero, de la ideología, de la raza, del pueblo, del individuo, de la colectividad, etc. Es el que absolutiza al satisfactor.

La fundamentalidad cristiana del pobre se da más frecuentemente en el pobre sociológico. La Iglesia entiende su misión como una misión a desempeñarse con preferencia entre estos pobres sociológicos y todos los que tengan otras marginaciones, aunque no excluya de su misión a los demás sectores de la humanidad. Esta preferencia significa un compromiso radical por la justicia. Medellín ha señalado esta opción por los sociológicamente pobres, sin descuidar a los demás. Si se han suscitado problemas y divisiones en la Iglesia a partir de fechas recientes, no ha sido por la doctrina de Medellín, que sigue siempre siendo válida, sino por cierta ideología que se ha tomado como lente a través del cual se ha leído Medellín y no todo Medellín, sino en especial tres documentos de los 16 que lo constituyen. Estos documentos han sido en especial el de Pobreza, el de Justicia y el de Paz.

* * *

Después de este pequeño recorrido sobre las corrientes teológicas subyacentes a los aportes a Puebla, cabe señalar que aunque como habíamos dicho en la Introducción, no se dió un juicio valorativo a cada corriente, esto no significa

una especie de neutralidad, sino una invitación al lector para que por sí mismo emita su juicio.

Por si a alguno le ayudara el que se explicitaran algunos elementos para este juicio, podríamos mencionar los siguientes:

1. En la interpretación teológica de nuestra fe, cabe siempre un sano pluralismo.

2. Hablar de un sano pluralismo significa hablar del presupuesto indispensable de apertura para poder avanzar en la comprensión viva de nuestra fe.

3. No entra dentro de un sano pluralismo aquella explicación de la fe que al intentar aclararla, la destruye.

4. Hay una serie de puntos fundamentales en la fe cristiana que se llaman "Dogmas" que a nadie que quiera permanecer siendo católico le es lícito atacar o pretender destruir.

5. El Dogma no es una imposición doctrinal ciega e irracional, fruto de un exceso de autoritarismo monolítico en la Iglesia.

6. El Dogma es un servicio que la Iglesia nos hace para nuestra liberación y salvación. Es la Palabra de Dios contenida en su Revelación y que nos salva, que la Iglesia ha leído y entendido así, y que solemnemente nos la ha propuesto para nuestra propia salvación. Es un criterio de ortopraxis.

7. El respeto al Dogma no quiere decir inmovilismo o pasivismo doctrinal; sino que incluye su profundización y avance continuo; no en una contraposición entre verdadero y falso, sino de menos claro a más claro, de menor a mayor comprensión y vivencia.

8. Y no es que se trate de una interpretación de mero intelectualismo; sino que hay que expresar las nuevas vivencias de la Palabra de Dios, procediendo, como clásicamente se ha dicho, desde la Revelación constituyente: S. Escritura y Tradición primitiva, hasta la Revelación declarante y explicante que significa la continua Tradición en la vida de la Iglesia.

9. Siendo infinita la Palabra de Dios, el progreso en su comprensión siempre será continuo.

10. Las diversas interpretaciones que el hombre ha hecho de la vida y que sigue haciendo, en lo que tienen de valioso le darán elementos y nuevas luces para comprender más extensa y profundamente la Palabra de Dios. Lo mismo la meditación asidua de la misma Palabra en su visión integral y particular.

11. El exclusivizar una interpretación es empobrecerse y atentar contra la plenitud que encierra la Palabra de Dios.

12. Entre las filosofías que se prestan para interpretar la vida y así interpretar la Palabra de Dios, aquellas filosofías que por sus propios presupuestos fundamentales están cerradas al Trascendente, no son aptas para hacer vivir más fecundamente la Palabra de Dios.

13. Al Magisterio auténtico de la Iglesia le toca dar la última palabra sobre la integridad de la fe y así mismo, sobre las posibilidades de su interpretación.

14. En concreto, algunos de los puntos mencionados en la corriente teológica especificada en este aporte bajo la letra A), no se ve cómo puedan deslí-

garse de la corriente del Materialismo Dialéctico, que el Magisterio de la Iglesia ha declarado incompetente para colaborar en sus presupuestos filosóficos fundamentales a la interpretación y mayor vivencia de la Palabra de Dios. (E.N. nn. 30-38).

* * *

Termino con una anotación en referencia al ausente aparato crítico: Las pretensiones de la reflexión que he presentado son muy modestas; desea ser un mero instrumento de trabajo que sirva de alguna manera para el discernimiento del ambiente actual que se ha formado en algunos sectores del Pueblo de Dios en América Latina, con relación a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sobre la evangelización en el presente y el futuro de América Latina. Este ambiente en general se ha creado por escritos de revistas, periódicos, o bien, y estos son los más importantes, escritos mimeografiados y distribuidos por todos los rincones del Continente. Hablar de corrientes teológicas subyacentes significa un conocimiento de todos o al menos de los principales documentos en cuestión. Para elaborar este pequeño y sintético ensayo se han estudiado dichos documentos y se tiene la posibilidad de avalar con citas exactas todo lo que aquí se ha afirmado. La citación explícita debería ser muy abundante. Atiborraría una síntesis como la presente y le quitarían la ductilidad necesaria para un instrumento de trabajo como el que pretende ser.

Los aportes más importantes han surgido en torno al llamado Documento de Consulta a las conferencias episcopales, elaborado como uno de los ocho documentos de preparación a la III Conferencia General. Han sido especialmente aportes elaborados desde el CELAM, o desde el seno de las Conferencias Episcopales Nacionales de América Latina, o por teólogos o escritores particulares; o bien, desde la Confederación Latinoamericana de Religiosos, CLAR, y desde sus diversos organismos nacionales de coordinación en América Latina y sus conexiones en otros países no latinoamericanos.

Palabra de Dios y Praxis Liberadora

Rafael Ortega, C. M.

Profesor de Biblia en el Instituto del CELAM

Todo está preparado para iniciar la III Conferencia General del Episcopado Latino Americano. Por razón de tipo pastoral es normal que allí no se aborden a fondo temas que, sin embargo, están en la base de la praxis liberadora de la teología actual latinoamericana.

Algunos pensarán que un tema como este es uno de tantos "fantasmas" o secreciones cerebrales que ridiculizaría irónicamente el viejo Marx. Pero por ser cristianos queremos, con sumo respeto, tomar en serio algunas de las afirmaciones que él y muchos de sus epígonos dicen, aunque ellos tal vez no tomen tan en serio lo que los cristianos afirmamos. En una *interpretación teológica de la historia*, como pretende hacer la III Conferencia General del Episcopado, precisamente para transformar esta misma historia, hay algo muy en la base que puede iluminar desde la Palabra de Dios "la praxis liberadora" de que tanto se habla y tan poco se hace en América Latina.

En realidad la Palabra de Dios tiene mucho que decir en el momento actual a este respecto, como ya han alertado algunos autores¹. Y no sólo porque la Biblia sea "palabra inspirada", sino también por lo que puede tener de cultural y como expresión filosófica de un pueblo y de un ambiente al que K. Marx estaba por los lazos de la sangre mucho más vinculado de lo que él podía imaginar. He podido observar que el concepto de "praxis", que él preconiza contra Feuerbach, está íntimamente ligado, aunque en otras perspectivas, a la realidad (por no decir al "concepto") de la "palabra", "verdad", "naturaleza", "acción" y "pensar" bíblicos, o, si se quiere, de los antiguos israelitas. Es una forma muy distinta de hacer filosofía la que tenían los antiguos israelitas a partir de la experiencia de la historia, de la que tienen las filosofías occidentales que han llegado hasta nosotros. La afirmación de Juan podría servir de fundamento a toda esta temática: "Si permanecéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,31).

El "nuevo modo de hacer teología", entendida como "acto segundo" que viene después del "acto primero", que es la caridad cristiana o la "praxis liberadora", de que alardean los grupos de la Teología de la Liberación y los "Cristianos por el Socialismo", creo que adquirirían un fundamento muy fuerte, aunque en una clave completamente diversa: porque en la filosofía bíblica (que no quita sea a la vez teología) su "acto primero" y su "acto segundo", pasarían a ocupar los actos "segundo y tercero", relegados (a nivel óptico y metafísico) a un puesto posterior del "acto primero" que sería la "palabra" (dabar) y la "verdad" ('emet) que propone la Biblia.

¹ Cfr. E. Cambón, "Crisis de la Teología de la Liberación y Experiencia de la Palabra de Dios", en *Medellín*, 7 (1976) 301-307.

Un estudio de este tipo pone más en evidencia otra problemática que está ligada a las anteriores: *la historia como lugar de la praxis y como lugar de la palabra de Dios*. A su luz se puede comprobar que la historia no es solamente un "lugar hermenéutico", sino también un "lugar teológico". Porque resulta más evidente que la Palabra de Dios, como "semen Dei", es la que fecunda, crea, da consistencia y plenifica la historia (cfr. Col 1,15; Jn 1,1ss). Lo que nos llevará a decir que la expresión "signos de los tiempos", bíblicamente parece que debe entenderse en el sentido de que el tiempo, la historia y los acontecimientos son una transparencia teofánica de la Palabra de Dios que la crea y la sustenta, a pesar de que "la impiedad y la injusticia de los hombres aprisione la verdad en la injusticia" (Rm 1,18). Queda a los zahoríes rastreadores, que son los profetas, saber detectar estas "semillas del Verbo" (tal vez mejor sería decir "el Verbo en semilla") para "anunciarlas" a los demás o "denunciar" esa "impiedad e injusticia" que opacan y aprisionan lo que debiera ser la "gloria resplandeciente de Dios en el mundo" (cfr. Sal 8; Rm 1,18ss).

De ahí que, ante la problemática propuesta, desearíamos con estas breves reflexiones hacer un aporte para contrastar, desde la filosofía o teología bíblicas, la realidad de la "praxis", "verdad", "palabra", "historia", "justicia", etc., con lo que afirman, sobre las mismas, las categorías dialécticas marxistas o las que les han tomado prestadas la Teología de la Liberación o de los Cristianos por el Socialismo en Latinoamérica. Se trata por consiguiente de contrastar dos ontologías o metafísicas (llámese si se quiere formas de pensar) diversas, que conllevan dos formas distintas de interpretar la "praxis", la "verdad" y la "historia". Al final veremos que tienen sus convergencias y divergencias profundas.

I. "Praxis" y una "nueva forma de hacer teología"

Me temo que si Karl Marx leyera este título de la nueva forma de hacer teología en Latinoamérica, y por los Cristianos por el Socialismo en el mundo entero, iba a sonreír burlescamente como cuando escribió "La Sagrada Familia" u otros de sus escritos. Seguramente que en el matrimonio de la "praxis" con la "teología" no iba a encontrar más que otro tipo de clericalismo o una nueva "superestructura".

Pero, con razón o sin ella, en la nueva teología latinoamericana se ha logrado este maridaje. Merece por ello la pena hacer un esfuerzo por plantear, aunque no sea más que someramente, unos puntos sobre lo que es la "praxis" en Marx, en la Teología de la Liberación y en los documentos de los Cristianos por el Socialismo, para poder, en otro punto, compararlos con la "palabra" bíblica.

1. *La "praxis" en Marx*. Es de todos sabido que la dialéctica de Hegel sufrió una inversión radical con Feuerbach, mostrando el reverso de la medalla. La dialéctica "ideal" y "mistificadora" de Hegel (que estaría "patas arriba") fue puesta por Marx, pasando por Feuerbach, "sobre sus pies". "Para Hegel, escribe Marx², el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con propia vida, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que

² En *El Capital*, en *Obras escogidas*, trad. española en Moscú 1966, I, p. 443.

lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre. Yo he criticado el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana desde hace treinta años... Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística".

Este viraje del "idealismo" al "materialismo" lo dió Feuerbach (en "La esencia del cristianismo"), pero en la crítica de Marx "el defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que el objeto, la realidad, la sensibilidad no se los concibe sino *bajo la forma del objeto* o de la *intuición*; pero no como *actividad humana sensible*, como *praxis*; no subjetivamente. Por consiguiente, el lado activo lo desarrolló abstractamente, en oposición al materialismo, el idealismo —que naturalmente no conoce la actividad real, sensible, en cuanto tal— Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente diferentes de los objetos del pensamiento; pero *no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva*... Sólo considera como verdaderamente humano el *comportamiento teórico*, mientras que la *praxis* sólo se concibe y se define en su sórdida manifestación judaica. Por esta razón no comprende la significación de la actividad revolucionaria, crítico-práctica"³.

K. Marx resalta, de esta manera, el aspecto activo de la contemplación, aspecto que resulta inseparable de la realidad misma histórica contemplada. Para él, "el mundo sensible" y el hombre como "actividad sensible" solo se encuentran en el corazón de la actividad trabajadora y transformante del ser, mediante la revolución social (por supuesto, de "lucha de clases") que constituye la explicación última de todo desarrollo histórico. La actitud meramente contemplativa o teórica no sería más que una superestructura fantasmagórica que, paradójicamente, siempre resulta opresora. Por eso, escribe al final de sus tesis sobre Feuerbach, "hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de un modo u otro; de lo que se trata es de *transformarlo*"⁴.

"Así es como Marx, glosa y resume un intérprete⁵, estando de acuerdo con Feuerbach en valorizar la sensibilidad en desmedro del 'pensar', se separa de él, para volver a introducir en esta sensibilidad el 'lado activo' que se halla desarrollado de manera abstracta por el idealismo hegeliano. Se ve, pues, que Feuerbach en cierto modo había preparado el terreno exaltando la sensibilidad, lo había hecho también estéril al exaltar la determinación pasiva del sujeto por el objeto. Al recibir en herencia este terreno, Marx se esfuerza por 'devolverle su fecundidad, transpasándole aquello que Hegel había dicho tan bien a propósito de la única actividad que él conocía y reconocía: el trabajo del espíritu'. De esta transposición fecundante nació el concepto específicamente marxiano de *Praxis*".

En términos más vulgares podríamos resumir, diciendo: Para Marx, las ideas o el conocimiento no son más que fantasmas producidos por el cerebro; lo que cuenta son los objetos materiales y sensibles; y ante ellos, el hombre sensible, material y social, está, no estáticamente, sino para transformarlos, a través de la actividad del trabajo, en bien de una sociedad más justa y sin clases sociales. Esta actividad transformadora sería la "praxis".

³ Cfr. Tesis I sobre Feuerbach, en *La Ideología alemana*, Montevideo-Barcelona 1972, p. 65-8; los subrayados son míos, para resaltar lo que después diré sobre la concepción bíblica de la "palabra".

⁴ Tesis XI sobre Feuerbach, *Ibid.* p. 668.

⁵ Cfr. D. Dognin, *Introducción a Karl Marx*, Bogotá 1975, p. 148.

2. *La Praxis, acto primero del cristiano, la Teología acto segundo.*⁶ Los teólogos latinoamericanos de la liberación han resaltado siempre el primado de la acción sobre el de la contemplación. A la sabiduría cristiana de los más antiguos teólogos, siguió la síntesis entre la acción y la contemplación ignaciana, para llegar en la actualidad a resaltar más la actividad. Los títulos que se encuentran encabezando capítulos o libros son de por sí dicentes: "La teología como reflexión crítica sobre la praxis"⁷. Hugo Assmann avanza más al cambiar la preposición y titular su obra: "Teología desde la praxis de la liberación"⁸.

Y a esta conclusión han llegado no solo por motivos de corte marxista, sino por otros factores muy razonables. G. Gutiérrez señala, entre otros, los siguientes:⁹

—El aspecto bíblico de la fe que, en su visión gratuita y antropológica, no es auténtica y viva más que en la caridad, en el compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás.

—Las líneas de la evolución de la espiritualidad cristiana a través de los grandes maestros de los últimos siglos, pasando por Ignacio de Loyola y otros.

—Los aspectos antropológicos de la revelación, desde la autorrevelación de Dios en y por la historia, hasta llegar al Dios encarnado; en cuyo antropocentrismo "el hombre es la medida de todas las cosas" (K. Barth).

—La vida misma de la Iglesia, como lugar teológico, a través del cual el Señor ha querido servir al mundo, y ha querido situarla como "Sacramento universal de salvación".

—En esta misma línea, la teología del Vaticano II, más enraizada en la dialéctica de la historia, esbozó los puntos fundamentales para "auscultar, discernir e interpretar" los signos de los tiempos en el aquí y ahora de la historia.

—Además "la problemática filosófica está fuertemente marcada por las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y de la técnica".

Por todo esto sería inhonesto afirmar que los teólogos de la liberación se sienten obsesionados por el marxismo, como si en él tuvieran su única fuente. Probablemente, y con la intención más noble, ha sido su amor a los oprimidos lo que ha dado un viraje profundo a su teología de la "praxis liberadora". Pero no hay duda tampoco de que "a esto se añade la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo"¹⁰. "Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia"¹¹.

Todo esto, "unido al redescubrimiento, en la teología, de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la praxis histórica... 'Hacer la verdad', como dice el Evangelio, adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia de actuar en la existencia cristiana. De allí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis*. No se pretende con ello negar el sentido que pueda tener una *ortodoxia* enten-

⁶ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971, p. 28.

⁷ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 20.

⁸ Obra publicada en Salamanca, 1973.

⁹ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, pp. 20-27.

¹⁰ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 25.

¹¹ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 26.

dida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas... En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes"¹².

Así es como se ha llegado a "una nueva forma de hacer teología"¹³. Y así la teología ha querido ser un pensamiento crítico sobre la praxis. "Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de teología como una reflexión crítica. Nos referimos también, a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana; no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esta expresión como *la teoría de una práctica* determinada... una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica"¹⁴.

Quedan aquí, muy claramente expuestos, los argumentos y aclaraciones en virtud de los cuales la Teología de la Liberación es un nuevo estilo de hacer teología. Otros han ido mucho más lejos que Gutiérrez. Donde éste dice que "lo primero es el compromiso de la caridad, de servicio. La teología viene después, es *acto segundo*"¹⁵, Hugo Assmann avanza sin rodeos, diciendo:

"Es importante no olvidar que la 'teología de la liberación' se entiende como *reflexión crítica sobre la praxis histórica actual* en toda su intensidad y complejidad concreta. El 'texto' es nuestra situación. Ella es el '*lugar teológico referencial primero*'. Las demás referencias (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas), aun porque contienen la exigencia de una praxis siempre actualizada, *no son el polo referencial primero* de una 'esfera de la verdad en sí' sin conexión con el 'ahora' histórico de la verdadera praxis".

"Se trata también aquí sobre todo de registrar la laguna que representa el problema de los criterios hermenéuticos. Ya no nos bastan las perspectivas usuales de los exégetas que 'trabajan sobre el texto sagrado', porque nosotros queremos 'trabajar la realidad hoy'. *Vacunados contra fáciles concordismos*, ya no nos bastan puentes genéricos, como el que se expresa en la frecuente contraposición del pensamiento bíblico al pensamiento helénico..."

"Ya no es posible creer en la posibilidad de *predeterminar la verdad* en una esfera propia de la misma, separada de la esfera de lo real histórico"¹⁶.

¹² Cfr. G. Gutiérrez. *Ibid.*, pp. 26-27. En las últimas frases, que son de Schillebeeckx y que el autor hace suyas, nos hubiera gustado distinguir la "autonomía relativa de lo temporal", GS 36, y dentro de ella la autonomía relativa de cada campo o ciencia, vgr. lo económico, lo político, social, etc., para que la Iglesia cumpla su misión específica en la historia, sin invadir otros campos.

¹³ Cfr. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 33. Como biblista y teniendo presente lo que después vamos a decir, añadiríamos que este estilo de hacer teología sólo en parte es "nuevo"; porque la teología bíblica ha tenido muy presente "la praxis histórica", aunque interpretada desde otra clave.

¹⁴ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 28.

¹⁶ Cfr. *Obra citada*, p. 102. Los subrayados son míos. Quedan claros en el texto cuáles son los puntos de partida para hacer la crítica de la historia, según el autor: la situación, no la Biblia. Lo de "concordismo" se debiera aclarar para no hacer pensar en "concordismos marxistas". Tal vez para no caer en ese concordismo no se cita, por ejemplo, a Jn 14,6.

En este autor último se ve claro, en resumen, en qué consiste hacer la *nueva teología*: La praxis, o actividad transformadora de la realidad, no tiene como criterio más que la misma "praxis"; "el lugar teológico referencial primero" no es la Biblia, etc., sino "nuestra situación"; la verdad está en la misma situación. Pero uno no ve que eso sea lugar "teológico", al prescindir de otra referencia, de otra verdad, de "La Verdad" (Jn 14,16). Es decir, en esta visión la "ortodoxia" es la misma "ortopraxis", y ni siquiera se ve que la teología sea "acto segundo", sino que simplemente desaparece y se evapora llanamente¹⁷. Este discurso, apodado "teológico", no termina siendo más que una tautología o logomaquia del círculo vicioso de la dialéctica de la praxis marxista. Y perdonéme tanta redundancia!

3. *La Praxis en los Cristianos por el Socialismo*. Siguiendo la línea de los teólogos antes citados, sobre todo de H. Assmann, para el movimiento llamado "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer encuentro latinoamericano del 23 al 30 de abril de 1972 en Santiago, la "praxis" viene a ser como estribillo recitativo en casi cada uno de los párrafos de los documentos que vienen publicando. Con la diferencia de que en estos documentos la "praxis" está muy especificada, y se puede deducir de ellos, que la entienden como: "*La acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad*"¹⁸. En ellos arrecia el temporal de la praxis que viene a ser el "punto de partida", "el nuevo criterio de la verdad", "el nuevo magisterio infalible" y la "nueva evangelización", según el resumen que de sus textos hace B. Kloppenburg¹⁹. Basta con citar algunos párrafos para comprobar lo dicho:

En el Documento final de Québec (1975) se dice: "Muchos cristianos hemos descubierto que el compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria, es *el lugar de la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe*. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que *la tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión* y su fuerza verdaderamente subversiva". Un año más tarde G. Gutiérrez suaviza esta afirmación cuando escribe:²⁰ "Es en el seno mismo de la lucha de clases en la cual un cristiano debe necesariamente comprometerse, *en la praxis histórica de la liberación subversiva*, que existe *un lugar* de reencuentro con el Señor y este es *un lugar teológico*". Donde el Documento de Québec habla de "*el lugar*", Gustavo pone el artículo indeterminado "*un lugar teológico*" (claro que con lo de "lucha de clases" y "praxis... subversiva", resulta también un poco difícil entender ese lugar "teológico", al menos "cristiano").

En otros textos no se habla del "lugar teológico" que es la praxis revolucionaria, pero se le subraya y hasta se exagera con otras palabras parecidas: "La teología de la liberación no puede sino *privilegiar la praxis como criterio de verdad histórica, evangélica...*"; el discurso teológico, desde la perspectiva de la liberación, *privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéu-*

¹⁷ Es la denuncia que han hecho ya algunos autores, vgr. P. Bigo, "Nuevo Documento de los Cristianos por el Socialismo", en *Medellín*, 5 (1976) 36-49; F. Moreno, *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación*, Santiago 1977.

¹⁸ Cfr. Boaventura Kloppenburg, *Iglesia Popular*, Bogotá 1977, p. 47.

¹⁹ Cfr. Ob. Cit., p. 47.

²⁰ Cfr. G. Gutiérrez, "Por una Teología y Liturgia de la Liberación", en *Liasons Internationales*, Boletín n° 10, agosto-septiembre de 1976, p. 13.

tica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y relectura de la Palabra de Dios"²¹.

El teólogo colombiano, Mario Peresson,²² dice del teólogo de la liberación: "Su criterio no estará en su concordancia con doctrinas *preexistentes*, sino en su eficacia para transformar la historia y para la liberación de los oprimidos (ortopraxis)". Y el teólogo europeo radicado en El Salvador, Jon Sobrino,²³ explicaba a los teólogos latinoamericanos reunidos en México: "En la teología europea se ha partido del supuesto de que existe un *depósito de verdades* o al menos de significados que hay que transmitir, interpretar y hacer significativos...; la teología latinoamericana, como conocimiento teológico, ha partido de otros presupuestos... *ha surgido de una praxis vivida de liberación*".

Un texto, mucho más radical, afirma categóricamente: "Si el meollo cristiano es una *praxis política*, resulta que *ella es el tribunal que juzga de la verdad o falsedad de los dogmas y morales* que han surcado la historia de la Iglesia. Cuando decíamos que la política es el elemento fundamental de la fe, queríamos decir, sobre todo esto: que *la praxis histórica es el tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe*"²⁴.

Por no citar sino otro texto, los Cristianos por el Socialismo afirman: "El punto de partida de nuestra reflexión *no es algo 'cristiano'*... *La base de nuestra reflexión es la praxis revolucionaria*, el quehacer del pueblo revolucionario que lucha por alcanzar una liberación socialista. Así *hacemos teología sin partir de 'lo cristiano'*. Esta base parece ser extraña, parece incompatible con el Evangelio y la tradición de la Iglesia. Pero en el fondo, es el único camino fiel al Evangelio y la Tradición. Porque solo hay reflexión cristiana en torno a la lucha de los oprimidos por su liberación"²⁵.

En resumen podríamos decir: para los Cristianos por el Socialismo, no existe un depósito de la fe, ni de verdades o doctrinas preexistentes a nosotros; la ortopraxis o la praxis de la liberación subversiva y revolucionaria es un lugar, más aún, el único lugar o el lugar primero y privilegiado, el tribunal inapelable de la verdad o falsedad de los dogmas. Es decir, la ortopraxis es la ortodoxia cristiana.

II. "Palabra" de Dios en la Biblia

Quiero dejar claro que lo que aquí pretendo es ante todo resaltar la diferencia que hay en la forma de pensar en el mundo oriental bíblico y en el mundo occidental griego, del que, en definitiva, dependen Hegel, Feuerbach, Marx y

²¹ Cfr. Raúl Vidales, "Anotaciones a la problemática sobre el método en la Teología de la Liberación", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, pp. 258. El subrayado es mío.

²² En una ponencia presentada en el ciclo de Conferencias sobre *Fe y Política*, Bogotá, abril de 1976.

²³ En "El conocimiento teológico en la Teología europea y latinoamericana", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, pp. 177-207, el texto en la p. 191. El subrayado es mío.

²⁴ Francisco Vanderhoff y Miguel Angel Campos, "La Iglesia Popular", en *Contacto*, dic. 1975, n. 1.2.4, también en *Liberación y Cautiverio*, p. 287. Los subrayados son míos.

²⁵ En *Cristianos por el Socialismo*, preparado por Pablo Richard, Salamanca 1976, p. 272ss. Los subrayados son míos.

todos los amantes de la praxis. a la vez que subrayar diversos elementos que podrían haber tomado las filosofías modernas de la forma bíblica de pensar.

En concreto me voy a referir a la "palabra" bíblica. Desde ahora indico dos elementos que espero queden más claros al final de la exposición. Por una parte, entiendo que el concepto y realidad de "praxis" de la filosofía marxista están mucho más cercanos al concepto y realidad de la "palabra" bíblica de lo que el judío Marx hubiera podido imaginar y que, dicho sea de paso, no han sabido explotar ni los teólogos de la liberación ni los Cristianos por el Socialismo al hablar de la praxis. Por otra parte, hemos visto que la praxis, en estos últimos autores citados, implica una ortodoxia que no admite verdades preexistentes, ni otros puntos de referencia, porque de hecho para ellos todo eso constituye otra "superestructura". Bíblicamente, sin embargo, esto resulta sencillamente falso, por lo que vamos a ver: de hecho la Palabra de Dios, que es la gran Verdad, es vida y realidad en Jesús de Nazaret; la gran realidad-verdad que juzga en última término la realidad de la creación, de la historia, del humanismo y sobre todo del cristianismo.

Nos agrade o no, tal vez en el contexto de que hablamos sea más real que nunca eso de que "la Palabra de Dios es viva y eficaz y más cortante que una espada de dos filos, que penetra hasta los repliegues del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y medulas..." (Hbr 4,12); es la palabra-espada, que hecha vida e historia en Jesús de Nazaret, ha sido puesta como "señal de contradicción... a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones" (Lc 2, 34s). También para nosotros es una espada que nos sirve para discernir entre una "praxis" cristiana y una "praxis" marxista, a pesar de los elementos que puedan tener en común. Veamos:

1. *La realidad de la "palabra" en la Biblia.* Vamos a comenzar explicando algo de lo que implica la realidad de la "palabra" bajo el aspecto etimológico, gramatical y psicológico.

—En primer lugar, bajo el *aspecto etimológico*, el vocablo más importante de la lengua hebrea para indicar el hablar es *dabar*, que normalmente se traduce por "palabra". Según los estudiosos "la etimología se debe buscar en el nombre, no en el verbo *dibber*, que evidentemente proviene de *dabar*, como se indica incluso por la falta de la forma *qal*. Parece que no pueda separarse de *dabar*, el *debir*, o santo de los santos, *el transfondo del templo*, que remite al significado: *parte posterior*. El vocablo árabe correspondiente es *dabr*, *espaldas*, el núcleo del concepto. El árabe *dabara* significa *tener en las espaldas*, el etíope *tatabbara*, *estar de espaldas*, el griego *d'bar*, *estar uno detrás del otro*, términos todos a los que se les une el sentido sea de *empujar*, sea de *guiar*²⁶.

Podríamos resumir diciendo que la raíz hebrea *dabar* parece sugerir la idea de: 1) lanzar de atrás hacia adelante, empujar, pro-yectar; 2) lo que lanza uno de dentro hacia afuera, las palabras, el hálito; 3) pro-nunciar, pro-meter, pro-yectar, hablar²⁷.

—Por otra parte, *la psicología hebrea*, muy realista, aunque elemental, se fija en el hombre que habla y ve que al hacerlo lanza, proyecta, desde dentro

²⁶ Cfr. O. Prockscht, comentario al vocablo "légein", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, traducción italiana del alemán TWNT, Brescia 1970, VI, col 261.

²⁷ Cfr. F. J. Leenhardt, *Parole-Ecriture-Sacraments*, Neuchatel 1968.

hacia afuera algo, el *hábito* (ruaj), las *palabras* (debarím), que se van hacia adelante con fuerza, saliendo por la boca (cfr. Nm 30,13; Jr 17,16; Sal 89,35) desde lo más profundo del "corazón" (cerebro), cfr. Gn 17,17; Is 47,8; Sal 45,2.

En sentir de la Biblia, el hombre al hablar *se sale de sí mismo*, se exhibe, se expresa, se proyecta y se pronuncia, y así, al hablar, *se sitúa en el mundo exterior a él* con fuerza eficaz y creadora, *se transciende*. En una palabra, toma una actitud con relación al objeto externo sobre el que toma posesión dominadora. Hablar es *hacer algo* en relación a lo que se habla.

—Además, la misma *gramática hebrea* sugiere también lo dicho: la palabra hebrea es actitud del sujeto que habla, es un "hecho", un "acontecimiento". Pues bien, en hebreo la acción *se expresa por el verbo*, como en toda lengua, pero a diferencia de ellas, en hebreo el verbo no expresa la acción en "tiempos", sino en *modos de acción*: acción acabada o no acabada. El llamado tiempo "imperfecto" (Yiqtol) indica lo que está *inacabado*, lo que aún espera su realización (por ello traduce nuestro presente y futuro), y el llamado tiempo "perfecto" (Qatal) indica lo que está *acabado*, terminado (por ello traduce nuestro pasado o pretérito, totalmente hecho, perfecto).

La psicología nos explicaba, en su interpretación del hombre, que en todas las cosas y sobre todo en el hombre existe un "élan" vital que los relanza a su fin..., a salir de sí mismo para llegar a su plena existencia. La "palabra" realiza la existencia de estas cosas a través de los *modos del verbo*.

2. *Filosofía-teología de la "palabra" bíblica*. Sería muy largo hacer una exposición amplia de este tema, por ello sugerimos solo algunos elementos:

Al hablar, describe F.J. Leenhardt²⁸, "el hombre sale de su subjetividad y se inserta en la realidad. Se afirma y juega un papel. La palabra toma el sentido de un *acto*. Cuando el hombre habla, *actúa* también. El vocablo *dbr*, palabra, en hebreo tiene el sentido de *acontecimiento*, circunstancia. La palabra *no es ruido*, es *acción*, por lo cual el hombre se siente *comprometido*".

Y más adelante añade: "Hablar (para el hebreo) *no es definir* el objeto en su inercia estática. Lo que importa, en la palabra, es *el que habla* más que lo que dice. El lenguaje, para él, no está ante todo en su significado en relación con el objeto, sino sobre todo *en su relación con el sujeto*, está en la *ex-presión*. Es el acto por el cual el sujeto se sitúa en el mundo y sitúa el mundo en relación a sí mismo. Hablando, el hombre *se expresa*, más que expresar los objetos. Nombrando las cosas no las define, sino que las orienta. Pone una relación viva de él hacia ellas. Las saca de la nada de su subjetividad inerte para calificarlas. El que habla hace "algo" de las cosas, de nada que son a pesar de "estar ahí", a pesar de "estar-en-sí". El mundo del objeto puro no existe para el hebreo, que no da a la creación un valor propio, una finalidad inmanente. *El mundo exterior existe para el hombre*. La forma como el hebreo habla y comprende su lenguaje traduce esta actitud fundamental de la conciencia de sí en el mundo"²⁹.

Por ello podemos afirmar que el análisis del concepto *dabar*, implica dos elementos: uno *noético* y otro *dinámico*. El elemento noético explica el significado, el sentido, y entra en el orden del conocimiento; el elemento dinámico, está cargado de una fuerza y eficacia objetiva independientes del que la percibe

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 10.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 14-15.

y acepta. Estos elementos se evidencian sobre todo en la palabra profética y en la palabra de Dios³⁰.

Todo esto nos lleva a otro punto muy importante para comprender nuestro objetivo: Sin exagerar demasiado, cabe, sin embargo, afirmar³¹ *la diferencia de la palabra en el mundo hebreo y en el mundo griego* (del que, en definitiva Hegel, Feuerbach y Marx han partido para sus teorías del "conocimiento y de la "praxis").

Para el griego hablar es "légein", *pensar, enumerar, contar*, y la palabra es la expresión del pensamiento. El griego vive en un mundo *idealista y estático*, y el mundo y el hombre son éxtasis, contemplación de algo acabado. En la concepción griega se piensa que los dioses hicieron un mundo acabado y perfecto, y el hombre está en este mundo para *contemplantarlo*, reflejando e imitando sus ideas. El hombre es un *espectador*.

En la visión hebrea cambian las cosas: para el hebreo hablar es "dabar", es decir, tomar una actitud activa ante las cosas, es *obrar y actuar*, dominar las cosas al expresarlas. El hebreo vive en un mundo *realista y dinámico*, donde el mundo y el hombre son una vocación (cfr. Gn 1,26-28; 2,15; Sal 8,5ss; Sir 17, 1-14), una tarea, una evolución hacia la plenitud. En la concepción bíblica se piensa que el mundo y el hombre provienen de Dios, pero no están acabados. El hombre no está en el mundo solo para contemplarlo, sino sobre todo para dominarlo, transformarlo y plenificarlo. El hombre no es espectador, sino *actor*.

"Según la visión hebrea de las cosas, el hombre se encuentra en un mundo donde la palabra es acción. Lo que constituye la esencia del hombre es el hablar, es decir, *obrar expresando su secreto, proyectando su conciencia sobre las cosas*, imponiéndose de esta forma sobre ellas... La relación del hombre hacia las cosas no está en la conciencia, sino en la acción. El mito de la creación en el Génesis asigna al hombre *la tarea de conquistar el mundo y utilizarlo*. Todo es historia y movimiento. El hombre no está destinado a la iluminación intelectual, a la contemplación de las ideas puras o de las formas perfectas; el hombre no comunica con un lógos eterno, principio de un mundo inmóvil. Para el hebreo *ni el mundo ni el hombre son datos absolutos*, definibles, cerrados en su naturaleza. El mundo ha comenzado y va hacia alguna parte..., su esencia es llegar-a-ser (devenir), y *la condición del hombre es vocación*"³².

El hebreo y la Biblia tienen, pues, una visión *dinámica*, cualitativa, mesiánica y escatológica del mundo, a diferencia de la visión estática, esencialista, cuantitativa, imitativa y repetitiva del griego. El hombre bíblico ha sido creado, creador. Y la palabra no explica los fenómenos, los crea. Para el hebreo hablar

³⁰ Cfr. Prockscht, *Ibid.* col. 261-262.

³¹ En efecto, la filosofía griega es diversa según sus escuelas. No podemos poner en la misma línea Pitágoras, Platón o Aristóteles. Para comprender mejor lo que queremos afirmar, tal vez sea mejor partir del mundo mítico de los griegos, donde el tiempo es cíclico, imitativo e ideal, en cuanto que repite la verdadera realidad consistente en el mundo de los dioses o prototipos. Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949; *Traité d'histoire des religions*, París 1949. La Biblia nos remite a una visión menos mítica y más realista y rectilínea de la historia, en la que el hombre tiene un papel más dinámico y creador de su propio tiempo. Cfr. O. Cullmann, *Cristo y el Tiempo*, Barcelona 1967; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965; P. Grelot, *Sentido cristiano del A. T.*, Bilbao 1965.

³² Cfr. F. J. Leenhardt, p. 10.

es actuar, más que pensar; la palabra no es "lógos", sino "érgon" o "praxis", y para el hebreo el "érgon", la obra y el acontecimiento, tiene ascendencia sobre la ideología, el "lógos". Y por ello considera que la palabra es *eficaz*, realiza lo que significa. Podemos añadir algunos datos bíblicos que confirman lo que acabamos de decir:

—La Biblia para expresar lo que en nuestro lenguaje llamamos "hechos" o acontecimientos usa el vocablo "debarím": vgr. "las *palabras* que había hecho", lo que había hecho (Gn 24,66); "el resto de *las palabras de Salomón*, todo lo que hizo y su sabiduría, ¿no está escrito en el *libro de los hechos* (dibré) de Salomón?" (1R 11,41). Es decir, libro de los "Hechos de los Apóstoles" en lenguaje bíblico habría que decir libro de las "Palabras de los Apóstoles", y toda la historia de la salvación podría titularse el libro de "las Palabras de Dios". La historia es palabra de Dios *hecha*, y la Biblia es palabra de Dios *escrita*. Por eso los profetas no dudan en decir que la "palabra" se "ve" (cfr. Is 2,1; Jr 2,31) y no solo se "oye", de ahí que la palabra de Dios se les manifiesta fundamentalmente en acontecimientos, en "visiones", más que por voces o ruidos.

—En el mundo bíblico, debido a la fuerza que el "ruaj" (espíritu) comunica a los "debarím" o palabras salidas del interior del corazón del hombre, las palabras tienen tal sentido creador y dinámico que Dios creó con su palabra o el aliento de su boca (cfr. Sal 33,6; 147,18; Gn 1,1ss); las palabras buenas o malas, *ben-diciones* o *mal-diciones*, tienen un efecto casi mágico (cfr. Nm 22,6; Sal 109,8; Zac 5,2s, maldiciones; Nm 6,22-27; Rt 4,14s; 1S 25,32-34, bendiciones). En los mojones, sarcófagos, etc. de Fenicia, Egipto y Babilonia se han encontrado escritas maldiciones contra sus profanadores; así pretendían eliminar todo acto que deteriora los objetos. En la fuerza eficaz de la Palabra de Dios, pronunciada en el momento cumbre de Jesús, se funda también la teología de la gran bendición eucarística.

—Pero, por la dimensión noética y dinámica que tiene la palabra, su principal atributo es *la verdad*, el "émet", la realidad consistente. Como las palabras de Dios son "émet" (2S 7,28), así deben ser también las palabras humanas (cfr. Gn 42,16. 20; 1R 10,6; 17,24 Sal 45,5; etc.). De ahí proviene el realismo de la expresión introductoria "amén, amén" (Gn 42,20; 1Cro 17,23; 2Cro 1,9; 6,17 y 75 veces en los Evangelios) o al final de una expresión (cfr. Dt 27,15) o de una doxología (23 veces en el N.T.). "*El culmen de la palabra divina es la verdad*" (Sal 119,160). La palabra más perfecta de Dios es la que se pronunció en Jesús, y por eso él es el "*Amén*" (Apoc. 3,14; cfr. Is 65,16) y la "*Verdad*" (Jn 14,6; cfr. Apoc 3,14; 19,11)³³.

³³ Nótese que bíblicamente la "verdad" o "fidelidad" (émet) es una realidad paralela a la de "justicia" (sédek) (cfr. Sal 89,15; 85-11; Is 51,6-8). Practicar la "justicia" es caminar en la "verdad". Hacer la "justicia" es llevar a plenitud la realidad inacabada, porque la justicia de Dios es la fidelidad a sus mismas promesas o proyecto con relación al hombre y las cosas (cfr. S. Lyonnet, "La soteriología paulina", en *Introducción a la Biblia*, II, Barcelona 1965, p. 757). "La medida de la justicia es el derecho que tiene cada tú a ser lo que ha de ser o a realizarse según su capacidad de plenitud" (Cfr. Angel González, "Semblanza de un Profeta: Amós", en *Profetas verdaderos y Profetas falsos*, Salamanca 1977, p. 92). Por eso son paralelas y casi sinónimas estas dos nociones de "verdad" y "justicia", porque en definitiva la justicia es ofrecer al otro lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser según el objetivo que Dios le asignó.

3. *La Palabra de Dios en la historia.* Todo lo que acabamos de decir sobre la palabra bíblica en general, se aplica de una forma especialísima a la Palabra de Dios. De esto vamos a decir algo que complete lo anterior.

Si la palabra es ex-hibición, pro-yección o pro-nunciamento, aplicado a Dios significa que *al hablar Dios se ex-presa, se pro-yecta, se pro-nuncia y se sale de sí mismo*, su palabra es una acción "ad extra", es fuerza, dinamismo y creación. Dios cuando habló se pro-yectó y se in-yectó en la historia por él creada, y a la vez se ex-presó y se auto-reveló en ella (el sentido dinámico y noético de que arriba hablamos). Al crear el mundo por su palabra, "dixit, et facta sunt", también el "ruaj" o aliento divino fecundaba, "incubaba" este mismo mundo (cfr. Gn 1,1-2; Sal 33,6; 147,18; Jn 1,1s; 2Co 4,6; Hbr 1,1-3).

Este dinamismo de la Palabra divina es lo que le hace eficaz. Eficacia que sugiere la Biblia de múltiples formas, no solo a base de metáforas en las que la palabra divina es comparada con una espada tajante (Is 49,2; Os 6,5; Sb 18, 14-15; Lc 2,35; Hbr 2,2; 4,12), con el fuego devorador (Jr 5,14; 23,9), con un martillo que tritura (Jr 23,29), con la lluvia que fecunda y fructifica (Is 55,10) y se llega a decir que es como el "semen Dei", Lc 8,11ss, algo que es vida y fecundiza... sino también indicando que la palabra divina anuncia y realiza los acontecimientos (cfr. Is 9,7; 42,9; 55,10-11; Jr 5,14; 23,29; Zac 9,1).

Si el mundo, la naturaleza o la historia son *ex-presiones de la Palabra de Dios*, se deduce a la inversa (aspecto noético) que el mundo, la creación, la historia, son también teo-fanías, signos de esa misma Palabra. De ahí la afirmación bíblica de que las obras anuncian la "gloria", es decir, la presencia de Dios (cfr. Sal 18,1ss; Sir 42,15-22; Sb 13,1-9; Rm 1,20). Sólo hace falta ser "inteligente" o "sabio" para conocer y leer en la creación y en la historia esa presencia divina de la que el mundo no es más que un despertador. Únicamente los que tienen el corazón opaco o grasoso, como el Faraón (cfr. Ex 7,3.13.22), no son capaces de entender, son "necios" (cfr. Is 6,10) y no tienen excusa (cfr. Sb 13,10s; Rm 1,21; Jn 1,10), por la sencilla razón de que "asfixian la verdad con la injusticia" (Rm 1,18).

La Palabra es el instrumento del *diálogo* divino. Las "palabras que hizo" el Señor (Dibré Yahweh) son un compromiso dialogal con el hombre. La *propuesta* de Dios exige una *respuesta* por parte del hombre, piden otro compromiso humano. Así se "verifica" la fe en toda su dimensión existencial que supera la ideología, como la *respuesta que el hombre ofrece a la propuesta del diálogo que inició gratuitamente Dios*.

Pero siendo la Palabra de Dios numéricamente una, tiene, sin embargo, al menos una triple manifestación, en la creación, en la historia y en el hombre, con una dimensión cada vez más significativa de la presencia del Dios vivo y veraz:

—*La creación, las obras de Dios* son el comienzo de la acción eficaz de la palabra de Dios en la historia humana, a la que sirven de escenario (cfr. Sal 18,1ss; Gn 1,1ss, etc.). La creación es uno de los lugares teológicos donde los inteligentes pueden leer los signos de Dios (cfr. Mt 16,2ss; Rm 1,18ss).

—*La historia, las acciones de Dios*, (los dibré Yahweh, como "los hechos de Salomón, 1R 11,41; cfr. Gn 24,66) son también signos reveladores de Dios. La historia es otro lugar teológico porque en ella habla la palabra de Dios. Esto explica por qué la expresión "en esto —en las acciones salvadoras— conocerás

que yo soy *Yabweb*" (Ex 7,5.17; 10,2; 14.18.40; Ez 6,7.13.14) se usa tanto en la Biblia para dar a entender que Dios se revela en sus gestas históricas. La historia es el lugar de la autorrevelación de Dios. Y dentro de esa historia, los profetas (como los hombres que descubrían y anunciaban esa palabra) y las leyes o Torá ("las diez palabras de Dios", Decálogo, Ex 34,28; cfr. Dt 4,13; 10,4), son lugares privilegiados de la palabra de Dios.

—Pero, la Palabra de Dios que creó el mundo y realiza la historia es la misma que se manifiesta plenamente, dando así consistencia y plenitud a los tiempos (cfr. Hbr 1,1-3), en la *Palabra encarnada en Jesús de Nazaret* (cfr. Jn 1,1.3.10.14.18; cfr. 2Co 4,6), en quien se autorrevela plenamente Dios, constituyendo a ese Jesús de Nazaret en el "lugar teológico" privilegiado. En él la Palabra divina se hizo la *Verdad* (Jn 14,6) y el *Amén* (Apoc 3,14), es decir, la realidad y consistencia de todo.

Jesús, la Palabra encarnada de Dios, da consistencia a toda la historia y creación: "Todo fue creado por él y para él y todo tiene en él su consistencia." (Col 1,15). Esto significa que la razón de ser de todo es la Palabra de Dios que lo crea, fecundiza, sustenta y relanza a su ser-vocación. "El culmen de la palabra divina es la Verdad" (Sal 119,160), y en Jesús de Nazaret es donde se realiza en su plenitud. Si el Evangelio es considerado como "norma de toda verdad", es porque es la expresión escrita de la Palabra definitiva de Dios pronunciada en Jesucristo. Esta Palabra y esta Verdad no son ideologías, fantasmas o secreciones cerebrales de una superestructura opresora y burguesa; es la acción o praxis de Dios "que estaba junto al Padre y se nos manifestó...; lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos...; lo que palpamos nuestras manos acerca de la Palabra de Vida" (1 Jn 1,1), hecha carne en Jesús (cfr. Jn 1,14). En Jesús de Nazaret la "ortopraxis" y la "ortodoxia" de Dios se identifican, como acción y revelación definitivas, tribunal supremo del Ser y la Verdad.

Por eso los teólogos genuinamente cristianos saben que Jesucristo, que continúa vivo y comunicando su Espíritu de Verdad, es la plenitud de la praxis y de la verdad. La ontología cristiana dista mucho del materialismo reduccionista que se autorrealiza en la praxis inmanente del quehacer humano y social, al margen de la Palabra divina que en Jesús de Nazaret le dió sentido y consistencia: "Todo fue creado por él y para él y todo tiene en él su consistencia". Al lado de esta Verdad suprema de la Palabra de Dios, resultan superficiales y falsas, o al menos poco afortunadas, las afirmaciones arriba citadas de los Cristianos por el Socialismo.

En el Evangelio y en el Magisterio de la Iglesia se entiende por verdad, o mejor, por la Verdad³⁴, algo que no es un fantasma o un fósil, sino la Palabra viva de Dios que se ha hecho historia en Jesús de Nazaret. "Ni hay que esperar, dice el Vaticano II, otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cfr. 1Tm 6,14; Tt 2,13)" (DV 4).

³⁴ Es curioso cómo en la Teología de la Liberación y en los Cristianos por el Socialismo se da una importancia extraordinaria al mensaje de los Profetas. Pero se olvida que los grandes profetas bíblicos eran los defensores del depósito de la tradición del pasado. Su mensaje tenía como criterio la vuelta a la palabra-acontecimiento del pasado: la elección, el éxodo, el noviazgo, el desierto, el pacto. Su verdadera revolución creadora estuvo en no absolutizar las formas y las fórmulas para superar la "letra" y permanecer, reactualizándolo, en el "espíritu" de la tradición del pasado. Cfr. sobre esto, N. Lohfink, "Los profetas ayer y hoy", en *Profetas verdaderos y Profetas falsos, Salamanca 1977*, pp. 97-145, sobre todo pp. 109-128.

III. La historia como "lugar teológico"

En la teología hecha *desde* la praxis de la liberación se da por supuesto, como lo sugiere su nombre, que la praxis es un "lugar teológico". En algunos casos se exagera diciendo que es el único "lugar teológico". Es evidente que en su forma de pensar se trata de una praxis que va unida al quehacer histórico, y por ello se ha de entender que se trata de la "praxis histórica" o del quehacer histórico de lo que se quiere indicar como "lugar teológico" en la "nueva forma de hacer teología".

No faltan autores que hayan hecho un estudio de lo que se pretende indicar con estas terminologías³⁵. Pero los nuevos autores de esta teología son muy explícitos en sus afirmaciones, que hemos visto más arriba, como para que ahora nos derengamos en repetir lo que ellos dicen.

En realidad esta temática de la historia como "lugar teológico" está en la base de la nueva teología. Por otra parte es algo que está ligado a lo que nosotros acabamos de exponer. Por ello merece la pena concretizar algo más este punto, aunque no sea más que brevísimamente, dando algunas pistas para el mejor enfoque del asunto. Creo que hay ciertos aspectos bíblicos que normalmente no se tocan al tratar esta temática y que hay que subrayarlos.

1. *¿Qué es un "lugar teológico"?* Al publicar Melchor Cano su libro "De locis theologicis libri duodecim" (Salamanca 1563), acuñaba la expresión "lugar teológico", entendido como: "ciertos lugares especiales, *peculiares*, que son como los domicilios de todos los argumentos teológicos, donde los teólogos encontrarán con qué alimentar todas sus argumentaciones, sea para probar, sea para refutar" (I.L.c. III)³⁶.

El autor distingue los lugares teológicos "propios" y los "anexos", (adscriptitia ac velut ex alieno emendicata, I.XII.c.III). Entre los "propios", sólo dos son *fundamentales*, porque contienen el depósito de la fe: la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica; los otros cinco son *declarativos* y tienen el valor de conservar, interpretar y transmitir el depósito de la fe: la autoridad de la Iglesia católica, de los Concilios ecuménicos y de la Iglesia romana-Papa (estos tres ofrecen argumentos eficaces y seguros), mientras que la autoridad de los Padres y de los teólogos escolásticos y canonistas, sólo ofrecen autoridad probable. Los lugares teológicos "anexos" son: la razón natural, la autoridad de filósofos y juristas, y la historia y tradiciones humanas, pero esta historia es entendida como tradición, como narración escrita por historiadores, más que como acontecimiento (que es lo que a nosotros nos interesaría).

Por lugar teológico, enunciado de una u otra forma, se entendió siempre "los puntos de vista o criterios más generales en la epistemología y metodología teológicas"³⁷. Sin entrar en muchas precisiones, Congar lo define diciendo: "Los

³⁵ Cfr. J. Jesús Herrera Acebes, "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, 341-352.

³⁶ Véase un amplio estudio en A. Gardeil, "Lieux théologiques", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, col. 712-747.

³⁷ Cfr. E. Haible, "Lugares teológicos", en *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1963, vol. IV, col. 369.

'lugares' designan las distintas fuentes del conocimiento teológico, cualificadas según las reglas de la criteriología teológica"³⁸.

Sin entrar tampoco nosotros en excesivas precisiones, en lo que sigue vamos a entender por *lugar teológico*: todo aquello que de alguna forma es *lugar de la presencia divina* y que, al detectarla, nos ayuda a descubrir la continua autorrevelación de Dios y nuestras respuestas de fe hacia ella. Mientras que por "lugar hermenéutico" vamos a entender todo aquello que nos remite a comprender mejor la revelación pública del pasado. Es decir, la historia va a ser a la vez lugar teológico y lugar hermenéutico. Damos por cierto que los lugares teológicos no tienen todos el mismo valor, como es diversa la presencia divina en ellos.

Esto supuesto, afirmamos que en la historia o en los acontecimientos históricos de hoy se pueden descubrir formas nuevas de autorrevelación de la presencia divina que nos invitan a repensar y reformular, actualizándola, nuestra fe cristiana y que, por consiguiente, alimentan la reflexión teológica para probar o refutar.

2. *La historia como Palabra de Dios y lugar teológico.* De lo dicho en la segunda parte de nuestro artículo, se desprende que en la concepción bíblica la naturaleza, y en ella el hombre, no se pueden comprender sino dentro de una visión dinámica y escatológica en el devenir histórico. Esta historia de la naturaleza y del hombre comenzó con la Palabra creadora de Dios, que la fecundaba, la daba consistencia y la relanzaba hacia la plenitud o fin de los tiempos que ya se han iniciado en el acontecimiento Jesús de Nazaret, pero que todavía no han llegado a su total plenitud.

Con razón se ha dicho que la concepción estática, o más bien repetitiva de un tiempo cíclico que retorna incesantemente al pasado, está superada por la visión actual de las ciencias y por la concepción bíblica del tiempo y de la historia³⁹. El prototipo del hombre cristiano no es Ulises, que retorna a través de mil odiseas al hogar de Itaca, sino Abrahán, Moisés y el Pueblo de Israel, peregrinos, sin patria fija, hacia un futuro siempre abierto a otro futuro. Hasta el cosmos, en una especie de génesis continua, espera la solidez de su misma realización que, por culpa del hombre, ha sido sometido a la vanidad o inconsistencia (cfr. Rm 8, 19-22).

Y en este peregrinaje del hombre, aunque sea por un "valle de lágrimas", la Palabra de Dios está siempre presente en la historia dándole sentido. La historia entera es la Palabra de Dios hecha acontecimiento (los "dibé Yahweh"), así como la Biblia es la Palabra de Dios puesta por escrito. A partir de estos conceptos, podemos comprender mejor la historia como "lugar teológico".

El Vaticano II podría ayudarnos en la reflexión que queremos hacer: "La revelación se realiza por *obras y palabras* intrínsecamente ligadas; las obras que realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las

³⁸ Cfr. "La historia de la Iglesia, lugar teológico", en *Concilium*, 57 (1970), pp. 86-97, la cita en la p. 86.

³⁹ Cfr. los autores citados en la Nota 31.

realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (DV 2)⁴⁰.

Si, como afirma Congar⁴¹, se admite como cuestión de principio que "la teología es una elaboración científica de lo que ha sido revelado", nos encontramos, por otra parte, con que Dios se ha revelado en los acontecimientos, es decir, en la historia, y nos atrevemos a decir que *sólo* en la historia (las palabras escritas con que se ha formulado ese acontecimiento son "acto segundo"). La Biblia, palabra escrita de Dios, se puede comprobar —so pena de creer todavía en una inspiración al estilo de un "dictado mecánico", por generación espontánea o venida en paracaídas— que ha sido la formulación escrita e interpretativa de los acontecimientos, y sobre todo del Acontecimiento-Cristo, en los que sus contemporáneos sabían leer religiosamente la presencia de la Palabra dinámica de Dios. Cabría repensar aquí lo que W. Pannenberg nos propone en la obra "La Revelación como Historia" como Tesis 1a.: "*La autorrevelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no ha sucedido directamente —como por ejemplo al estilo de una teofanía—, sino indirectamente, a través de las gestas históricas de Dios*"⁴².

Muchas de las afirmaciones que hicimos arriba, al hablar de la teología bíblica de la palabra, podrían confirmar la verdad de esta tesis que el autor deduce de los análisis de otros investigadores. Pero queremos añadir algunos datos más para confirmarlo:

—Ya el mismo nombre "Yahweh" (como revelación del ser divino) se nos presenta, no sólo en Ex 3, sino a través de las otras tradiciones bíblicas como "el Dios que actúa en la historia": el Dios leal, justo, fiel, constante, eterno en su estar y actuar al lado de los suyos: "Yahweh, Yahweh... rico en misericordia y fidelidad" (Ex 34,6). "En esto conocerás que yo soy Yahweh" (Ex 7,5,17; etc.), es decir, por sus actuaciones se le conoce. De esta forma esta interpretación concuerda con otros nombres que el mismo Dios se da: "Emanuel", Dios-con-nosotros (cfr. Is 7,14; Mt 1,22), "Amén", el "Fiel" (Apoc 3,14), "Dios es amor" (1Jn 4,8), y el Dios que nos salva en "Jesús" (Mt 1,21; Lc 1,31).

—Como la actuación de Yahweh con los suyos es en sí misma reveladora, por ello *sus gestas históricas son el objeto de la fe*, y el contenido de los "credos" bíblicos eran los acontecimientos salvíficos, no verdades o fórmulas abstractas (vgr. Dt 26,5-10; Jos 24,2-13). De ahí la importancia que daban a la tradición histórica y por ello el mandato de narrar la historia (cfr. Sal 78, 1-7). Narración que era profecía (el canon hebreo designa como "profetas anteriores" a diversos

⁴⁰ Hay que tener presente este principio, que hoy resulta evidente, al hablar de la inspiración bíblica, es decir: la inspiración de los hagiógrafos no es sino la expresión escrita, y formulada con las categorías de su época, de la palabra de Dios, que, a través de la fe, han detectado en los acontecimientos cósmicos, históricos y humanos. Cuando M. Cano habla de la Sagrada Escritura, como lugar teológico, la entiende como una autoridad "inspirada", pero no resalta la obra del hombre inspirado: Los libros sagrados, dice, han sido escritos "Spiritu Sancto dictante, assistente"; su autor es: "non homo, sed Deus" (O. Cit. I, II, c. III y c. XVI, XVII). Se olvidó decir que el Espíritu Santo "dictó": la Biblia al hablar *en los acontecimientos* que los hagiógrafos supieron leer y formular por escrito.

⁴¹ Ibid., p. 91.

⁴² Cfr. W. Pannenberg, y otros, en *Rivelazione come Storia*, Bologna 1969, p. 165.

libros históricos) y alabanza, himno y acción de gracias, "ben-dición" de Dios. La historia en el A.T., y lo mismo se podría decir del N., no fue una simple narración de hechos, sino una recitación aleluyática de la fe.

—Los profetas han sido considerados como los instrumentos más nobles y fieles de la revelación divina. Ahora bien, *los profetas son los teólogos de la historia*. Sus grandes visiones parten fundamentalmente de los hechos históricos: Los profetas son los hombres de la palabra de Dios, pero una palabra que detectan con su fe en la historia-verdad de su pueblo, muchas veces aprisionada por la injusticia de los hombres (cfr. Rm 1,18). "Toda palabra profética, escribe Procksch⁴³, es fuerza operante, el contenido de toda profecía es siempre la palabra del Dios vivo, que permanece por siempre. Como en Jeremías, también en el Deuteronomio el elemento dinámico del 'dber Yahweh' es más evidente que el noético". Y si todo esto se aplicará al gran Profeta de Nazaret, se comprenderá mejor que la historia, tal como afirma el otro "lugar teológico" por antonomasia que es la Biblia, también es un "lugar teológico".

3. *Toda la historia, no solo la bíblica, es "lugar teológico"*. Algunos autores no tienen inconveniente en admitir que la historia bíblica es un lugar teológico, pero se muestran recelosos cuando se habla de nuestra historia actual que rebasa los límites del tiempo posterior a la muerte del último apóstol, con quien se cerró la "revelación pública". Si fueran lógicos, deberían concluir que la revelación se cerró con la muerte y resurrección del Maestro, palabra definitiva y última del Padre. El miedo a los "reduccionismos" les lleva al exclusivismo⁴⁴.

La Tradición viva que va creando el Espíritu de la Verdad en la Iglesia de hoy, extendida por todas partes, ¿no será un lugar teológico en nuestra historia actual? (Cfr. GS 22.26.38.41.57). ¿Dios ya no se revelará en los actuales "signos de los tiempos"? (cfr. GS 44). ¿No estará actualizándose cada vez que celebremos el "memorial" del Señor? Sobre esto comenta irónicamente Congar⁴⁵: "Entonces, ¿se ha terminado el juego? ¿Acaso la escatología, como ha dicho K. Barth, consistirá solamente en retirar el mantel que recubre la mesa servida desde siempre? ¿Nada nuevo tiene que aportar la historia?".

Si únicamente fueran "lugares teológicos" los que son fuente de la revelación *pública, constitutiva*, tendríamos que eliminar la mayor parte de los "loci theologici" que proponía M. Cano. Una cosa es la *revelación pública*, como "norma normans", y otra cosa que no haya también *otras* revelaciones y que éstas tengan —aunque sea en menor intensidad— como fuente o lugar teológico *nuestra historia*. Una cosa es que la *revelación pública* sea la "realidad primera"⁴⁶ o el primer criterio y, si se quiere, el "primer lugar teológico" para detectar la presencia real de Dios en *nuestra historia* (lo mismo que en la historia bíblica

⁴³ Cfr. Prockscht, O. Cit., col. 278.

⁴⁴ Algo de esto se insinúa, por ejemplo en K. Lehmann, "Problemas Metodológico-Hermenéuticos de la Teología de la Liberación", en *Medellín*, 13 (1978) pp. 3-26, sobre todo en las pp. 8-12, pero resulta más evidente en B. Kloppenburg, cuando afirma: "Nos enseña también la buena, común y corriente teología católica que esta Revelación Divina Positiva Pública se hace en la 'historia', por cierto, pero *exclusivamente en la historia 'bíblica'*, alcanzando su punto culminante y final en Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación Pública" (cfr. O. Cit., p. 51).

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

⁴⁶ Como parece imaginarse K. Lehmann, *Ibid.* p. 12.

del A.T. que recibe de esta "primera realidad" toda su significación), y otra cosa que esta misma historia nuestra no sea un "lugar teológico" o el espacio donde también continúa revelándose la presencia divina.

Que en la historia, incluso extrabíblica, está la presencia divina revelándose, se puede comprobar fácilmente a partir de la misma Biblia:

—Dios no dejó sola a la humanidad anterior a Abraham ni a las naciones, incluso enemigas, que no pertenecían al pueblo de Israel. Eso pensaba el nacionalismo reduccionista judío. Pero los "Oráculos contra las naciones" en casi todos los profetas, y muy en particular Jonás y el Deuterocanónico, dicen otra cosa⁴⁷. El Apóstol de los Gentiles, digamos de las naciones extrabíblicas, no duda en afirmar que a estas naciones Dios "no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándoles desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando sus corazones de sustento y alegría" (Act 14,17). De forma que para el Apóstol, y antes para el autor de la Sabiduría, los que en el mundo visible, aunque no sea más que "a tientas" (Act 17,27), no detectan la presencia de Dios, son "necios" e "inexcusables" (Sb 13,8; Rm 1,18ss).

—Glosando el texto de Mateo (16,1-4), podríamos añadir que no hay que recurrir siempre a la "realidad primera" (digamos la resurrección de Jesús) para interpretar nuestra historia: "¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos! ¡Generación malvada y adúltera!".

—El caso de Cornelio en los Hechos de los Apóstoles no es, como a veces se afirma⁴⁸, un "caso episódico", pues el Apóstol en otro lugar generaliza cuando hace suyas las palabras de un antiguo poeta pagano: "En El (Dios) vivimos, nos movemos y existimos...; porque somos también de su linaje. Sí, pues, somos del linaje de Dios..." (Act 17,28s). Todo esto es un poco la teología de los "semina Verbi" (cfr. AG 11; LG 17).

Relacionado con todo esto va igualmente la problemática del *monismo histórico*, que se opone fundamentalmente al *dualismo*, llamemos *óntico*, de la historia salvífica. Este es un problema que parece resuelto para todo quien desee leer la Biblia dentro del contexto del dinamismo de la Palabra de Dios. Toda la historia está atravesada por la Palabra de Dios (cfr. Hbr 1,1-3) y por eso es historia salvífica. Dios con su Palabra llamó a la existencia a toda la historia (cfr. Deuterocanónico y 2Co 4,6). Se "infundió", aunque no se "confundió" con el mundo, análogamente a como la Palabra de Dios se infundió en la naturaleza humana de Jesús, pero sin "confundirse" con ella.

No obstante, como a veces se objeta, a la unidad de la historia salvífica, los dualismos de tipo "moral"; es decir, que en esta misma y única historia y sólo dentro de ella, esté actuando al lado del "mysterium salutis" el "mysterium iniquitatis". ¿Es que en la historia salvífica bíblica, e incluso en los santos bíblicos, no actuaba también el pecado, el trigo y la cizaña? Ciertamente que el pecado y la iniquidad de los hombres, a nivel de individuos y de pueblos, pueden crear "una situación en la cual Dios es explícitamente excluido, insultado, deshonrado y

⁴⁷ El profeta Amós, por ejemplo, ve cómo obra de Dios no solo el Exodo de Israel, sino también el de otros pueblos: "¿No hice yo subir a Israel de Egipto, como a los Filisteos de Kafter o a los Arameos de Quir?" (Am 9,7).

⁴⁸ Cfr. B. Kloppenburg, *Ibid.*, p. 89.

eliminado, y el hombre maltratado, humillado, torturado y pisoteado⁴⁹, pero otra cosa es que logren expulsarlo y eliminarlo!

Cabría aquí afirmar lo que decía Santo Tomás del pecador, que no ofende ni expulsa de sí mismo a la Divinidad sino indirectamente, a través del prójimo ofendido. Es un dogma cristiano la "inmutabilidad" de Dios, por eso en la conversión a Dios, no es El quien vuelve a nosotros, sino que nosotros, al quitar el obstáculo que impedía las relaciones de presencia amorosa, nos convertimos a El. El pecado es ese obstáculo, que no quita esa presencia, sino que hace que no sea amorosa, filial. Pero la presencia reveladora de Dios continúa en el pecador⁵⁰.

Todo esto nos lleva a decir que la historia, incluso la nuestra o extrabíblica, es un "lugar teológico" y no solo "hermenéutico" como a veces se afirma o se sugiere⁵¹. Ciertamente nuestra historia nos invita a recurrir al "primer lugar teológico", a la Revelación pública o constitutiva, que adquiere una nueva aclaración a través de los signos de los tiempos, y en este sentido nuestra historia es verdaderamente un "lugar hermenéutico". Pero a la vez también es un "lugar teológico", porque en nuestra historia está actuando la presencia reveladora de Dios. Es cierto también que *este lugar teológico no es ni el único ni el primero*, ni basta por sí solo, como afirman los Cristianos por el Socialismo, ya que la Palabra que Dios pronunció en Jesús de Nazaret es el tribunal de última instancia que deja al descubierto, dentro de la única historia salvífica, lo que hay de "mysterium salutis" y lo que hay de "mysterium iniquitatis", lo que hay de trigo y lo que hay de cizaña, lo que es de Dios y lo que es del César.

En una palabra, reconocer que la Revelación "pública y constitutiva" es el lugar o criterio teológico por antonomasia ("fundamental", diría M. Cano), no quita que nuestra historia y los signos de los tiempos sean otro "lugar teológico" (cualitativamente diferente), aunque tampoco es esto lo que afirman algunos de los Cristianos por el Socialismo⁵².

Conclusiones

El lector seguramente ha sacado ya muchas. Queremos, sin embargo, añadir algunas, para contrastar la "palabra" bíblica con la "praxis" liberadora. Pretendemos, por una parte, buscar los datos que podríamos llamar *convergencias* entre una y otra praxis y, por otra parte, añadir luego las *divergencias* profundas. Se podrán comprender mejor comparándolas según el orden literal en que van expuestas.

⁴⁹ Cfr. B. Kloppenburg, *Ibid.*, p. 89.

⁵⁰ Hablando Santo Tomás de la forma como se "aplaca a Dios", dice: "Non tantum ad hoc quod de novo amare inciperet, cum scriptum sit: 'In caritate perpetua dilexi te' (Jr 31,3); sed quia per passionem Christi *sublata est causa odii*" (S. Teológica, 3^a, q. 49, a.4 ad 2um.). Y Cayetano lo comenta con estas palabras: "In responsione ad secundum, declaratur quomodo intelligatur Deum placatum: *Mutatio enim in nobis, non in Deo inventa est, ex qua Deus placatus dicitur*". Igualmente, tratando de la reconciliación, afirma Santo Tomás: "Subtracta inimicitiae causa, scilicet, peccato, sequitur reconciliatio" (In Rm 5, lectio 2^a).

⁵¹ Expresamente B. Kloppenburg, *O. Cit.* p. 46 y 51, y más veladamente K. Leehmann, en *O. Cit.* p. 12.

⁵² Siguiendo estos criterios últimos, nos traza otro estilo de hacer teología, diverso al de los Cristianos por el Socialismo, Xavier Pikaza, *Evangelio de Jesús y Praxis Marxista*, Madrid 1977.

1. *Convergencias* entre palabra bíblica y praxis liberadora. Sugerimos las siguientes:

a) El mundo, y el hombre en él, no son una realidad acabada y perfecta. Su razón de ser tiene una dimensión esencialmente dinámica y escatológica. Son una tarea, un proyecto y una vocación a ser lo que deben ser. Cierta tipo de filosofía ve más bien el mundo como algo acabado y perfecto y las "ideas" serían una imitación o reflejo de ese mundo acabado y perfecto.

b) La vocación del hombre no es la de ser un simple espectador en el escenario de este mundo, sino la de un actor que lo transforma con la producción y reproducción en la naturaleza y en la vida, sobre todo social. Esta transformación debe constituir una auténtica "praxis liberadora".

c) La vocación prometeica puede entenderse como la praxis liberadora que lleva a cabo la consecución de la libertad individual y social, sobre todo de los más pobres. Hemos sido llamados a la libertad o autorrealización plena y total.

d) La contemplación o ideología en tanto son válidas en cuanto pasan a la acción constructiva del mundo y de la historia, "haciendo la verdad". La palabra, si no quiere ser inútil, debe ser acción y revelación a la vez.

e) La ortopraxis liberadora debe ser el criterio de todo hombre honrado. "Por sus obras les conoceréis". Amar al hermano debe ser el compromiso eficaz para sacarle de la situación opresora en que vive; lo demás no es caminar en la verdad. Este es el criterio humano y cristiano de la verdad misma.

f) La historia es el escenario o lugar donde se realiza la salvación o liberación.

2. *Divergencias* profundas entre la palabra bíblica y la praxis liberadora. Completando los literales anteriores, que eran más afirmativos que exclusivos, podríamos añadir lo siguiente:

a) El mundo y el hombre provienen de la Palabra dinámica de Dios que gratuitamente los crea y sustenta (Biblia), y no son una mera autogeneración, "generación equívoca", o nacidos por generación espontánea (marxismo).

b) La transformación del mundo por medio de una "praxis liberadora" no puede reducirse a lo económico y social (marxismo), sino que debe llegar a todo el hombre y a todos los hombres (Biblia).

c) La vocación prometeica del hombre significa que él, lo mismo que las realidades temporales, gozan de una verdadera "autonomía" (marxismo), pero esta autonomía es "relativa", porque proviene de Dios y tiende a él. El mito de Prometeo tendría su explicación válida bíblica en Dt. 8,7: "No digas en tu corazón: Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad. Sino, acuérdate de Yahweh, tu Dios, que es el que te da toda la fuerza para crear esta prosperidad".

d) "Hacer la verdad" a través de la praxis revolucionaria de la "lucha de clases" (marxismo), no es hacerla al estilo de la Verdad cristiana, que es Jesús de Nazaret, en quien la Palabra y la Verdad encarnada no eran pura ideología,

sino el "culmen de la verdad", palabra-vida, obras y palabras íntimamente unidas (Biblia).

e) La "ortopraxis" es a la vez la "ortodoxia" para los marxistas y para los cristianos que siguen las nuevas formas de hacer teología "desde la praxis liberadora". Para la Biblia, la Palabra dinámica de Dios es la que da consistencia a la Verdad, y esta Palabra de Dios se pronunció en su máxima expresión en Jesús de Nazaret. Por ello la ortopraxis y la ortodoxia de Jesús son el criterio máximo de toda praxis liberadora que quiera ser humana y cristiana .

f) La historia es el lugar exclusivo de la praxis liberadora (marxismo). Pero la historia viene de Dios y a El tiende. Ciertamente es un lugar teológico de la Verdad que se hace, pero no el único ni el primero, pues la Palabra dinámica de Dios expresada en la revelación "pública" es la "primera verdad" de óptica y criterio para juzgar la praxis verdadera de la falsa.

Una Opción Cristológica en América Latina

David Kapkin Ruiz, Pbro.

*Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM
Rector del Seminario Mayor de Medellín*

1. Introducción

La reciente publicación del Documento de preparación para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, elaborado por un equipo de especialistas, elegidos por las directivas del CELAM, ha suscitado variadas reacciones en los diferentes ámbitos de nuestro continente. Numerosas han sido las voces de aprobación, salidas ellas no sólo de representantes insignes del episcopado latinoamericano sino también de ilustres teólogos y eruditos cristianos. Pero se han elevado igualmente voces de crítica, a veces hasta amarga e irónica, que por diferentes caminos señalan los defectos del Documento y lo estigmatizan como un intento de retroceder con relación a las metas logradas en la Conferencia de Medellín. Aunque en realidad el CELAM nunca se propuso que el Documento de preparación pudiera servir de base elaborada para los futuros documentos de Puebla sino solamente de exposición sencilla de pautas y líneas de orientación segura, las reacciones negativas que se han dejado oír conceden todavía más importancia al Documento de preparación y hacen más urgentes e incisivas esas líneas fundamentales de orientación. Algunas intervenciones de conocidísimas figuras en el ámbito de la Iglesia latinoamericana han demostrado hasta la saciedad, aun a personas que por naturaleza y por convicción puedan ser conciliadoras y pacíficas, que lo que ahora está en juego es la conciencia misma auténtica de la misión de la Iglesia y la comprensión verdadera del Evangelio.

En el presente artículo me quiero circunscribir exclusivamente a la cuestión cristológica que se ha planteado a raíz de la exposición de la Cristología del mencionado Documento. No solamente algunos artículos que se han publicado últimamente, como, por ejemplo, el de J. B. Libanio S.J., intitulado "A Cristología no Documento Preparatorio para Puebla", sino también interesantes y valiosas obras de Cristología publicadas en América Latina, como el ya célebre "Jesucristo Liberador" de Leonardo Boff y la "Cristología desde América Latina" de Jon Sobrino, comprueban que ya ha pasado la época del romanticismo teológico latinoamericano, cuando, sobre todo en círculos poco ilustrados, se pretendía una originalidad completa y se soñaba con estar inventando la Teología! En realidad las obras mencionadas dan testimonio de la gran erudición científica y crítica de sus autores, que ellos han bogado a raudales en las inexhaustibles fuentes de la exégesis y la teología europeas, especialmente alemanas. Precisamente es esta fundamentación la que concede valor a estas obras y posibilita el intento de

traducción en el horizonte pastoral de nuestro continente. Lo anterior deja claro que las posiciones que hoy se agitan dentro de la llamada Cristología latinoamericana son fidedigno testimonio de los problemas que desde años ha, han surcado la historia de la teología europea y lo que en alguna forma parece hoy señalarse como novedad decisiva, aún contra la orientación del Documento de preparación, es en realidad el santo y seña de muchas de las nuevas cristologías europeas.

Para quien conoce al menos superficialmente la historia del Dogma Cristológico no se hace extraño el hecho de que el pensamiento clarificante se pueda mover de extremo a extremo. En la época moderna se ha repetido en cierta forma esta iluminante dialéctica que permitió a la Iglesia de los Padres dilucidar y expresar adecuadamente mediante los términos prestados de la filosofía griega, la perenne verdad de Jesucristo.

Además se va volviendo característico en el desarrollo del pensamiento cristológico moderno el repetir, en espirales ciertamente situadas en niveles siempre más elevados, el mismo ciclo de la dialéctica. Tengo la impresión de que la Cristología latinoamericana, junto con la europea actual, después de remontar toda la visión que le imponía la estrechez de un horizonte felizmente superado, está regresando al punto de partida del círculo y con ello corre un grave peligro.

Como la historia, aún la de la Teología, es la mejor maestra de la verdad, trataré en seguida de brindar una sencilla visión de las grandes líneas de la comprensión de Jesucristo, tal como se han marcado en la historia de la investigación crítica a partir de la Ilustración. Con esto pretendo fundamentar lo expresado anteriormente y encontrar alguna luz para la confusa situación actual.

2. Un esbozo de la historia

El pensamiento liberal protestante del siglo pasado estuvo fuertemente arrastrado por los presupuestos del racionalismo que habían entrado en boga. Entre tanto la Iglesia Católica se resguardaba de la tempestad, encerrada en el seguro refugio del Dogma. Precisamente éste era el blanco de los ataques del nuevo pensamiento. En el ámbito de la Cristología, uno de los más importantes en toda la discusión, el problema se podría expresar así: es preciso liberar al verdadero Jesús del ropaje con que el Dogma lo ha revestido; hay que recuperar al hombre de Nazareth, al lozano y real Jesús, el único que puede ser entonces venero de comprensión y verdadero impacto para el hombre. El Dogma cristológico es producto de la desfiguración de Jesús que ya empezó a verificarse en el ámbito mismo de las comunidades cristianas nacientes. La fe cristiana es tergiversación de la realidad de Jesús. La esencia del cristianismo impone volver a la historia a costa del Dogma. La verdad del cristianismo, la única accesible al hombre, consiste en el paradigma de los valores humanos que entrañó ese hombre Jesús y se convierte en impulso eficaz de imitación. De acuerdo con esta intuición fundamental no se hace ya extraño el que se aprovechen rasgos de Jesús, en los que de alguna manera insistan las fuentes, y hasta se imponga a éstas determinada visión en conformidad con las intenciones del investigador, para destacar así el valor humano en el cual se pretende hacer énfasis. J. Jeremías con inocultable ironía describe en un célebre artículo este proceder:

"Bajo esta consigna surge un cúmulo de figuras de Jesús, y nosotros nos

reímos ahora cuando las leemos. Estas figuras de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como un predicador de moral, los idealistas como prototipo de humanidad, los amantes de la belleza lo alaban como el genial artista de la palabra, los socialistas como el amigo de los pobres y el reformador social y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela. Jesús es modernizado. Estas vidas de Jesús son simples formas arbitrarias. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor encuentra en la personalidad de Jesús su propio ideal. ¿Dónde está el error? Sin ser conscientes, reemplazaron el dogma con la psicología y la fantasía¹.

La búsqueda del Jesús histórico, llevada a cabo con afán por la teología liberal y dirigida por criterios nítidamente racionalistas, fue, por tanto, un esfuerzo vano. El objeto del encuentro ya estaba marcado por la intención de la búsqueda. La radical exclusión del sentido de la fe cristiana, que se incluye necesariamente en la presentación de la historia de Jesús en todas las fuentes disponibles, por el prejuicio antidogmático central de la hermenéutica liberal, cerró la verdadera posibilidad de hacerle justicia a las fuentes de la historia de Jesús y ocasionó ese desafortunado despliegue de la fantasía que estaba interesada sólo en acreditar en Jesús, tal vez únicamente por el romántico instinto de salvar del cristianismo tradicional el glorioso pasado de la cultura cristiana europea y las bases de la civilización occidental, los grandes valores humanos ante los cuales la razón autosuficiente del hombre se pudiera inclinar reconocida.

A principios de este siglo A. Schweitzer ejerció una crítica sistemática y radical sobre estas presentaciones arbitrarias de la historia de Jesús. Su obra podría ser considerada como el punto final de la Teología liberal². Tomando con seriedad objetiva las fuentes de la historia de Jesús desbarató definitivamente las imágenes fantásticas de Jesús que habían tejido sus predecesores; al fijar con maestría el ambiente caldeado por el inminente desenlace escatológico, que la apocalíptica judía pintaba con rasgos llenos de colorido y expresaba con enigmáticas cifras, Schweitzer asentó las verdaderas bases históricas de la vida de Jesús y situó a éste y a su mensaje en el ámbito real donde se hacen cabalmente comprensibles. Sin embargo la radicalización de la persona de Jesús como el profeta del fin del mundo y de su mensaje como una "escatología consecuente", despreció otros datos históricos de las fuentes y desfiguró la historia de Jesús. El mismo Schweitzer fue totalmente consecuente con su escatología consecuente: como Jesús mismo afrontó el destino de la cruz al ser consciente del error de su expectación y de su anuncio, el bondadoso médico dejó los ajetresos inconsecuentes de la teología y se refugió en un sanatorio de Africa, donde ejerció hasta su muerte lo que para él finalmente podría quedar válido en el hecho y el mensaje de Jesús: un amor entregado y sacrificado por los hombres.

Por el mismo tiempo una investigación de William Wrede sobre el tema del secreto mesiánico en los Evangelios, sobre todo en el de Marcos³, terminó por derrumbar el último bastión de la historia de Jesús. Como es bien sabido, durante todo el siglo XIX se fue elaborando la llamada Teoría de las Dos Fuentes, según la cual el Evangelio de Marcos fue la primera obra de este género y sirvió

¹ "Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus", en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1961, p. 14.

² *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

³ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

de modelo a sus imitadores Mateo y Lucas. Estos son, por tanto, secundarios con respecto a Marcos. Ello conlleva el hecho de que Marcos se constituye en una fuente primaria y más original de la historia de Jesús. En efecto, en casi todas las disquisiciones históricas, el testimonio de Marcos es considerado primario en comparación con los textos paralelos de Mateo y Lucas. Wrede, al investigar el fenómeno del secreto mesiánico, que surge de principio a fin el segundo evangelio, intentó comprobar que los mandatos de Jesús a los sanados por él, para que guardasen silencio sobre su curación; las anotaciones sobre la enseñanza oculta y privada de Jesús a sus discípulos; las indicaciones sistemáticas de la incompreensión de éstos y de otros acerca de la verdadera identidad de Jesús y de su camino doloroso; el rechazo de la confesión de los demonios y otros detalles, no pertenecen a la tradición original ni son reflejo de los hechos ocurridos sino que responden a un propósito teológico del Evangelista. Este, en efecto, según Wrede, intentó con ello explicar el desajuste sentido por la fe cristiana naciente entre la identificación mesiánica postpascual de Jesús y su vida histórica no mesiánica. Así el mesianismo se extendió "en secreto" a la historia de Jesús. Sea lo que fuere de la explicación de Wrede, lo cierto del caso es que el Evangelio de Marcos está sustentado por esta estructura del "secreto", con la que el Evangelista tensiona la vida histórica de Jesús hacia los sucesos pascuales. La primera obra histórica de Jesús y base de las siguientes, resulta, pues, fundamentalmente una creación teológica artificiosa!

El panorama de la investigación histórica sobre Jesús, con la cual la teología liberal había operado con el ánimo de desplazar el dogma, no podía ser más desolador. ¿Qué nuevos caminos había que hollar con el fin de encontrar una respuesta histórica adecuada? Estos tiempos no eran aún el momento oportuno para plantear una nueva pregunta por la historia. El pensamiento humano no siempre se mueve consecuentemente en una misma dirección buscando nuevas salidas en las encrucijadas experimentadas. A menudo el pensamiento se mueve dialécticamente: puede resultar más auspicioso destacar una oposición para vencer la encrucijada. Los resultados de la crítica liberal y el escepticismo ante una posible búsqueda histórica constituían un verdadero problema pastoral para la predicación. ¿Qué imagen de Jesús debía recibir el pueblo creyente ante el cúmulo de figuras arbitrarias creadas por la crítica? M. Kaehler, un pastor protestante, celoso del Evangelio y preocupado por la aberrante situación, se atrevió a proponer como solución el regreso al Kerigma cristológico, es decir al anuncio de la salvación en Cristo, al dogma soteriológico. Hay que dejar el problema de la historia a los eruditos; a la Iglesia le interesa el anuncio kerigmático, en el cual está la salvación del hombre. En una célebre conferencia pronunciada a fines del siglo pasado, Kaehler dio nombre a la cuestión que ha movido la crítica teológica durante todo este siglo⁴. En ella pretendió afrontar el problema pastoral de la predicación distinguiendo entre "el Jesús histórico" (*historisch*) y el "Cristo histórico, bíblico" (*geschichtlich*). El primero es objeto de la búsqueda científica de los eruditos; el segundo es el tema y el contenido del anuncio eficaz del Kerigma. Este es así, entonces, "la región libre de tormenta", a la cual la crítica disgregadora no tiene acceso. La intención de Kaehler es ciertamente admirable: se trata de la voluntad de salvar la fe cristiana de la ambigüedad de una crítica

⁴ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1956, 2ª ed.

histórica desbordada; pero el precio de esa salvación fue demasiado alto. Kaehler consagró en nombre de la fe la oposición entre Jesús y Cristo; entre el acontecimiento histórico real y el sentido de revelación del acontecimiento, que la fe capta; entre la Historia y el Kerigma. El mismo Kaehler no pudo sospechar el que, a raíz de su intuición pastoral, pudiera fundamentarse y formularse una nueva hermenéutica del Evangelio.

Fue el célebre exégeta y teólogo protestante R. Bultmann el que instauró la nueva hermenéutica del Evangelio a partir de la oposición entre la Historia y el Kerigma. No es posible en este estudio proporcionar una visión adecuada del sistema de Bultmann: innumerables autores católicos y protestantes se han debatido con él y aún podría señalar un sencillo artículo mío al respecto⁵. Sin embargo unas breves consideraciones son ineludibles en este esbozo histórico. Bultmann es hijo de las dos vertientes teológicas señaladas en las páginas anteriores; por eso confluyen y se sintetizan en su sistema las posiciones opuestas de la teología liberal y de M. Kaehler. El erudito científico idea la "desmitologización", con la cual afronta el Nuevo Testamento, cuyo verdadero mensaje está presentado en medio de una imagen mítica del mundo y de la historia, y además está representado míticamente en sucesos históricos. Así la cristología completa del Nuevo Testamento es reducida al ropaje mítico prestado en primer lugar de la apocalíptica judía y más tarde de la gnosis. Este es el Bultmann, heredero de la corriente liberal protestante. Pero el creyente Bultmann siente la misma preocupación de Kaehler y se esfuerza por hallar el mensaje expresado mediante la maraña del mito. Este mensaje constituye el verdadero Kerigma del Nuevo Testamento, que no es otra cosa que la llamada eficaz de la gracia de Dios que coloca al hombre ante la decisión trascendental que realiza o frustra su existencia. Este Kerigma incluye en sí la eficacia que sólo a Dios puede competir. Por la fe como decisión existencial del hombre, éste se abre al don gratuito de Dios; por la incredulidad, en cambio, se cierra a él y se condena a sí mismo. Como se puede apreciar, la teología de la gracia de Dios en Bultmann está fuertemente acentuada; en ello el teólogo no puede traicionar su raíz luterana. Pero lo más notable de su presentación teológica es el divorcio entre el Kerigma y la Historia. La llamada de la gracia salvadora de Dios nada tiene que ver con los hechos históricos de Jesús de Nazareth. Se supone simplemente el dato escueto de la existencia de Jesús. Pero el suceso salvífico historicado en Jesús como Hijo del Hombre futuro, como Mesías prometido, como Señor exaltado, como Hijo de Dios hecho hombre, es únicamente, como se ha dicho, la forma mitológica de expresión del Kerigma. Así Bultmann, sin renegar del pasado crítico de la escuela liberal, enarbola decididamente el pabellón del Kerigma para hacer justicia, hasta donde le es posible, a la fe cristiana y responder adecuadamente, como es su intención, a las dificultades del hombre moderno, el cual no puede en esta edad de la razón y de la ciencia digerir como verdad la presentación histórica del Nuevo Testamento poblada de mitos y fantasías.

De un momento a otro, en R. Bultmann y todo su séquito de discípulos, el interés de la teología se ha desplazado abruptamente de la Historia al Kerigma. El Jesús histórico, meta anhelada por más de un siglo en la teología

⁵ "El Jesús histórico y el Cristo de la fe", en *Cuestiones Teológicas Medellín*, Vol. 1, n° 2, pp. 7-15.

liberal, se convierte en objeto de museo, se ve relegado teológicamente al Antiguo Testamento y hasta se vuelve un obstáculo para la fe auténtica, en cuanto, según Bultmann, entraña una pretensión indebida del hombre que busca fundar en algo constatable una fe que debe como flotar en el aire, apoyada sólo en la acción trascendente de la Palabra de Dios.

Durante todo este período, en que la teología crítica protestante andaba movida por la embriaguez de este kerigma bultmanniano "desmitologizado", o, lo que es equivalente, deshistorizado, ajeno a la verdad de los hechos acontecidos y reducidos a una meteórica gracia de Dios, en América Latina, continente católico por excelencia, esta clase de problemática sólo era considerada bajo el título "Adversarii" de los libros de tesis dogmáticas. Además la misma teología católica europea logró conservar en general incontaminada su visión propia hasta el tiempo del Concilio Vaticano Segundo. Tan solo los énfasis existenciales de la teología bultmanniana eran favorablemente acogidos y valorados. Sin embargo no fueron ciertamente ni la teología ni la exégesis católicas las que abrieron ruta en medio de la confusión reinante. Así providencialmente el Concilio Vaticano Segundo, en lugar de perderse en estas discusiones tan ajenas a la conciencia católica, pudo dedicarse a reexaminar la propia comprensión católica de Iglesia y a proyectar desde este examen honrado el propio futuro de ésta. Además en la preciosa Constitución *Dei Verbum* sobre la revelación divina, el Concilio recuperó para la explícita conciencia de la Iglesia la entrañable idea de la Historia de la Revelación y de la Revelación en la Historia, con lo cual se colocó radicalmente, sin discusión alguna, en el bando opuesto a Bultmann.

Al margen de Bultmann el protestantismo había proseguido igualmente un esfuerzo crítico que nunca minimizó ni desvirtuó la historia. Basta mencionar la exégesis anglicana, con algunos de sus insignes representantes como V. Taylor y C. H. Dodd, y la exégesis escandinava con G. Riesenfeld y B. Gerhardsohn principalmente. Entre tanto la exégesis católica y aún la teología dogmática, sobre todo en el ámbito de la Europa central, empezaron a inquietarse con la problemática desatada por Bultmann. Las intuiciones abiertas por la llamada "interpretación existencial" de Bultmann, que en su fondo filosófico deriva de M. Heidegger, constituían un aliciente feliz para el trabajo teológico y aún para la misma catequesis, ya que tocaban fibras íntimas del corazón del hombre moderno. Pero fue a partir del momento en que dentro de la misma escuela de Bultmann empezaron a resquebrajarse los radicales presupuestos de la hermenéutica existencial, cuando los exégetas y teólogos católicos entraron en la discusión con aportes originales y valiosos.

Como las posiciones serias y profundas de las cristologías latinoamericanas y las mismas invectivas contra la cristología del Documento preparatorio se fundan finalmente en la reacción que contra el mismo Bultmann empezaron a mover sus discípulos, hemos de tratar con cuidado este período tan importante de la historia reciente del problema que nos ocupa. Captar el sentido de este cuestionamiento y los límites en que se fueron debatiendo los problemas, parece trascendental para una correcta dilucidación de una opción cristológica en América Latina.

3. "La Nueva Pregunta por el Jesús histórico"

Dentro del ámbito exegético y teológico dominado por Bultmann fue precisamente donde surgió la llamada "Nueva Pregunta por el Jesús histórico". Esto puede parecer paradójico, pero en realidad no lo es. La discusión teológica, como se ha comprobado, se mueve dialécticamente; la polarización radical del interés teológico en el "puro Kerigma" había conducido la teología a encrucijadas impresionantes. Se requería una lectura terriblemente forzada del mismo Nuevo Testamento para expulsar de ellos todo interés histórico por Jesús, su vida, su palabra, su obra, su persona misma. Se somería la fe cristiana a una ascesis casi inconcebible cuando la realidad de Jesús era colocada al margen de la fe. Por ello no fue extraño que uno de los más importantes discípulos de Bultmann, E. Kaesemann, desatara un movimiento en favor de la historia, comenzara a relativizar en cierta forma el "puro Kerigma" y emprendiera así el camino del regreso.

E. Kaesemann publicó en 1954 el ya conocidísimo artículo "El problema del Jesús histórico"⁶; algunos años más tarde publicó otro, cuyo título se podría traducir "Encrucijadas en el debate sobre el Jesús histórico"⁷. En estos artículos sobre todo plantea las bases de la "Nueva Pregunta". Según Kaesemann no se puede seguir suponiendo que los evangelios no quieren ser positivamente "relatos históricos"; la vida histórica de Jesús es su tema y el objeto de su reflexión teológica; en ellos se ve claramente que del "puro Kerigma" del cristianismo naciente se pasó al relato histórico, a partir de los recuerdos conservados en las tradiciones kerigmáticas, para dar así al Kerigma contextura histórica. Kaesemann, sin embargo, apenas abre el camino de la reivindicación de la historia; no puede recorrerlo del todo, porque conserva en el fondo la hermenéutica de su maestro como base primordial de la lectura del Evangelio. Por eso tiene que admitir una ruptura entre la intención de las tradiciones presinópticas, que era exclusivamente kerigmática, y la intención de la primera redacción sinóptica, la de Marcos, que ya fue histórica. Una explicable reacción contra la Gnosis naciente, dentro del ámbito cristiano, motivó esta historificación del Kerigma y con ella el revolucionario cambio de énfasis en el cristianismo primitivo y el surgimiento de la importancia teológica de la historia de Jesús. El cristianismo no podía tolerar que las tendencias gnostificantes comprendieran el Kerigma simplemente como la expresión idealizada de la imagen luminosa del hombre original de la Gnosis. La escatología no podía reducirse simplemente al mito gnóstico. De ahí que el Kerigma tuviera que recibir un elemento normante a partir del hecho absoluto e irrepetible de la historia de Jesús. Así se expresa Kaesemann: "El Jesús terreno debió proteger al Cristo de la predicación de diluirse en la proyección de una autocomprensión escatológica y convertirse en objeto de una ideología religiosa. La historia recibió función escatológica. El pasado brindó al presente los criterios para una discreción de espíritu"⁸.

⁶ "Das Problem des historischen Jesus", en *ZThK*, 51 (1954) 125-153.

⁷ "Sackgassen in Streit um den historischen Jesus", en *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, II, Göttingen 1964.

⁸ *Ibid.*, p. 66s.

Así pues, entonces, aunque Kaesemann planteó "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico" y la fundamentó en el interés teológico por la historia de Jesús existente en las redacciones sinópticas, finalmente la historicación del Kerigma no deja de ser un recurso teológico del cristianismo y no alcanza a poseer visos de originalidad. Por una polémica antignóstica, para no entregar el Kerigma cristiano al capricho del movimiento de la Gnosis, la historia de Jesús fue valorada. Pero no fue así al inicio; ésta no es una intuición original de la fe cristiana. Se impone por encima de "la Nueva Pregunta" la estructura existencial bultmanniana del Kerigma.

Esta comprensión de la intencionalidad básica de la redacción sinóptica contrasta con la lectura existencial consecuente del Evangelio de Marcos que por la misma época propuso W. Marxen en su libro *El Evangelista Marcos*, que fue precisamente la obra inaugural de la investigación histórico-redaccional de los Evangelios⁹. Para Marxen el Evangelio de Marcos es "predicación y no relato"; el hecho de que "también" contenga "algún relato" puede considerarse como "casual". Esta tergiversación total del Evangelio de Marcos, que es relato de principio a fin, demuestra hasta qué punto pueden influir los presupuestos hermenéuticos en las disquisiciones exegéticas.

La investigación de la "Historia de la Redacción" de los Evangelios se desarrolló en la misma escuela de Bultmann, no sólo porque proporcionaba un campo casi virgen para el esfuerzo exegético, ya que la Historia de las Formas y de la Tradición se habían contentado con atomizar totalmente los evangelios excluyendo toda visión de conjunto, sino sobre todo porque la desconfianza ante la historia de Jesús y el desvirtuamiento de su valor teológico hacían más plausible hablar del Kerigma de Marcos, de Mateo, de Lucas. Los Evangelios dejaron de ser el Evangelio de Jesús y se volvieron, ahora sí radicalmente, evangelios de los evangelistas. El título de la citada obra de Marxen es de por sí dicente. Sin embargo después del planteamiento de Kaesemann, no podía constituir absoluta sorpresa el hecho de que la historia fuera encontrada en el fondo de las redacciones evangélicas. Primero fue H. Conzelmann en su insigne obra sobre la Teología Lucana¹⁰ el que descubrió el propósito histórico del autor de Lc y Act. el cual pretendió unir con el Antiguo Testamento una historia de Jesús y una historia de la Evangelización cristiana. Así la historia queda dividida en tres períodos, el Antiguo Testamento, como tiempo de la promesa al principio, el tiempo de la manifestación de Jesús, que es "el centro del tiempo", y la época de la Iglesia como el período del cumplimiento de la misión cristiana "hasta los extremos de la tierra" (Act 1,8). Esta visión histórica lucana, sobre todo en el hecho de que la Iglesia adquiere puesto en el designio divino y su tiempo se deslinda en cuanto tal del de Jesús, no puede congraciarse en absoluto con una estructura radicalmente existencial del Kerigma. El Evangelio tiene una historia, con su horizonte imprescindible de futuro; el Evangelio no se reduce al punto de su actual proclamación, en el que suceden la gracia o el juicio. Por ello el exégeta crítico Conzelmann constata la auténtica visión histórica lucana, pero el discípulo de Bultmann advierte la traición al Evangelio que ella conlleva; porque se sale del rígido molde de la hermenéutica del maestro.

⁹ "Der Evangelist Markus", en *FRLANT* 67, 1959, 2ª ed.

¹⁰ *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 5ª ed. Trad. española Actualidad bíblica.

A partir de "la Nueva Pregunta" una extraña tensión empezó a apoderarse, pues, de la exégesis y de la teología protestante de la línea de Bultmann. Ya era imposible soslayar los intereses históricos subyacentes en los Evangelios y la necesidad de precisar una continuidad entre el "puro Kerigma" y la Historia de Jesús se hacía valer. Sin embargo, al describir esta continuidad, de nuevo, los presupuestos hermenéuticos eran preponderantes. Por ello la conexión entre la Historia y el Kerigma era en general explicable como la vinculación impuesta por una misma estructura existencial en la predicación y actuación de Jesús histórico y en el Kerigma de la fe cristiana. La hermenéutica de Bultmann logró hasta dar la clave para la explicación de la anhelada continuidad! Así se expresaron varios de los discípulos de Bultmann: G. Ebeling, E. Fuchs y el mismo H. Gonzelmann. El verdadero núcleo del problema quedaba sin atender y la palabra fundamental no era concedida a la verdadera intención del Evangelio. Algunos autores más radicales, como J. M. Robinson y sobre todo H. Braun, una de cuyas obras fue recientemente traducida al castellano¹¹, fueron más honrados al negar la necesidad de establecer esta continuidad, ya que entre la predicación de Jesús y el Kerigma la constante es la antropología y la variable es la cristología; de ahí que lo importante en la búsqueda de Jesús sea finalmente dejar traslucir el maravilloso paradigma del hombre que sí supo vivir el amor. Nos encontramos otra vez plenamente en el corazón de la pura teología liberal del s. XIX! La teología crítica que, después de un siglo de vana búsqueda, en nombre de la razón, se había pasado "con banderas desplegadas", como dice irónicamente Jeremías¹², al campo de la fe, empieza a añorar el verdadero hogar que la vio nacer y reaprende no sin cierta timidez el camino del lar paterno. En realidad, como observamos, en las consideraciones sobre Bultmann, nunca había podido salir completamente de él.

No se piense, sin embargo, que se están desacreditando los esfuerzos de la teología en su necesaria vuelta a Jesús. Simplemente se expuso un caso extremo y se hizo ver la consumación del círculo, que recuperó su punto de partida. Muchas obras recientemente publicadas, que siguen en parte la metodología de la Historia de la Redacción, al mismo tiempo se esfuerzan por precisar los datos históricos de Jesús y encontrar los puntos concretos en que la verdadera continuidad entre el Kerigma cristológico y la Historia de Jesús se pueden apreciar. En esta labor sobresalen actualmente no sólo autores protestantes sino también católicos, cuyas intervenciones han ayudado positivamente a clarificar esta temática tan trascendental¹³. Esta es igualmente la orientación de los valiosos trabajos cristológicos publicados en América Latina.

El interés teológico por Jesús es ahora vivo y ferviente. La teología ha acabado por aprender, después del inusitado desvío hacia un Kerigma ajeno a la historia, lo que la fe sencilla de la Iglesia jamás olvidó en casi veinte siglos de experiencia: cuando se proclama la fe, se está hablando de Jesús; cuando se hacen las afirmaciones cristológicas más altas y trascendentes, se está hablando

¹¹ Jesús el hombre de Nazareth y su tiempo, Salamanca 1975.

¹² Art. cit., p. 15.

¹³ Baste citar estos tres: J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970; K. Kertelege, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970, SANT 23; M. Hengel, "Kerygma oder Geschichte", en *Th. Q.Schrift* 151 (1971) 323-336.

finalmente de ese hombre de carne y hueso llamado Jesús; cuando se inculcan los principios más elevados de la conducta cristiana, se están reflejando los comportamientos y actitudes de Jesús y se está respondiendo a su exigencia de conversión.

La vuelta al Jesús histórico, el asumir su existencia concreta, su mensaje, sus obras maravillosas, sus actitudes humanas, todo esto es ahora en las nuevas cristologías el punto de partida de la reflexión. Nada podría ser más justo que esto, dado el hecho de que la revelación de Dios coincide precisamente con el hecho humano mismo de Jesús de Nazareth, con su palabra y su obra, con su persona misma. La gran verdad del cristianismo es imperecederamente ésta: la Palabra de Dios se hizo carne. Es entonces la carne de este hombre la portadora de Dios.

Pero no siempre los resultados de las investigaciones y los intentos de los teólogos alcanzan a ser plenamente satisfactorios. Antes la cristología se hacía desde el Dogma cristológico, sobre todo el calcedonense, y los datos del Kerigma cristológico primitivo y de la historia de Jesús eran relacionados con el dogma y consecuentemente leídos desde él. Ahora el movimiento es el inverso: se leen los datos de la historia de Jesús y del Kerigma cristológico, y luego se hace la explicación del dogma cristológico. Para nadie es desconocido el cuidado con que la Iglesia ha solido rodear su conciencia de la fe; en el caso del dogma cristológico la Iglesia se halla ante el corazón mismo de su propia identidad de fe; por ello la luz que mediante las grandes definiciones dogmáticas de la edad patristica brilló para ella, ha continuado siendo la señal inequívoca del derrotero de la Iglesia, aunque los horizontes se hayan mudado tan fundamentalmente y los instrumentos de expresión deban consiguientemente renovarse. De ahí que de los variados intentos actuales por una nueva cristología, algunos han merecido reparos explícitos de los organismos competentes del magisterio eclesiástico, y otros han sido sometidos a una fuerte crítica a nivel de la misma teología. Ello ha sucedido precisamente con las nuevas cristologías latinoamericanas.

En el presente trabajo no pretendo penetrar en el campo de la lectura del dogma cristológico. Quisiera permanecer en los límites del mensaje del Nuevo Testamento, tanto con respecto a la historia de Jesús como al Kerigma cristológico de la Iglesia naciente. Lo dicho en las páginas anteriores se sitúa precisamente en este ámbito. Pienso que la problemática cristológica que se ha suscitado a raíz del Documento preparatorio debe ser aclarada precisamente dentro de estos límites, pues hasta donde conozco, ha sido colocada explícitamente al interior de ellos.

Quizá para algunos lectores pueda parecer sorprendente el que en el marco de una "opción cristológica en América Latina" se haya trajinado con incontables datos de la erudita exégesis protestante, sobre todo alemana. Pero la verdad es que en el campo de la cristología prácticamente nada nuevo ha salido de nuestros contornos. La cristología supone un instrumentario crítico de interpretación histórica que nosotros no estamos en capacidad de desarrollar; ella ha tenido una historia en la cual los avances han sido innegables, y soslayarlos por el prurito de una pretendida originalidad, sería el colmo de la arrogancia y de la ingenuidad. Por ello los autores latinoamericanos que se han ocupado del tema de la cristología, aún tratando de tener en cuenta el horizonte hermenéutico de nuestro continente, han presentado positivamente, en forma asequible a nuestro gran público, los resultados de la exégesis crítica y la teología bíblica

europas (L. Boff), o han transplantado consecuentemente una visión teológica muy precisa, como es el caso de J. Sobrino, la lectura de cuyo libro deja casi de continuo la impresión justificada de que entre líneas se está escuchando a J. Moltmann. De ahí que el "desde América Latina" de su cristología le haga justicia muy principalmente al lugar donde se publicó la obra.

Al determinar, pues, con algunos detalles el ámbito de "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico", tal como se planteó dentro de la misma escuela de Bultmann, nos encontramos en la raíz de los problemas cristológicos que ahora se traen y se llevan en América Latina. Pero ya es el momento de dar un paso adelante en estas reflexiones. Se tratará de detectar lo que a mi juicio es el profundo sentido de esta Nueva Pregunta, tal como la debe plantear un teólogo que se sítue consecuentemente no sólo dentro de la Iglesia sino aún dentro del espíritu mismo del Nuevo Testamento.

4. De la Historia al Kerigma y del Kerigma a la Historia

El título de esta cuarta parte del estudio resume las dos grandes líneas del proceso de la elaboración de la fe cristológica en el marco del mismo Nuevo Testamento. Es evidente que estas dos grandes líneas no se pueden trazar en una forma inequívocamente clara; el fenómeno del cristianismo primitivo fue, como hasta la saciedad lo demuestran las nuevas investigaciones, complejo. Por ello el doble movimiento que puede apreciarse en la globalidad y está descrito con las palabras del título, probablemente también acompañó algunas o quizá aún todas las diferentes etapas del desarrollo.

A partir de los escritos del Nuevo Testamento, con la metodología de la Historia de la Tradición, los eruditos han logrado detectar las afirmaciones cristológicas del Kerigma de diversos grupos del cristianismo naciente. Se han publicado varias obras sobre este tema, entre las cuales se podrían destacar la de J. Gnilka¹⁴ y la de J. Ernst¹⁵. El detenido análisis de las tradiciones subyacentes en los escritos del Nuevo Testamento, ha permitido hablar de la cristología prepaulina, prelucana, premarciana, de la cristología del estrato más primitivo de Q¹⁶ y la del estrato más desarrollado, etc. Además, como era ya habitual, se sigue hablando de la cristología de cada uno de los Sinópticos, de Pablo, de Juan, etc. Estas últimas investigaciones pertenecen ya a la Historia de la Redacción. En cuanto a las primeras, habría que anotar que, no obstante los maravillosos y convincentes resultados que frecuentemente se han obtenido, a menudo también se puede apreciar en ellas un despilfarro tal de sagacidad, que uno no llega a convencerse de las conclusiones. En verdad, la parquedad de las fuentes de que puede disponer no permite afirmar apodícticamente sobre la envergadura completa de una cristología en el estrato más primitivo de Q, por ejemplo. Además no siempre es posible determinar los materiales de ese estrato, ni se puede asegurar que Mateo y Lucas hayan agotado la fuente. Por ello me parece que había que andar con suma circunspección cuando, al no encontrar algún dato determinado de la cristología, en alguna de estas pre-

¹⁴ *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970.

¹⁵ *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972.

¹⁶ La fuente común a Mt y Lc, distinta de Mc.

suntas líneas primitivas, se procede a sacar la conclusión de que este dato estaba ausente o hasta era negado. Tal proceder no parece ser el más correcto, por más amplio y erudito que pueda ser el aparato crítico que presente la investigación. De hecho, cosas semejantes se leen siempre de nuevo en las recientes obras de cristología bíblica. Las mismas diferencias, a menudo atípicas, de los resultados de ellas, aconseja perspicacia al lector, no sólo con respecto a las conclusiones sino aún a la misma metodología de trabajo:

Pienso que en la determinación general de la línea del desarrollo de la cristología, los resultados obtenidos por la crítica son no sólo más uniformes sino además, por lo mismo, más convincentes. Es evidente que el hecho básico fundamento de la cristología, es la historia de Jesús. Los autores varían bastante en la precisión de los datos históricos de Jesús, que puedan ser considerados como seguros, aún por la crítica más exigente. En general el anuncio del mensaje del Reinado inminente de Dios y las actitudes y obras con las cuales Jesús traducía en su presente histórico esta verdad escatológica que afirmaba, pertenecen a la certidumbre de casi todos los autores que se ocupan de estos temas. En alguna forma, una cristología, al menos indirecta, se integra al anuncio y a la obra de Jesús, en cuanto éste concentraba particularmente en su persona no sólo la proclamación decisiva de este mensaje, sino sobre todo revelaba en sus obras y actitudes la primigenia aurora del dominio escatológico de Dios. M. Hengel afirma que las anotaciones redaccionales de Mc 1,22.27 sobre el singular "poder" de Jesús no transparentan simplemente un comentario teológico del Evangelista, sino constituyen el vivo recuerdo, que aún perduraba en la comunidad, del poderoso impacto que el obrar maravilloso de Jesús consiguió en sus contemporáneos¹⁷. Jesús fue entonces ciertamente el "predicador" del mensaje del Reinado de Dios; pero en él como "actor" escatológico de la acción final divina, empieza a adivinarse el "predicado" del futuro Kerigma postpascual; el Kerigma y la Historia empiezan a obtener en él su punto básico de coincidencia.

A partir de los acontecimientos pascales comienza a formularse explícitamente el kerigma cristiano, como anuncio de la salvación escatológica en Jesucristo. En diferentes formas y con variada amplitud el cristianismo naciente, desde la experiencia concreta de esta salvación, procedió a concretar el Reinado de Dios anunciado e inaugurado por el obrar de Jesús, en el rostro de Jesucristo. Los diferentes títulos con los cuales se nombró a Jesús, algunos con probable fundamento en la historia prepascual de éste, tenían el objeto de establecer la identidad del Resucitado y Exaltado con el Jesús terreno, para ahondar en la profundidad del designio de Dios dispensado en el hecho de Jesucristo. Como se recordará de lo tratado antes, la tendencia predominante en la exégesis crítica era la de explicar el Kerigma cristológico primitivo exclusivamente como la llamada eficaz y gratuita de Dios a la decisión fundamental, quedando la cristología como el ropaje mítico de la interpelación. También el mismo Kaesemann, cuando planteó "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico" y reconoció en las redacciones sinópticas, empezando por Marcos, el primer intento de historificación del Kerigma, presupuso que la tradición presinóptica era exclusivamente kerigmática, es decir, interpelativa, y no tenía interés histórico alguno. Por eso puede afirmar que la historificación

¹⁷ Art. cit., p. 329.

del Kerigma en las redacciones sinópticas constituye un rompimiento con la tradición evangélica original. Las investigaciones recientes, sobre todo las citadas anteriormente de K. Kertelge, J. Roloff y el comentario de M. Hengel, y otras, han ido abriendo paso a la convicción de que la misma tradición de las obras y palabras de Jesús de que se sirvió Marcos para historificar el Kerigma, tenía ya intereses históricos subyacentes y estaba destinada igualmente a presentar el anuncio de Cristo en la forma concreta de los hechos y palabras de Jesús. Para Marcos, los hechos y palabras de Jesús son el Evangelio, es decir, el anuncio kerigmático de la salvación, no porque él hubiera innovado ante los problemas que presentaba la gnosis naciente, sino porque él estaba colocado en una tradición para la cual el mensaje de la salvación, es decir, el Kerigma cristológico, ya revestía la forma de narración sobre los hechos y palabras de Jesús. M. Hengel expresa esta convicción con palabras muy claras: "Al lado del credo y la homología apareció en la comunidad desde el principio la narración sencilla de la historia de la pasión y el obrar de Jesús, así como también la tradición de su enseñanza. La aparición de los evangelios no significa, por tanto, un rompimiento sino la conclusión de una corriente tradicional que narra e interpretaba el hecho de Jesús, la cual poseía fundamentalmente sus raíces primitivas en el círculo prepascual de los discípulos de Jesús"¹⁸. La coincidencia del Kerigma con la Historia de Jesús no es, entonces, una invención de Marcos ni un patrimonio exclusivo de las redacciones sinópticas.

Todo anuncio de la salvación de Dios en Jesucristo, con la connotación cristológica que necesariamente conlleva, está diciendo algo de Jesús mismo y se basa últimamente en la historia terrena de éste. No existe ninguna afirmación del Kerigma cristológico que no tenga su raíz profunda en las obras de Jesús o en su mensaje; el impacto poderoso que él ejerció sobre los discípulos, hasta en los mismos acontecimientos que rodearon su muerte, constituye la base histórica de todas las afirmaciones de la fe y representa el hilo conductor que desemboca en la gran revelación hecha por Dios de la resurrección del Crucificado. E. Schillebeeckx en una de sus obras más recientes, en la que se ocupa del tema de Jesús¹⁹, destaca como elemento vinculante de todas las cristologías del cristianismo naciente la experiencia común de "la salvación en Jesús". Este "Jesús" dice referencia al histórico hombre de Nazareth. Todos los hombres están llamados a recibir el don escatológico de Dios por este Jesús exclusivamente. Pero habría que anotar, además, algo que no aparece tan claro en la obra citada; este Jesús por el cual se experimenta la salvación es precisamente aquél en el cual se contiene la razón propia de la salvación concedida. Con otras palabras: el Kerigma de la salvación es Kerigma de Cristo; la soteriología implica la cristología, y la cristología es el logos que identifica a Jesús como fuente del don de Dios.

Después de las consideraciones anteriores ya resulta perfectamente claro el sentido del título de esta cuarta parte del estudio. "De la Historia al Kerigma y del Kerigma a la Historia" describe el doble proceso presente a lo largo de todo el desarrollo de la cristología del Nuevo Testamento. El hecho histórico de Jesús generó ya desde el mismo tiempo prepascual el poderoso interrogante

¹⁸ Ibid., p. 331.

¹⁹ *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden*, Breiburg in Br. 1975, passim.

acerca de su persona, motivó el seguimiento incondicionado de sus discípulos, produjo las primeras manifestaciones de fe y adhesión personales a él. Después de los sucesos pascuales se formuló explícitamente el Kerigma cristológico: se hicieron las tradicionales identificaciones que conocemos: Jesús es el Cristo; Jesús es el Kirios; Jesús es el Hijo de Dios, etc.; se realzó y profundizó la salvación escatológica centrada en su persona en cuanto Hijo del Hombre futuro y Exaltado ahora a la derecha de Dios. Al presentar estas profundas significaciones de la fe, el movimiento cristiano, todavía dirigido por los testigos oculares de Jesús, y por allegados a éstos, nunca perdió de vista los recuerdos de la historia terrena del Señor, como se puede demostrar con el hecho evidente de la cuidadosa conservación de las tradiciones históricas de su vida y de su palabra. El Kerigma que surgió de la historia de Jesús, volvía continuamente a ella, como impulso original y norma última. Por ello, así como en aras del anuncio kerigmático las mismas tradiciones históricas eran profundizadas y ampliadas, así también la convicción reinante absoluta era que todo lo que el Kerigma pudiera decir de Jesucristo, podía y debía concretarse en el Jesús terreno.

Creo que dos hechos de la teología del cristianismo primitivo pueden ilustrar el fenómeno descrito de la mutua referencia entre la Historia y el Kerigma. En primer lugar el llamado "secreto mesiánico" propio sobre todo de Marcos, revela el intento del Evangelista, siguiendo su tradición, de hacer presentes en Jesús y su obrar histórico todas las prerrogativas del Resucitado. El Resucitado no es otro que Jesús. Así, por una parte, la historia de Jesús es tensionada hacia la Pascua, faro luminoso que permite captar la íntima hondura del sentido de la historia, y, por otra, los lectores o escuchas de Marcos quedan profundamente interrogados cuando se hacen conscientes de que son precisamente ellos, desde la fe pascual, los que sí pueden entender plenamente a Jesús. En segundo lugar habría que mencionar lo que constituye a mi juicio la intención íntima de la teología de S. Juan. El cuarto Evangelio es la obra kerigmática por excelencia en el Nuevo Testamento. La significación de Jesucristo es expuesta consecuentemente, en una forma que no se encuentra en los demás Evangelios, con frases explícitas: Jesús se identifica con la Vida, la Luz, el Pan, la Verdad, con Dios mismo. Todo esto, naturalmente, sólo puede competir a Dios. Por ello aún el nombre "Dios" le es aplicado a Jesús e igualmente un buen conocedor de la Biblia percibe cómo los nombres divinos del Antiguo Testamento le son adjudicados. Finalmente, por razón de esta divinización, tiene que morir Jesús. Aunque el Evangelista se sitúa polémicamente en frente a una gnosis evolucionada, que ya había sacado las consecuencias cristológicas, no cede un ápice en sus pretensiones kerigmáticas. En las cartas, que transparentan una problemática semejante a la del Evangelio, se dejan ver los adversarios contra los cuales se dirigen certeramente estos escritos: los que no confiesan a Jesús, es decir, los que no aceptan que Jesucristo ha venido "en carne" (1 Jn 4.2); los seductores que "no confiesan a Jesucristo que viene en carne" (2 Jn 7). Cuando, por tanto, el Evangelista enuncia en Jn 1,14 "el tema del Evangelio" (Bultmann): "La Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros", pretende contra la desviación cristológica gnóstica, que había diluido la verdad humana de Jesús, recuperar el verdadero fundamento del Kerigma, la "carne" de Jesús, es decir, la realidad histórica de ese hombre, expresada con el vocablo más repulsivo y escandaloso para una mente gnóstica, en el cual se hace personalmente presente

Dios. Historia y Kerigma coinciden en el cuarto Evangelio en la unidad misma de la Palabra de Dios encarnada.

Las reflexiones anteriores dejan claro que no es posible dentro del Nuevo Testamento "escoger" entre Historia y Kerigma; estas realidades se comportan entre sí como hecho y sentido del hecho; su unidad equilibrada dentro de la tensión que le es propia constituye la Verdad de la Revelación de Dios en Jesucristo.

5. ¿Privilegiar al Jesús histórico?

Dentro de las numerosas críticas que se han levantado contra el Documento preparatorio para Puebla, las que tocan los aspectos cristológicos en diferentes formas, alegan que el Documento es muy doctrinal; que se preocupa más por fijar una doctrina ortodoxa que por dar impulsos de acción liberadora en nombre de Jesús y a partir de él, para esta situación desesperada de América Latina. Tal vez sean razonables las críticas en el sentido de que la exposición cristológica del Documento aparece fría, esquematizada, sin profundo aliento profético. Pero a mi juicio el Documento contiene todos los elementos que, desde Jesucristo, motivan e impulsan una verdadera praxis cristiana liberadora. Más graves son según mi opinión los problemas que se deducen de las críticas elevadas. La cristología que se presupone en algunas de ellas es evidentemente insuficiente; no le hace justicia al Nuevo Testamento y tampoco, naturalmente, al Dogma cristológico de la Iglesia; y, finalmente, utiliza al llamado Jesús histórico para sus propios fines.

En primer lugar la ya frecuente postergación de "lo doctrinal", cosa que se va convirtiendo en sigla que justifica cualquiera superficialidad, es ya de por sí muy dicente. Porque éste es precisamente uno de los problemas más serios de la teología y de la catequesis en América Latina y aún en casi todo el ámbito universal de la Iglesia Católica; imagino yo que los autores del Documento preparatorio quisieron brindar a los obispos elementos doctrinales de reflexión, que hoy, aunque no son negados, sí son colocados entre paréntesis y olvidados. El hecho lamentable es innegable: el pueblo cristiano no sólo no vive de acuerdo con su fe, sino que ésta ni siquiera le es anunciada! En estas circunstancias, ¿puede ser extraño que una Conferencia que reúne a los responsables de la fe del pueblo de Dios, se ocupe de "la doctrina" de Cristo, el núcleo mismo fundamental de la fe cristiana? ¿Qué menos se podría esperar de una reunión de obispos?

La postergación de "lo doctrinal" se hace en nombre de "Jesús histórico". Si trasladamos este principio hermenéutico al ámbito del Nuevo Testamento, tendríamos que afirmar que el Kerigma de Cristo fue arrollado por la historia de Jesús. Como se pudo comprobar en todo lo tratado antes, no fue precisamente esto lo que ocurrió. La Historia de Jesús confluyó en el Kerigma de Cristo y el Kerigma de Cristo se expresó como Historia de Jesús, el Crucificado y Resucitado. Tal vez, si se penetra un poco más en el fondo del fenómeno al que estamos asistiendo, se descubre la verdadera intención que surca el proceso. La búsqueda de la Historia de Jesús puede revestir en esta época nuestra no el sentido que tiene en el Nuevo Testamento, sino el que tuvo en la Teología liberal del siglo pasado: Hay que presentar a Jesús como el simple paradigma de lo humano. Así, paradójicamente, el modelo que afianzaba la pacífica marcha de

la sociedad que reconocía en él "las virtudes burguesas", se convierte de repente en el impulsador de una praxis revolucionaria. Tal vez por ello es últimamente necesario "privilegiar al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe", porque presuntamente el primero se presta a ello, en cambio el segundo, figura abstracta y trascendente, diluye la praxis en contemplación!

En realidad esta polarización radical del cristianismo a partir del Jesús histórico, considerado como "zelote" está empezando a dejar de ser moda en América Latina. Nunca perteneció un adefesio semejante a estudios serios de la exégesis latinoamericana, ni ocupó la atención aún de aquellos que fomentaron seriamente los diferentes matices de la Teología de la Liberación. Obtener una imagen tal de Jesús presupone forzar las fuentes evangélicas en una forma violenta. Con todo, no faltaron algunos coqueteos con esta figura arbitraria, aún en personas llamadas a mayor seriedad y capaces de ella. Pero lo verdaderamente decisivo del problema está en que el principio hermenéutico operante en esta tergiversación violenta del Evangelio es el mismo con el que aquí y allá se trabaja, para obtener resultados más matizados y menos repugnantes para la conciencia cristiana, pero aparentemente más llamativos para el espíritu de la época. El "privilegiar al Jesús histórico" como un distanciamiento explícito del "Cristo de la fe" constituye ese curioso principio hermenéutico, que finalmente se puede prestar a cualquier abuso, porque al menos coloca entre paréntesis los significados del hecho histórico de Jesús que el Kerigma proclama. Estamos asistiendo a la repetición del ciclo, que en el s.XIX comenzó con la afanosa búsqueda del Jesús histórico en contra del Dogma, con el resultado del encuentro de la imagen de Jesús adaptada a los gustos del investigador.

En la aplicación de este curioso principio hermenéutico no solamente se prescinde de las afirmaciones kerigmáticas explícitas, sino además se favorecen ciertos datos que se acreditan como históricos y se soslaya muy a menudo el contexto del obrar de Jesús, así como también otros datos que deberían integrarse a su conciencia histórica. Cuando Jesús es justamente presentado como el que en nombre de Dios contradice las estructuras del mal de esta Creación, se tiende a absolutizar su lucha contra las dominaciones religiosas y su distanciamiento en frente a los poderes políticos. Pero el hecho de que precisamente por la misma razón por lo que hacía lo anterior, curaba los enfermos, acercaba a los alejados de Dios y perdonaba a los pecadores, no merece una atención equivalente, aunque estos últimos puntos son ciertamente los más relevantes en la historia de Jesús. Pero lo más grave de todo es que el espíritu fundamental con el cual Jesús adelantó su praxis liberadora no obtiene justicia: Jesús se sabía portador del Reinado inminente de Dios, un reinado que es obra divina por pura gracia y amor bondadoso. El mensaje y la obra de Jesús es Evangelio, Buena Noticia del amor gratuito de Dios que no es primariamente exigencia ni imperativo, sino manifestación de la inefable bondad del Padre Creador, que ya no quiere tolerar que su Creación permanezca dominada por las fuerzas del mal. Este amor manifiesto fundamenta el radical imperativo de la conversión. La praxis humana en orden al Reinado de Dios, sigue a la gracia de Dios y la presupone.

Se podría pensar que esta manera de considerar las cosas es patrimonio de algunas tendencias de la teología latinoamericana. En realidad la situación angustiosa de la mayoría del pueblo latinoamericano espolea la conciencia cristiana, la cual justamente se pone en búsqueda de una expresión de la fe que apremie

e inquiete. Pudiera parecer que "el Jesús histórico" privilegiado por encima del "Cristo de la fe" se preste más a este propósito. Yo estoy convencido no solamente de que el proceder hermenéutico que funda un tal privilegio no es correcto, sino también de que una visión auténtica y completa de Jesucristo, tal como resulta de la plena lectura del Nuevo Testamento, es tan apremiante y tan incisiva como la que se pretende obtener. No solamente la teología latinoamericana se ve actualmente inmersa en este justo anhelo de encontrar a Jesús; ya numerales anteriores de este estudio describieron en las tendencias modernas de la exégesis y de la teología europeas este anhelo central. Aún más: las nuevas orientaciones de las cristologías latinoamericanas se encuadran perfectamente y se explican satisfactoriamente dentro de este marco de la investigación crítica europea. En este contexto me parece digno de destacar el hecho de que en general los estudios cristológicos producidos en nuestro continente, hasta donde alcanzo a conocer, con algunas excepciones, son mucho más prudentes en sus conclusiones que algunos estudios paralelos de cristología en Europa. El encuentro del Jesús histórico como punto de partida de la cristología se ve unido a una mirada crítica muy severa sobre las mismas elaboraciones kerigmáticas de las comunidades cristianas primitivas. Así, entonces, éstas se van catalogando o como desviaciones y tergiversaciones de la historia, o se van interpretando minimalmente. La cristología propiamente dicha va reasumiendo el valor que tenía para Bultmann: ropaje mitológico, pero no ya de un Kerigma concebido como pura interpelación de Dios, sino del Jesús histórico. Por ello no faltan actualmente cristologías que son explícitamente subjoánicas, y aún subpaulinas y subsinópticas. Cuando se aguza algo más la vista, en realidad llegan a ser subprepaulinas y finalmente no cristianas. Esta apreciación podría aparecer a algunos desmesurada. Quizá en América Latina todavía lo sea; pero cuando, por ejemplo, se plantea una cristología exclusivamente desde el seguimiento del Jesús histórico en una praxis semejante a la suya, (con los recortes que impone naturalmente el mundo moderno y la razón científica!), sin que la confesión doxológica alcance a jugar un papel decisivo y se constituya en base, como reconocimiento de la gracia del don de Dios, aún de la misma praxis histórica como seguimiento de Jesús, entonces no se está lejos de un recorte sustancial del Kerigma cristológico y ya se ha abandonado, no solamente el campo del dogma católico, sino también la misma visión cristológica plena del cristianismo primitivo tal como la trae el Nuevo Testamento.

Pienso que, si se planteara el formidable interrogante que Kaesemann urgió para dilucidar la cuestión de la unidad de la Iglesia en la fe: ¿Fundamenta el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia?, con respecto al tema de la cristología del Nuevo Testamento, las respuestas negativas serían actualmente, aún en América Latina, más de una²⁰.

La Iglesia está, por tanto, ante una cuestión de suma gravedad. No basta, entonces, señalar "la ortodoxia" de la cristología del Documento preparatorio para Puebla y mostrar luego una "cristología alternativa". A la Iglesia latinoamericana le corresponde hoy más que nunca reafirmar su fe en Jesucristo plenamente y sacar de ella la fuerza y el impulso para un auténtico cometido histórico liberador.

²⁰ En *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, I, Göttingen 1964, 3ª ed., pp. 214-223.

6. La Opción Cristológica Liberadora

La nota propia del anuncio cristiano radica en la consecuente traducción cristológica de la Historia de Jesús de Nazareth. En diferentes formas y ante diferentes horizontes de interpretación el mensaje, la obra y la persona misma de Jesús confluyeron en el Kerigma, que proclamó la salvación de Dios en él y por él. El hecho histórico de Jesús, que culminó en su muerte y resurrección, y se hizo objeto de experiencia en la realidad del Exaltado, que por medio de su Espíritu era eficaz en los suyos, y del Esperado, que habría de llevar a feliz término la obra del designio divino, mediante los recuerdos conservados por el testimonio de los testigos oculares se constituyó en fuente y norma del anuncio evangélico.

El propio hecho histórico de Jesús, en los momentos mismos en que transcurría históricamente, no fue algo neutro y sin sentido. Jesús fue no sólo el predicador del Reinado de Dios, sino además el que por su "poder" hacía eficaz en el presente lo que anunciaba como futuro. La curación de los enfermos, que en la actividad de Jesús parece tener un lugar predominante; la expulsión de los demonios, que manifiesta el mal insondable que aqueja la creación; el perdón de los pecadores, que descubre la miseria fundamental del hombre; la acogida de los excluidos y marginados por cualquier motivo; la poderosa crítica de la tergiversación de la voluntad original de Dios Creador en muchos aspectos, como, por ejemplo, la interpretación del descanso sabático y el rechazo de la disolución del amor matrimonial; la denuncia implacable de la pérdida de sentido del culto mismo cuando se convierte en subterfugio que oculta y justifica una vida de injusticia; la acentuación profética del peligro de la riqueza, que coloca a los ricos ante el inminente juicio de Dios y exalta a los pobres como herederos del Reino; la exigencia radical de un amor entre los hombres que supere todas las divisiones, reconcilie todas las oposiciones y revele la bondadosa y totalmente gratuita actitud del Padre, que a todos ama por igual y busca mediante el anuncio de su Reinado y la perentoria exigencia que éste implica, derramar sobre todos su bendición definitiva, son hechos y actitudes de Jesús, por los cuales ejerció en sus contemporáneos un formidable impacto y abrió el sentido de su misión y de su propio ser. Cuando, por tanto, el anuncio cristiano se hizo explícitamente "logos de Cristo", no realizaba cosa distinta que traducir, a la luz de la experiencia pascual, la historia de Jesús. Jesús predicó su mensaje y obró sus obras como expresión de la profunda experiencia de vinculación a su Padre, al cual llamó de una manera inusitada para el mundo judío de su tiempo, con lo cual puso la base de toda la elaboración cristológica posterior. La "doxología del Exaltado" supone necesariamente los hechos del predicador y regresa a ellos siempre de nuevo.

El creyente en Jesucristo, que asume como confesión de fe este logos de gloria del Cristo y realiza como miembro de la comunidad eclesial mediante la iniciación sacramental, la experiencia de la salvación contenida y prometida en él, se hace sér nuevo en Jesucristo, es introducido en la aurora de la salvación definitiva y adquiere el compromiso de una praxis histórica conforme al don de gracia con que ha sido enriquecido. La confesión doxológica es precisamente la primordial manifestación del don de Dios en Jesucristo y la correspondiente acción de gracias de la fe

La práctica de la fe, partiendo del don eficaz de Dios, coloca al creyente en el dinamismo del Reinado de Dios. Así, entonces, es también el Kerigma cristológico el que procura la consecuente traducción cristológica del seguimiento de Jesús. El seguimiento cristiano de Jesús no consiste simplemente en asumir al Jesús histórico como modelo de conducta; en imitar sus actitudes, emprender sus luchas, recoger sus objetivos, continuar su causa. La traducción que requiere el seguimiento de Jesús para que sea seguimiento cristiano no se extingue solamente en diferenciar los horizontes históricos de Jesús y de nosotros, para ser consecuentes en nuestro siglo con el espíritu de Jesús y no arcaizar ingenuamente. Jesús exigió de los suyos un seguimiento radical, aún hasta la muerte, en aras del Reinado de Dios. El Kerigma cristológico descubre el Reinado de Dios brillando en el rostro de Jesucristo, el Exaltado y Esperado. La praxis histórica cristiana tiene como fundamento inalienable la praxis del Reinado de Dios que Dios mismo realizó en Jesucristo. Jesucristo es la "autobasileia" de Dios, el reinado de Dios hecho realidad y fuerza eficaz en él. El creyente debe volver, como el Kerigma cristológico mismo, siempre de nuevo a Jesús, para imitar sus actitudes, emprender sus luchas, recoger sus objetivos y continuar su causa, con la certidumbre que la fe le concede, de que él es ser nuevo en Jesucristo, realización de la eficacia salvadora de su Señor, partícipe de la aurora del Reino de Dios que brilla en Jesucristo. Jesús histórico no es, por tanto, sólo modelo y paradigma, sino, como Exaltado y Esperado, posibilidad fundamental, impulso eficaz y meta última de la praxis cristiana.

La praxis cristiana del Reinado de Dios anunciado, manifestado y esperado en Jesucristo, coloca a los creyentes en continuidad con la misión de Jesús, sobre la base de la obra de Dios realizada por Jesús durante su existencia histórica hasta la muerte de cruz y revelada en Jesús mismo como Resucitado y Exaltado, y, finalmente, en orden a la perfecta aparición del Reinado de Dios que habrá de ocurrir en el Esperado Jesucristo. La existencia cristiana y la tarea histórica del cristiano quedan entonces marcadas por la realidad de, Jesucristo, el Crucificado, el Resucitado y el Esperado. El Resucitado y Esperado, que se identifica por las señales de su cruz, representa la meta trascendente de toda la historia y con ello la determinación de todo cometido cristiano hacia la justicia y la vida. El Crucificado, que en cuanto Resucitado permanece junto con los suyos a lo largo de todas las luchas históricas hasta el fin del mundo, representa a aquel con el cual los cristianos se identifican en el sufrimiento y la muerte, sabiendo que la tarea de la fe es configurar toda la realidad personal y social según la imagen perfecta de la esperanza del Reinado de Dios, lo cual implica asumir la existencia y la historia como el camino del seguimiento de su cruz. La cruz no impone una resignación cansada sino que funda la esperanza por encima de todo fracaso.

La contradicción que hizo Jesús en nombre de Dios a la totalidad de las estructuras injustas de esta realidad: el pecado, la opresión, la miseria, la exclusión, la enfermedad, la ley esclavizante, el odio y la muerte, debe ser leída ya entonces, desde el Kerigma cristológico, a la luz de la contradicción que Dios ha hecho a todo ello en la Resurrección del Crucificado y desde la promesa de la realidad futura del Esperado, hacia la cual se dirige toda la práctica cristiana. Dios ha constituido Señor y Mesías, principio de nueva creación y vida eterna a su Hijo Jesucristo. Con esto, entonces, la tarea cristiana como perentoria exi-

gencia de la conversión que exige el Evangelio, se coloca ante el horizonte pleno del Reinado futuro de Dios, irreducible a las meras posibilidades humanas. Aquí está la verdadera y total liberación del hombre y de la historia que Dios en Jesucristo ha realizado y habrá de consumir.

En cada nuevo horizonte de la historia, ante todo cometido que aparezca necesario en las diferentes situaciones concretas como exigencia de Dios, los cristianos tienen la obligación de proyectar y ejecutar el amor en una forma tal que configure su existencia personal y social según el Reinado inminente de Dios manifiesto y esperado en Jesucristo. En América Latina la hora presente hace sobre manera urgente la realización de esta tarea. La exigencia del Evangelio hoy en América Latina, un continente de tradición católica, resuena como tarea ineludible con el mandato de la realización social del amor en sus diferentes dimensiones. Este es el paso indispensable en nuestro continente hacia la meta de la Liberación total que entraña Jesucristo.

Algunos títulos aparecidos

● Estudios:

- Actitud pastoral ante los fenómenos maravillosos, B. Kloppenburg, O. F. M.
- "Evangelizar", según el Evangelio, R. Ortega, C. M.
- Nuevo Documento de los "Cristianos por el Socialismo", P. Bigo, S. J.
- Poder militar y evangelización en A. L., J. Lozano.
- Las tres raíces del pecado social, S. Galilea.
- Sobre la actual ideología de la "Seguridad Nacional", A. Methol Ferré.

● *Notas e Informes*, sobre la marcha de los diversos cursos del Instituto del CELAM. Experiencias pastorales en varias naciones latinoamericanas, últimas publicaciones teológico-pastorales, etc.

● *Documentos Pastorales*: Documentos completos de los dos últimos Sínodos Episcopales, Acuerdos Ecueménicos, Declaraciones de los Episcopados Latinoamericanos, etc.

A los Suscriptores:

● MEDELLIN es una publicación *trimestral* del Instituto Teológico Pastoral del CELAM, cuya dirección está a cargo, como responsable último, el Rector del mismo Instituto. El Equipo de Redacción está responsabilizado por los profesores de base del mismo.

Suscripción anual

Envío aéreo a América	USA \$ 15
Envío aéreo a Europa	USA \$ 20
Envío ordinario certificado	USA \$ 10

● Forma de Envío:

Dadas las dificultades inherentes al envío, y supuesta la experiencia de años anteriores, la revista se despacha solamente:

- Por correo aéreo a cualquier parte del mundo.
- Por correo ordinario "certificado" a cualquier parte del mundo.

● Si usted está interesado, favor llenar el cupón desprendible y enviarlo a esta dirección.

MEDELLIN

Teología y Pastoral para América Latina
Revista del Instituto Teológico - Pastoral
del CELAM

Apartado Aéreo 1931
Medellin - Colombia

Sr. Secretario de "Medellín"
Apartado aéreo 1931.
Medellín.- COLOMBIA.

Ruego a usted el favor de suscribirme (o renovar mi suscripción) a la revista
"Medellín" para el año.....

NOMBRE.....

DIRECCION.....

Ciudad.....

País.....

Remito cheque en dólares (en carta certificada, no a través de Bancos), sobre

Banco de New York, N°..... Valor USA \$.....

(Endosarlo al: Instituto Teológico-Pastoral del CELAM).

Firma.....

¿Qué es?

- MEDELLIN es una revista de investigación sobre Teología y Pastoral Latinoamericana.

Cada número presenta tres Secciones:

- *Estudios* sobre Teología y Pastoral.
- *Notas e Informes* de experiencias pastorales serias, acontecimientos relevantes, reuniones, últimas publicaciones, etc.
- *Documentos Pastorales* menos conocidos, pero importantes, sobre asuntos teológico-pastorales.

- Los *objetivos* de MEDELLIN son:

- Ayudar a profundizar la reflexión teológico-pastoral latinoamericana.
- Brindar un instrumento de investigación teológico-pastoral no sólo a los profesores y alumnos del Instituto del CELAM, sino a todos los teólogos y pastoralistas latinoamericanos.
- Servir de lazo de unión, información y diálogo con todos los que trabajan en la base de la pastoral.

¿A quién se dirige?

- A los exalumnos del Instituto Teológico Pastoral del CELAM.
- A todos los teólogos y pastoralistas latinoamericanos de amplia visión católica y ecuménica sin pretensiones polémicas.
- A las Facultades de Teología, Seminarios de nuestro continente y bibliotecas de temas religiosos.
- A todos los Sres. Obispos, Sacerdotes, Religiosos y Religiosas interesados en una renovación seria y profunda.
- A todos los laicos que quieran tener una profunda y sólida formación en la fe.

La Cuestión Mariana en América Latina

Aporte para un temario y algunas posturas

Joaquín Allende, Pbro.

Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM

Desde Medellín a Puebla hay en el tema mariano una evolución considerable: Sobre lo que la II Conferencia General del Episcopado nos legó sobre María, viene calificado por Rafael Ortega¹ como "...el inexplicable silencio de los Documentos de Medellín con relación a todo lo mariano". En verdad, resulta sorprendente que los obispos, viniendo del Vaticano II, no se hayan detenido a elaborar y proyectar la persona de María en nuestro Continente. Por una parte, según el decir de Paulo VI, "...es la primera vez... que un Concilio Ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el puesto que María Santísima ocupa en el Misterio de Cristo y de la Iglesia"². Y en lo que respecta a la aplicación de esa doctrina, se trataba de un Continente que Mons. Pironio iba a designar más tarde como "esencialmente mariano"³.

Sin duda que nadie puede acusar a los obispos reunidos en Medellín de un desinterés por la Madre de Dios. Esto sería absurdo. Se trata, más bien, de que la Iglesia universal pasó por un período de cierta perplejidad en la cuestión mariana, como lo manifiesta Paulo VI en la Exhortación *Marialis Cultus* (n. 58). Las causas y el análisis de estos fenómenos trascienden el propósito de nuestro artículo. Pero interesa, sí, dejar sentado que la ausencia de María en Medellín se inscribe en un fenómeno más amplio y universal. Junto a ello hay que anotar una razón "latinoamericana", propia de la situación nuestra en los años sesenta. La definición o la descripción o la radiografía del Continente que tenían ante sí los obispos de Medellín estaba condicionada por las ciencias auxiliares de la pastoral. Ellas han manifestado una limitación clara para percibir y ponderar expresiones como la fe mariana del pueblo. La perspectiva sociológica, socio-económica de cuño centroeuropeo y norteamericano no lograron una penetración más histórica y cultural de la fisonomía y del alma de nuestros pueblos.

Desde diferentes puntos cardinales se observa un claro avance en el tema de María y América Latina. Hay múltiples publicaciones sobre la materia de diferenciado valor, pero, en todo caso la cuestión interesa. También aquí las orientaciones de los Sínodos romanos sobre evangelización y catequesis han ejercido importante influencia. Y ha sido determinante lo que como categoría principal se entrega a la conciencia de la Iglesia en la *Evangelii Nuntiandi* y la reflexión tan rica y creadora de la *Marialis Cultus*.

En el ámbito del CELAM y de las comisiones preparatorias de Puebla cabe recordar dos textos mayores. El Encuentro Interdepartamental del CELAM que

¹ Cfr. "Para una Renovación y Profundización de la Mariología", en *Medellín*, 6 (1976) 151-181, p. 152.

² En el discurso de clausura de la III etapa conciliar, 21-XI-1964, n. 21.

³ Cfr. *L'Osservatore Romano*, Edición española del 6-X-1974, 10.

se tituló "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina", en cuyo documento final encontramos abundante material mariano, todo en una perspectiva rigurosamente postconciliar en lo teológico y creadora en lo pastoral. En ese contexto han de comprenderse afirmaciones como esta: "...consideramos un don admirable de la Providencia el amor que el pueblo latinoamericano experimenta por la Madre de Dios. La advocación de Nuestra Señora de Guadalupe es un símbolo global en América Latina que expresa esa fusión entre el alma del pueblo con la persona de María" (n. 161). El otro desarrollo teológico lo encontramos en el Documento de Consulta en los números 693 a 707. La perspectiva es más bien eclesiológica la que se proyecta en el horizonte de la fe del pueblo y de las tareas propias de la evangelización. Allí se dice que "María, con su oración, preside la evangelización e implora para los evangelizadores aquellas actitudes interiores que harán que la tarea evangelizadora sea no sólo posible sino activa y fructuosa" (n. 705).

En la víspera de Puebla, y tratando de cooperar a que el proceso creciente de reflexión logre expresarse en la III Conferencia General, queremos aportar sucintamente estas líneas que no podrán ser sino casi *una lista de temas y una toma de posición fundamental*. Se trata de sugerencias.

1. En el ámbito Cristológico

Parece que el interés eclesiológico en la reflexión latinoamericana, como también universalmente, se ha ido desplazando hacia lo cristológico. Esto reclama de Puebla un abordaje del tema de Cristo. Ello apunta necesariamente a lo mariano. Pues "el conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia"⁴. Este lugar "clave" de María en relación con la verdadera imagen de Cristo es muy tradicional en la Iglesia. San Cirilo, en la homilía que ha sido calificada como "el más famoso sermón mariano de la antigüedad", llama a la Madre de Dios "cetro de la ortodoxia"⁵.

La cuestión cristológica se mueve en una tensión intrínseca permanente. Los polos podrán formularse o comprenderse en forma distinta según las épocas y las escuelas de pensamiento, pero el misterio del Dios hecho Hombre va a agitar la inteligencia creyente hasta el final de los tiempos. Nosotros podemos decir que, como una ley general de la historia teológica, los tiempos de búsqueda para reformular en la fe esa tensión, deben ser tiempos en los cuales la Iglesia tenga la figura de María muy presente y viva. Esto parece más claro aún si concebimos a la teología no en un horizonte meramente conceptual o intelectual, sino que, junto con todo el rigor de pensamiento, se la enciende en relación con los modos sapienciales de la fe. Vale decir, una teología que no sea un puro equilibrio geométrico entre verdades, sino una armonía tensa y vital en el dinamismo de los misterios. En el ámbito cristológico va a ser necesaria una relectura de la virginidad y de la maternidad divina de María.

La virginidad volverá a ser aquí y ahora el signo ineludible que el Salvador, "no nació de sangre, ni de carne, ni de deseo de hombre, sino que

⁴ En el discurso de clausura de la III etapa conciliar, 21-XI-1964, n. 23.

⁵ Cfr. Hilda Graef, *María*, Barcelona 1968, p. 114.

nació de Dios" (Jn 1,13)⁶. A partir de la virgindad de María, la Iglesia estará siempre atenta en su sentir y pensar para mantener prácticamente vigente la filiación eterna del Verbo, su transcendencia, el momento "descendente".

La maternidad divina nos recuerda todo el momento ascendente, lo "carnal" de Cristo. Lo que tanto escandalizó a Nestorio del Sermón de Proclo en la cuestión efesina, va a ser siempre la piedra de tope de todos los docetismos y monofisismos. El término de la acción generativa de María es la segunda persona de la Trinidad. La maternidad divina fue y debe serlo ahora nuevamente el seguro de encarnación, historicidad y humanidad de Cristo.

2. En el ámbito Antropológico

La cuestión del tipo de hombre que la Iglesia propone es un asunto subyacente, muchas veces no tematizado, y que necesita explicitarse. La mariología nos propone la imagen ideal del creyente. Pero no sólo éso, nos presenta el tipo metacrónico de la persona humana, por así decirlo, el desideratum imaginado por Dios de lo que el hombre debe ser. Cabría aquí explorar y desarrollar las virtualidades antropológicas de los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María a los Cielos.

La Inmaculada Concepción nos ofrece la fisonomía del hombre nuevo redimido por Cristo en el cual se crea "más maravillosamente aún" el proyecto original del paraíso. En la Inmaculada se manifiesta que la "llena de Gracia" es simultáneamente, y en razón de esa misma plenitud, la perfecta realización y vivencia de lo que es ser persona humana. Es decir, el don de la gracia divina asume, sana y exalta la naturaleza y la existencia humana.

La armonía entre el orden de la creación y el de la redención se patentizan en este punto culminante que es María y ello ocurre afirmando siempre que esa insospechada bendición es un "singular privilegio".

La Asunción de María nos descubre dos dimensiones de gran actualidad. Por una parte el destino del cuerpo, de la materialidad humana que es el origen de toda particularidad psicológica, social y de toda implantación histórica y cultural, se nos manifiesta aquí en toda su dignidad última. Es muy claro que, por ejemplo, la sexualidad debe ser abordada desde un ángulo que nos permita dejar sentada su nobleza y también afirmar su problemática y doloroso desequilibrio durante el tiempo de la peregrinación. Tales interrogantes pueden y deben tener una clarificación desde el dogma de la Asunción.

Pero hay una perspectiva aún más radical y es la relación entre la Asunta y la historia. Frente a las tentaciones de activismo prometeico o de pasivismo alienante la Asunción de María nos muestra la voluntad de Cristo para asociarnos al quehacer histórico y salvífico. Claro está que ello se comprenderá si tenemos presente que la Asunción no es afirmar que la Virgen se encuentra simplemente gozando un merecido premio por adelantado, no. Es fe de la Iglesia que "la Asunción de María evoca su poder de intercesión e invita a un culto de plegaria. La resurrección de Cristo no es un misterio estático, sino

⁶ Cfr. M. J. Nicolás, O.P., *Theotokos*, Barcelona 1967, p. 63.

⁷ Oración Colecta de la festividad del Nacimiento de Cristo.

que aparece en el Nuevo Testamento con una relación a su función celeste: siempre vive para interceder por nosotros' (Hbr 7,15). Lo mismo debe decirse de la resurrección anticipada de María: es una vida nueva de solicitud intercesora por nosotros⁸. Esta función de intercesora se ha llamado "Realeza de María", según lo recuerda Paulo VI hablando de su festividad litúrgica "en la que se contempla a Aquella que, sentada junto al Rey de los siglos, resplandece como Reina e intercede como Madre"⁹.

El tema de la intercesión, tan caro a la religiosidad latinoamericana, contiene pistas para la teología de la historia que, en la hora donde este tema se hace tan palpitante, puede abrirnos registros de mucho interés, ya que en la figura de María las leyes generales aparecen en forma eminente e ilustrativa.

3. En el ámbito Eclesiológico

La mariología moderna tiene aquí un eje fundamental y de esto se puede encontrar abundante literatura. Nos interesa presentar dos asuntos que nos parecen pertinentes al momento que precede a la Conferencia de Puebla.

La cuestión que plantea el acento así llamado "vital" de la eclesiología del Vaticano II tiene diversas facetas. Se ha dicho, por ejemplo, que la eclesiología anterior al Concilio acentuó una preocupación por lo dogmático (verdad), lo institucional (jerarquía, aparato jurídico) y que el énfasis post-conciliar se encuentra en esa Iglesia que es comunión en la vida del Espíritu. Así, por ejemplo, el P. Egidio Vígano: "Un primer elemento que sobresale en la novedad eclesiológica conciliar es el siguiente: todo lo que es institución en la Iglesia no tiene fin en sí mismo, sino que está al servicio de otra cosa más importante que lo institucional y que es la vida en la Iglesia; la vida de la fe, de la esperanza y de la caridad; la construcción y el desarrollo del 'sacramento de salvación'. Por eso hablamos de la primacía de lo vital"¹⁰.

El mismo autor pone en conexión esa eclesiología con la persona de la Madre de Dios "¿Dónde está en esto la inspiración mariana? Si hay una cosa evidente en toda la vida de María es que su maternidad, la expresión suprema de toda su funcionalidad, está al servicio de la vida de su Hijo y, en definitiva, está al servicio de la salvación de los hombres"¹¹. Esta relación madre, vida, Iglesia, nos hace comprender formas de vivir la comunidad cristiana que son muy características de las comunidades eclesiales de base. Si se reflexiona sobre su jerarquía de valores, su sensibilidad característica, se podrá observar que en ellas una forma de ser más femenina tiene un amplio lugar. Así, verbigracia, aprecio por lo personal, lo dialógico, lo acogedor, lo afectivo, lo cálidamente humano, desplaza del centro de atención a lo jerárquico, lo institucional y las verdades consideradas en una abstracción de validez más general. Podemos decir que después del Concilio y de Medellín nuestra Iglesia de América Latina es más acusadamente maternal. También se puede observar que la deformación eclesiológica anterior era una exaltación hipertrofiada de algunas

⁸ Cándido Pozo, S. J., *María en la Obra de la Salvación*, Madrid 1974, p. 325.

⁹ Exhortación *Marialis Cultus*, n. 106.

¹⁰ Egidio Vígano, *María en la Pastoral Popular*, Bogotá 1976, p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

características masculinas: abstraccionismo, juridicismo... La evolución era necesaria y es positiva. Pero ciertamente se corre el peligro de caer en el otro extremo, una especie de "maternalismo" que sería un desborde de una femineidad no complementada, no redimida. Así el sentido para la comunidad personalizante, cálidamente dialógica, de los grupos de cristianos que se han estrechado en núcleos de movimientos o de comunidades eclesiales de base, puede deformarse y degenerar en el grupo-refugio intimista y cautivo de su propia calidez. Por otra parte, la tensión verdad-vida puede desatar un subjetivismo feminoide. Nadie quiere ninguno de estos desarrollos aberrantes, pero la pregunta es cómo permanecer alertas para evitarlos y cómo buscar en la eclesiología las luces necesarias para una feliz orientación. Aquí la reflexión sobre María Madre tiene mucho que enseñarle a la Iglesia madre.

En el binomio verdad-vida: cabe recordar la constante insistencia de San Lucas que nos muestra la virginidad de María como una subjetividad abierta, como una pobreza que se despliega para recibir la Palabra que viene desde el Otro. Virginidad y objetividad son términos congruentes y condicionados. La maternidad de María, con toda la calidez y filantropía que ella encierra, no es a costa de su virginidad, sino el fruto de ella. Hay en esto un mensaje de gran actualidad que debe ser profundizado: la Iglesia acogedora del hombre, madre de un pueblo, lo será en la medida en que sea la esposa virgen y fiel de la única Palabra a la cual ella en definitiva se debe.

Ahora bien, es claro que María será siempre un factor vitalizador de la fe. El P. Jacques Loew, conocido como uno de los iniciadores de las experiencias de los sacerdotes-obreros y como fundador de "Ecole de la foi", en Fribourg, Suiza, narra en una conferencia sobre espiritualidad misionera la siguiente anécdota: "El Cardenal Suenens pregunta a Karl Rahner: ¿cómo se explica Ud. el retroceso de la piedad mariana?, ¿por qué ya no muestran nuestros contemporáneos mucho interés en la Virgen María? El P. Karl Rahner contesta: "demasiados cristianos están tentados, cualquiera que sea la confesión a la cual pertenecen, de abstraer el cristianismo o transformarlo en una ideología. Y las abstracciones no necesitan una Madre..."¹² María siempre estará exigiendo de los cristianos superar el racionalismo.

Precisando más la realidad pastoral del marianismo de nuestras iglesias, convendría volver, ahora, al papel que él ha jugado y debiera jugar dentro del ecumenismo. El Santo Padre lo analiza: la cuestión ecuménica en la *Mariális Cultus*¹³. Los principios que allí se dan, y todo lo que el Concilio nos dice sobre esta materia, lo consideramos como una base necesaria. Pero, junto con ello, habría que estudiar la función de lo mariano en el nivel simbólico que hoy tanto se está valorizando en lo personal y en lo social. Estando atentos a esta perspectiva, serán asequibles para nosotros las consideraciones del documento final sobre "Iglesia y religiosidad popular en América Latina". "A su vez el carácter mariano de toda la pastoral popular conservará y afianzará la identidad católica del pueblo, condición absolutamente necesaria para invitarlo con fecundidad a emprender las rutas de su propio crecimiento en la fe y en la justicia, en los horizontes de la Escritura, la Tradición y el Magisterio. El carácter mariano de la religiosidad popular es un principio básico fundamental de la identidad

¹² *Ordenskorrespondenz*, 17, Jahrg. 1976, Heft 1.

¹³ Cfr. también el artículo ya citado de Rafael Ortega, C. M., p. 165.

de la Iglesia católica en el Continente" (n. 166). Al año siguiente, en un Encuentro del Equipo de Reflexión del CELAM, bajo la dirección de José Marins, se estudia el tema de las Comunidades Eclesiales de Base. Allí se vuelve a abordar el tema de María y la identidad católica: "...hay dos características de la Religiosidad Popular Latinoamericana que las CEB deben, con especial atención, asumir y condensar: el amor a María y al Papa. Ambas notas son principios de *identidad católica* muy elocuentes para el pueblo. La Virgen es un símbolo global privilegiado del pueblo en un Continente que ha sido llamado 'esencialmente mariano'. El marianismo de las CEB será así, un seguro de su encarnación histórica en América Latina"¹⁴.

Sólo fortaleciendo la experiencia de identidad del ser católico puede invitarse al Pueblo de Dios a un diálogo ecuménico fecundo que no sea un camino para el indiferentismo entre los fieles. La paradoja de la identidad necesaria para dialogar, para abrirse y comunicar. En este horizonte hay que plantear la cuestión ecuménica del marianismo de nuestro Continente.

4. En el ámbito de la evangelización y la pastoral

a. *María y la religiosidad popular*. Sobre este asunto hay abundante material; sólo quisiéramos indicar que el tratamiento acertado o desacertado de lo mariano conlleva una serie de repercusiones en todo el campo de la religiosidad y de la devoción popular. Son muchas las convergencias entre María y el pueblo, pero aquí se juega una característica fundamental del ser latinoamericano, su capacidad de síntesis, de organicidad. El Papa Paulo VI, hablándole a nuestro Continente, le dice: "América Latina, esta es tu hora..., tu vocación original para aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros te entregaron y tu propia originalidad"¹⁵. En un reciente trabajo, publicado en este mismo número de la revista, del Equipo de Reflexión teológico-pastoral del CELAM, "Pueblo: Temas y Opciones claves", abril 9-15 de 1978, se aborda este mismo tópico hilvanándolo también con la cuestión mariana: "Es notorio que grupos intelectuales de occidente padecen una parálisis en su capacidad de síntesis y el pensamiento dicotómico, disociador, va atomizando la cultura y la misma existencia humana. Al contrario, la cultura popular brilla en su capacidad de sentir y pensar de modo sintético y sapiencial, orgánico y vital. Así para el pueblo resultan extrañas las oposiciones radicales tan comunes en las élites secularistas. La religiosidad popular no opone la acción a la contemplación; el compromiso a la devoción; la jerarquía al pueblo de Dios; Cristo a María; fe a religión; salvación a liberación, sino que las integra en una síntesis vital que es insustituible resorte de la acción pastoral". Una Iglesia que no desarrolle la categoría de lo mariano no puede pretender ser popular y, a la vez, estará entrando en una lógica de dicotomía y espiritualizaciones que la irán extrañando de su propia sustancia.

¹⁴ Encuentro Interdepartamental sobre Comunidades Eclesiales de Base, documento final, en *Documentos CELAM*, n. 35, p. 74.

¹⁵ Homilía, 3 de julio de 1966, en *L'Osservatore Romano*, Edic. Argentina, XVI, 714, 1.

b. *Para una penetración del inconsciente.* La noción de evangelización que nos propone Paulo VI es totalizante. Es volver a plantear la urgencia de esa fe que exige amar "con todo el corazón, con toda el alma". A un nivel social el Papa llama evangelizar la cultura¹⁶, rechazando una pseudo-evangelización "decorativa, como un barniz superficial". Tanto en este ámbito que incluye todo un pueblo, como en la dimensión de la existencia personal, María está llamada a jugar un lugar clave por su condición de madre.

Reaccionando contra un sentimentalismo que exacerbó algunas características de la maternidad de María, hoy procedemos con un recelo que corre el riesgo de desarmarnos en un aspecto muy central de la pedagogía de la fe. Dios, el que hizo el corazón del hombre, conoce bien lo que la figura materna significa para él. Al redimirlo le ofrece un símbolo, un sacramental, de su propia maternidad intradivina: María. Si ese símbolo no es operante en la evangelización hay zonas de la persona y del pueblo que no son asumidas para redimirla. Benjamín Pereira analiza esta realidad. Cita a Otto Kern: "No hay nada más sagrado en la tierra que la religión de la Madre, porque nos devuelve el más profundo misterio de nuestra alma, la relación del niño con su madre". Pereira concluye: "de ahí que María para el pueblo sea como un puente que traduce la maternidad de Dios"¹⁷. Es claro que esta maternidad de María no es una pura proyección psicológica. Se trata de una correspondencia relativa y tensional entre el corazón, la psicología, del hombre nacido de la mano de Dios y la oferta de redención que El le hace en Jesucristo.

Muchos otros temas de evangelización son susceptibles a un análisis desde la mariología. La afirmación de Paulo VI de María como "Estrella de la evangelización" tampoco es un título decorativo, es más bien un programa.

5. Desde el ámbito de la liberación

a. *María como símbolo del pueblo.* Llama la atención que María es inscrita siempre, en los textos revelados, en el horizonte de su propio pueblo. El tema de María "Hija de Sión" se abre campo en la mariología moderna y apunta a enfatizar esta misma realidad¹⁸. En último término la mariología del Vaticano II no hace sino anudar en el consciente de la Iglesia esta inseparable unión entre el pueblo de Dios y María. Lo anterior ha sido para nuestro pueblo latinoamericano una experiencia histórica, concreta, cultural. Así el Documento de Consulta para Puebla puede anotar: "desde los orígenes —en su aparición y advocación de Guadalupe— María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía de Dios y la voz que impulsó siempre a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los santuarios nacionales son signos de interacción de la fe en la historia latinoamericana. En ellos el Evangelio recobra una doble resonancia; son más que lugares de peregrinación: son símbolos que unifican a los pueblos; los hermanan, mostrándoles el pasado y animándolos a la construcción de un futuro lleno de esperanza" (n. 700).

¹⁶ Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

¹⁷ En *Historia y Misión*, Serie la fe de un pueblo, Edic. Mundo, 1977, p. 128.

¹⁸ Cfr. entre otros, L. Deis, *María, Hija de Sión*, Madrid 1964; Rafael Ortega, C. M. *Maria-Iglesia*, Madrid 1965.

Meses antes de Medellín los obispos chilenos habían reinterpretado una antigua devoción popular a la luz del Vaticano II proyectándola en su significación social. Cabe aquí traer a colación ese texto donde hablan de la Virgen del Carmen como "Madre del pueblo de Chile", e invitan a descubrirla como una estrella: "estrella que alumbró nuestra historia y nos la muestra como acción de Dios, así como Ella misma comprendió la historia de su pueblo, Israel... , estrella donde resplandecen las virtudes que hacen posible y fecunda la convivencia: respeto, confianza, amor responsable... , estrella que guía, que exige caminar, desarrollarse, porque Ella misma no se detuvo nunca en el crecimiento de su gran servicio histórico: ser enteramente Madre del Señor que divide los tiempos"¹⁹.

María es un principio articulante del ser popular latinoamericano y eso es de un valor inmenso para todo lo que signifique un crecimiento real, una liberación integral del pueblo.

b. *María como Seguro encarnacional.* Las tendencias espiritualizantes, gnósticas, puristas a lo largo de la historia de la Iglesia fueron antipopulares y antimarianas. Ese tipo de teologías reaparece una y otra vez con nuevos temas, pero en definitiva se trata del mismo bacilo que angustiaba desde el comienzo a San Juan y que le hacía exclamar apremiado: "todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios" (1 Jn 4,2).

Carmelo Giaquinta ha estudiado esta deformación en el tiempo preniceno. El ve la solución de esos dilemas en una Iglesia que plantea "una pastoral universal y popular para hombres de carne y hueso" y caracteriza las dos eclesiologías diciendo: "si algo precisamente, distinguió la pastoral 'aristocrática' de los herejes de la pastoral universal y popular de la Iglesia fue el ejercicio de la caridad: 'Respecto a los que profesan doctrinas ajenas a la Gracia de Jesucristo, venido a nosotros, daos cuenta cabal de cuán contrarios son al sentir de Dios. La prueba es que nada se les da por la caridad; no les importa la viuda o el huérfano, no les da nada del atribulado, ni se preocupan de quien esté encarcelado o suelto; hambriento o sediento' (S. Ignacio a los esmirnietos, VI, 2)"²⁰.

Esta dimensión encarnada de la fe es una prolongación de lo que ocurre en el seno de María en el momento de la Anunciación. Ahí lo ha comprendido el pueblo que le confía sus necesidades de trabajo y de salud. A partir de estos elementos se puede desarrollar una teología liberadora que aborde la evangelización como servicio a todo el hombre.

c. *María como momento fraternizante.* La afirmación básica es muy sencilla. La presencia viva de un principio maternal en la Iglesia desarrolla no sólo la experiencia filial sino también la fraternal. Bastaría estudiar las cartas de San Juan para ilustrar nuestra afirmación. Aún más, a partir de la fe podemos decir que el generoso anhelo de fraternidad que late en los pueblos, es una utopía inalcanzable si no se realiza en la referencia a un principio aglutinador superior. Sólo son hermanos los hijos de un mismo padre, de una

¹⁹ Carta Pastoral, "Chile, voluntad de ser", n. 49.

²⁰ Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, *Ministerios Eclesiales en América Latina*, Colección DEVYM 8, Bogotá, p. 58.

misma madre. Una copia que circuló hace unos años es, pues, ajustada a la verdad:

"No hay por dónde perderse,
cuanto quite, cuanto agregue:
nadie es hermano de nadie,
si Chile olvida a su Madre"

(Canción de los Huasos del Algarrobal).

El gran Papa de la *Rerum Novarum* llega a afirmar: "para curar, en efecto, las llagas sociales, no hay remedio más eficaz que la invocación de Aquella"²¹.

La misma conciencia es la que se expresa en uno de los puntos del "Informe sobre el Segundo Encuentro de Religiosidad Popular" organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago: "La religión del pueblo es capaz de integrar una doctrina social de la Iglesia sin dificultad. Ambas dimensiones están unidas en su raíz y por eso son fácilmente unibles: el Evangelio profundamente vivido se expresa conjuntamente en manifestaciones religiosas y en una concepción social católica. Los vacíos son superables sin recurrir a doctrinas ajenas al sentir católico. Tanto una como otra dimensión tienen su raíz última en la Trinidad, Encarnación, Resurrección y en la Iglesia. La Santísima Virgen María es la gran realidad y el gran símbolo integrador e impulsor" (n. 8) .

La liberación en cuanto a movimiento que desata y presupone la fraternidad, tendrá que considerar la función maternal de María como una fuerza que hermana, que promueve la liberación de todos los hombres.

d. *La cuestión del Magnificat*. Es interesante la frecuencia con que aparece citado en publicaciones, de un tiempo a esta parte, el cántico de María, más concretamente los versículos 52 y 53 del capítulo I de Lucas. Hay poderosas razones para ello. Conviene, sin embargo, ponderar esta profusión. Algunas veces se tiene la impresión de que se está haciendo una lectura directamente marxista del texto evangélico. Otras, por el contrario, una espiritualización desencarnada que lleva a abstracciones que nada pueden decirle de particular a un Continente pobre como el nuestro. No tengo competencia para dilucidar exegéticamente el problema. Sólo me interesa anotar que en María se juega toda la cuestión de los pobres en forma eminente. Y esta se encuentra planteada con urgencia a nuestra reflexión teológica. En la *Marialis Cultus* tenemos una luminosa perspectiva cuando el Santo Padre escribe: "María de Nazaret, aún habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante, antes bien fue una mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo (cfr. Lc 1,51-53); reconocerá en María, que sobresale entre los humildes y los pobres del Señor, una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento,

²¹ León XIII, Epist. Apost. *L'Eclatant*, del 10-VI-1903.

la huida y el exilio (cfr. Mt 2,13-23): situaciones todas éstas que no pueden escapar a la atención de quien quiere secundar con espíritu evangélico las energías liberadoras del hombre y de la sociedad" (n. 37).

Aunque parezca evidente, cabe agregar que no se puede hacer mariología basada en dos versículos, por muy centrales que ellos sean. Ese intento nos llevaría a un reduccionismo simplista y falso.

6. María y la mujer

Al finalizar el encuentro "Iglesia y Mujer en América Latina", en la víspera de la fiesta de la Inmaculada Concepción de 1975, los delegados de 16 países dirigieron desde Bogotá un "Mensaje a las mujeres latinoamericanas"; allí detectan la gravedad de la deformación de la mujer. Junto con constatar los errores del pasado, señalan otros más recientes y amenazantes: "Todo esto ha llevado a la reacción, explicable pero errada, de movimientos de pseudo-liberación, que cifran su esperanza en la identidad de mujer y varón, interpretando como inferioridad su propia naturaleza y su vocación de maternidad. Piensan y operan como si su ser femenino fuera obstáculo a la cultura y a la creación. La situación se agrava porque esta corriente es usada por inhumanas políticas neomalthusianas, que se ciernen sobre América Latina. La pseudolibertación se convierte en nuevo instrumento de opresión. Nada tiene que ver con una educación cristiana para una verdadera paternidad responsable, que debe ser tarea prioritaria"²². Este mismo documento termina apuntando hacia Aquella que puede iluminar con esperanza la solución de estos problemas.

"Varones y mujeres somos protagonistas en nuestras naciones. Somos protagonistas en el pueblo de Dios. Contribuyamos todos a que la mujer aplique su inteligencia, perseverancia, capacidad de sacrificio, alegría y dinamismo en organizar su participación coordinada para la tarea evangelizadora y la modificación de estructuras, asumiendo como María al pie de la Cruz, su compromiso de ser Madre de toda la humanidad" (p. 60).

En el horizonte de una reflexión mariana de la mujer se pueden adelantar algunas afirmaciones. Ante todo la dignidad de la mujer que en María es asociada como ninguna otra persona humana a la persona de Cristo y a la construcción del Reino. Una honda comprensión del lugar de María en el plan divino debiera expulsar cualquier resabio discriminatorio en contra de la mujer. Junto con afirmar la igualdad de dignidad con el varón, hay que sostener la diferencia de maneras de ser y de funciones entre ambos. María certifica muy bien la identidad femenina y ella como la "nueva Eva" certifica y señala con claridad, el aporte diferenciado de lo femenino y de la mujer. A esta luz es muy interesante comprender las declaraciones de la Iglesia en torno a la pregunta sobre el sacerdocio de la mujer, las que aluden al papel de María junto a Cristo. Esas declaraciones, lejos de disminuir la función de la mujer en la Iglesia, ayudan a definirla y perfilarla en un momento de gran confusión. Es interesante reflexionar en el carácter laical de la mujer, su condición de pueblo y verlo en relación a María, como Hija de Sión.

²² Documentación CELAM, Enero-Febrero 1976, 59-60.

También la figura de María nos permite entender la relación que hay entre el servicio a la vida que la mujer tiene como encargo principal y directo en los ámbitos más personalizantes como son el hogar, la educación, la asistencia al dolor y la necesidad, y su presencia en el ámbito del trabajo y la construcción social y política. *Marialis Cultus* recuerda a las mujeres de hoy que María no ha de ser presentada "como una madre celosamente replegada sobre su propio Hijo divino, sino como una mujer que con su acción favoreció la fe de la comunidad apostólica en Cristo (cfr. Jn 2,1-12) y cuya función maternal se dilató, asumiendo sobre el Calvario dimensiones universales" (n. 37).

La mujer tiene en lo íntimo de su ser un anhelo de armonía muy característico. Tiene ella, como lo han hecho notar algunos antropólogos, una vocación de animación, de ser alma, de espiritualizar la carne y de encarnar el espíritu. En definitiva, en términos evangélicos, ésta es una vocación de pureza, de amor que se hace carne y de carne que se hace amor. Por eso la crisis de la sexualidad ataca al centro mismo de la mujer desestabilizándola aún más dramáticamente que al varón. María, "bendita entre todas las mujeres" aparece como la mujer que es toda armonía, toda pureza, toda alma, toda encarnación. La misma pregunta en torno a la belleza femenina encuentra en Ella una respuesta, porque la belleza de María se nos manifiesta como la superación definitiva de la hermosura corruptora, para brillar como belleza conducente a Dios.

Acertadamente dice el documento sobre Religiosidad popular: "La Virgen Madre, es el gran modelo que nos orienta en una hora en la cual urge dar a la mujer el valor grande y específico que el Padre le ha encomendado en su plan de amor" (n. 167).

Algunos Principios Pedagógico-Pastorales para Evangelizar en Tiempos de Cambio

Padres de Schoenstatt, Chile

Fundamento

En la conclusión de la Tercera Parte del Documento de Consulta para Puebla (Nº 1101-1102) se resumen los objetivos del actual esfuerzo pastoral de la Iglesia en la formulación de una pastoral "orgánica", que merezca el calificativo de tal: 1) por ser orgánica en cuanto al "objeto" al que se dirige, en cuanto logra captar y penetrar con el Evangelio la vida del hombre latinoamericano considerada en la totalidad de sus múltiples y complejas dimensiones (cf. Nº 1101); y 2) que también sea orgánica desde el punto de vista de su "sujeto" portador, logrando la debida coordinación de todos los agentes evangelizadores (cf. Nº 1102).

Pero lo anterior olvida un tercer aspecto decisivo: la organicidad en cuanto al proceso. Pues no basta con saber "qué" se debe hacer y "con quiénes" (con los diversos agentes bien coordinados), si no está claro el "cómo", es decir, los principios que orientarán y regularán el proceso mismo, en su dinámica intrínseca.

A este respecto, no basta tampoco con haber hecho algunas indicaciones concretas al referirse a los distintos agentes o prioridades de evangelización. El desafío de un cambio cultural como al que está enfrentado América Latina es tan total y convulsivo, que exige también orientaciones globales y muy lúcidas. De ellas dependerá la fecundidad pastoral de nuestra Iglesia. Sin embargo no se percibe claramente en el Documento la preocupación por formularlas.

Llenar este vacío supone una tarea común tan vasta, que supera cualquier intento de aporte particular. Por eso nos limitaremos tan sólo a sugerir algunos principios que sirvan más bien para indicar en qué dirección nos parece urgente orientar la reflexión y búsqueda pastoral.

El nuevo capítulo debería servir, además, para facilitar un paso más orgánico entre las dos primeras partes del Documento y las acciones pastorales concretas que se propongan, en cuanto sugerirá que éstas se orienten dentro de cierto cauce común cuyos principios reguladores estarán en consonancia con el análisis de situación y el marco doctrinal propuestos con anterioridad.

1. Evangelización y cambio cultural en América Latina

La Iglesia marcha en medio de la historia como un pueblo peregrino, siempre en movimiento. Desde que Abraham recibió el llamado a abandonar la tierra de sus padres, el cambio pertenece al ritmo de vida esencial del Pueblo de Dios. El seguimiento fiel de su Señor —el Señor de la historia— le exige estar enfrentando continuamente situaciones nuevas. Por ello su actuar pastoral y evangelizador debe estar también siempre abierto a los cambios y presupo-

nerlos. Sin embargo, hay momentos en la vida de la humanidad en que éstos adquieren inusitada profundidad. Hoy vivimos sin duda uno de ellos. Y la fecundidad del esfuerzo evangelizador de la Iglesia dependerá en gran medida de la lucidez con que sepa apreciar y enfrentar tal situación.

En "Octogesima Adveniens", Paulo VI ha recordado el sentido más profundo y global de los grandes cambios que convulsionan hoy día al mundo: el paso de una civilización de tipo agrario-urbano a otra de carácter urbano-industrial. No se trata, por lo mismo, del simple paso de una civilización a otra, como el que se vieron forzados a dar incas y aztecas ante la llegada de los europeos a América Latina. Desde hace por lo menos 5.000 años, las distintas culturas o civilizaciones que se han sucedido, no obstante las inmensas diferencias existentes entre ellas —como entre nuestras grandes culturas indígenas y la hispano-lusitana— pertenecían todas a un tipo común: el de las civilizaciones agrario-urbanas. El Pueblo escogido del Antiguo Testamento, nace de una tribu nómada, pero que vive ya en un mundo cuyo destino humano se decide en las ciudades. Y la Iglesia, sobre todo, ha vivido su vida entera —a pesar de todo lo cambiante y agitada que ha sido hasta ahora— dentro del mismo y permanente marco de las culturas agrario-urbanas. Recién hace dos siglos empezó a germinar la posibilidad de un tipo de civilización diferente. Y hoy es ésta una realidad presente, que vertiginosamente lo invade todo, sacudiendo esquemas de vida y pensamiento a los cuales la humanidad ha adherido durante milenios. Es un cambio radical. Y es frente a él —reconocido en toda su magnitud y novedad— que debe plantearse y planearse la acción evangelizadora en América Latina.

A nivel antropológico y sociológico sólo podemos comparar la importancia del momento que viven la humanidad y nuestro continente, retrocediendo hasta aquella etapa de los tiempos prehistóricos en que el hombre comienza a dar el paso de la vida nómada a la sedentaria, generando las primeras culturas agrario-urbanas. El cambio de mentalidad, de valores y de estructuras sociales que experimentamos hoy —y las nuevas posibilidades que se abren— sólo admiten parangón con el impacto causado en el desarrollo de la humanidad por el apareamiento de la ciudad. Curiosamente, la civilización urbano-industrial equivale, de algún modo, al resurgimiento de un nomadismo de nuevo cuño. No sólo en un sentido físico de la palabra (por la nueva y permanente movilidad frente al espacio geográfico que proporcionan los modernos medios de transporte) sino, principalmente, en la medida en que el cambio se incorpora —por primera vez en la historia— como actitud y perspectiva mental profunda, obligando al hombre a acostumbrarse a vivir en un mundo donde todo está en movimiento y es transitorio: la realidad misma que evoluciona sin cesar, la ciencia y sus verdades, las costumbres y los criterios para valorarlas, las formas de vida personales y sociales. Después de un sedentarismo físico y psicológico de 5 milenios, el impacto de este paso a un nomadismo vertiginoso y total (sobre todo por la inseguridad y desarraigo interior que causa) remece a la humanidad desde lo más profundo de sus hábitos y principios en todo orden de cosas.

Los actuales problemas de América Latina o son consecuencia inmediata de dicho proceso (del paso a una cultura urbana e industrializada) o —en caso de reconocer otras causas directas— están hondamente condicionados por él. Por eso, ni unos ni otros pueden ser integralmente comprendidos ni abordados sin tener en cuenta el contexto recién descrito. Ello vale especialmente para la acción evangelizadora, si verdaderamente se propone penetrar la cultura latinoamericana

"hasta sus mismas raíces" (Ev. Nuntiandi N° 20): no podrá prescindir de la conmoción que a ese nivel profundo se está operando. De otro modo, cualquier solución propuesta resultaría parcial, inmediatista, superficial. De allí la necesidad de ciertas orientaciones pastorales globales que señalen un cauce común, dentro del cual puedan inscribirse las medidas particulares.

2. Un gran objetivo pastoral común

La urgencia de este esfuerzo de lucidez pastoral se ve reforzada por lo ya dicho acerca de la posibilidad inédita que hoy se abre para América Latina. (Cf. N° 660). Los pueblos más desarrollados —con los que hemos compartido durante siglos un ámbito cultural en gran medida común— se encuentran convertidos ya en sociedades plenamente industriales o —incluso— post-industriales. Sin embargo, los caminos por ellos seguidos en su tránsito cultural han sido equivocados (cf. 234-237): porque tanto el esquema capitalista como el marxista —los dos grandes denominadores comunes de los diferentes modelos ensayados— equivalen a soluciones secularistas, deshumanizantes y ateas (sea doctrinal o prácticamente). Frente a ellos, de entre los pueblos que componen el llamado Tercer Mundo, parece ser América Latina, debido a su tradición impregnada de Evangelio, el continente a quien la Providencia ha reservado fundamentalmente la responsabilidad de intentar crear un estilo diferente de civilización industrial que, siendo auténticamente humanista y liberador, pueda proponerse al mundo como verdadera alternativa.

Todo el esfuerzo evangelizador actual de la Iglesia latinoamericana debería estar orientado a impulsar y hacer posible el desempeño de semejante misión histórica, dinamizando y vivificando la cultura de nuestro continente desde esas "raíces" más profundas, donde se están decidiendo sus cambios y su futuro. La aceptación de tal objetivo central y final debería ser el primer gran factor unificante y orientador del esfuerzo evangelizador en América Latina.

3. La importancia de la perspectiva pedagógica

Un pueblo y una cultura son algo vivo. Por lo mismo, un proceso de cambio cultural debe ser comprendido —fundamentalmente— como un proceso *vital*. Los cambios parciales —en lo científico, lo ideológico, lo social, lo económico, lo político, etc.— deben considerarse como consecuencia y manifestación del esfuerzo de ese pueblo por "crecer", es decir, por acceder —estimulado por los desafíos que enfrenta— a una situación de mayor plenitud vital. Es ese anhelo el que le lleva a cambiar su modo global de expresarse, su cultura.

La evangelización, por otra parte —sobre todo según el enfoque de "Evangelii Nuntiandi"— implica también un proceso de carácter eminentemente vital. Porque representa la irrupción de la vida trinitaria —que Jesucristo y la Iglesia anuncian y comunican— en medio de la historia humana. Y porque el sentido de dicha irrupción es hacer más plena la vida misma de los hombres (tanto de los individuos como de los pueblos y sus culturas): sanándola, transfigurándola, elevándola. De modo que se cumpla el gran anhelo del Buen Pastor: "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia" (Juan 10,10).

De lo anterior se desprende que todo el quehacer evangelizador debe estar animado por una preocupación esencialmente "pedagógica". Pues la pedagogía —en su acepción más plena— es "la ciencia y el arte de ayudar a crecer la vida". Por eso San Pablo llama a los evangelizadores "pedagogos" o "padres" en Cristo (I Cor. 4,15): porque su tarea es transmitir la vida de Dios a los hombres, ayudándolos a crecer en ella "hasta la edad adulta de Cristo" (Ef. 4,13), crecimiento en la fe que necesariamente debe traducirse —si la evangelización es auténtica— en crecimiento, madurez y mayor liberación humana de la persona, del pueblo o de la cultura a la que se dirige.

Estas consideraciones al parecer evidentes, no lo resultan tanto al pasar al campo de las concreciones pastorales. Porque el ambiente cultural latinoamericano —sobre todo a nivel de dirigentes— está penetrado ya por las categorías de pensamiento propias del mundo industrial. En éste la ciencia, más que al servicio de procesos vitales, está ordenada a convertirse en técnica, capaz de generar máquinas e instrumentos cada vez más sofisticados. La técnica se valora exclusivamente por su eficacia, productiva o política. Y el aumento de dicho tipo de eficacia se denomina "progreso". En una sociedad así, que se desarrolla al ritmo de la máquina, cuesta conservar una sensibilidad capaz de detectar el ritmo propio de la vida y sus leyes de crecimiento.

Sin dicha sensibilidad, la pastoral de nuestra Iglesia latinoamericana no sabrá resolver los desafíos de discernimiento que surgen de la vorágine de cambios en medio de la cual vivimos. Porque el endiosamiento del progreso técnico impulsa al hombre de hoy a valorar el cambio por el cambio, a considerar que lo nuevo vale por ser nuevo. Y esta tendencia, convertida en criterio pastoral, ha conducido en los últimos años a múltiples aberraciones: a posturas de apertura absolutamente indiscriminada frente a diversas corrientes del tiempo; a rupturas violentas con el propio pasado; al rechazo de valores y formas por el simple hecho de ser tradicionales; a trasplantes postizos de formas nuevas; a imposiciones inorgánicas y experimentos imprudentes de cualquier tipo. Como reacción, otros han respondido con un rechazo absoluto a toda novedad; con un apego anquilosado a la tradición por la tradición, al rito por el rito, a la forma por la forma, a la autoridad por la autoridad. ¿Cómo saber qué cambios hacer y qué fidelidades conservar? ¿Cómo reconocer —entre las múltiples novedades— los caminos pastoralmente fecundos? Es aquí donde los evangelizadores necesitan, para un certero discernimiento de los espíritus, la *mediación de lo pedagógico*, expresada en un primer gran principio pedagógico-pastoral muy simple: que en todo proceso vital (como la evangelización de un pueblo y su cultura) los cambios interesan en la medida en que significan "crecimiento", vida más plena y abundante, tanto cuantitativa como cualitativamente.

Cabe observar, finalmente, que la importancia de esta perspectiva y mediación pedagógica no debe entenderse como válida —de un modo reductivo— tan sólo para encarar procesos vitales de carácter puramente personal o comunitario. Se trata de un enfoque válido para cualquier problema pastoral, incluidos todos los procesos de cambios estructurales, aún en el terreno de lo económico o de lo político. Pues, como elementos integrantes de su cultura, las estructuras sociales de un pueblo constituyen —como ya se dijo— parte esencial de su vida, a la que expresan y canalizan. Por lo mismo, un cambio estructural representa un proceso vital y exige ser enfrentado y conducido como tal.

4. Las leyes del crecimiento vital

Para determinar o no ser factor de "crecimiento", la pedagogía pastoral se atiene a la observación de aquellas leyes que el mismo Dios ha impreso en la naturaleza común de lo vivo, y que rigen —análogamente— desde el desarrollo de una planta hasta el de un hombre, o el proceso de penetración y transformación de una cultura por el Evangelio: pues la fe, el encarnarse, respeta todas las leyes de lo humano.

Una primera ley nos dice que *todo crecimiento vital se produce por asimilación*. No basta un simple proceso de agregación o yuxtaposición de valores o formas nuevas. Para que haya avance, enriquecimiento real, lo nuevo debe integrarse, fecundando lo que ya se poseía, sea porque lo refuerza o porque lo complementa. La dificultad se plantea hoy día en este segundo caso: porque la mentalidad secularista, esencialmente disociadora (cf. N^o 363 y Aporte a los Nros. 362 y 370), no sabe reconocer los valores complementarios. Su visión fragmentaria de la realidad la lleva a separar y —luego— a oponer Dios y mundo, causalidad divina y causalidad creada, fe y religión, espíritu y forma, carisma e institución, libertad y autoridad, persona y comunidad, élites y masa, renovación y tradición. De este modo, la apertura a los valores nuevos tiende a convertirse en simple reemplazo de los antiguos por éstos. Con ello, en lugar de asimilación, estamos ante un proceso de simple sustitución o de oposición, lo que por sí mismo está lejos de entrañar crecimiento.

La posibilidad de asimilar valores complementarios de los que ya se posee, (suponiendo que éstos sean valores auténticos) depende de la aceptación de otra ley de la vida, la *ley de las polaridades o tensiones*. Esta ley, que San Pablo ejemplifica con su metáfora del cuerpo (I Cor. 12), nos enseña que la riqueza dinámica de la vida —su movimiento de crecimiento— depende del juego de múltiples polos que se encuentran en una relación de tensión. En la persona estos polos pueden ser sus diversos órganos físicos, sus facultades espirituales o los valores por los que se rige; en la sociedad, los distintos individuos o grupos que la componen, las diferentes estructuras, y también los valores que las inspiran. De estos polos ninguno es absoluto. Cada uno posee una parte de riqueza vital que aportar, pero que sólo entregará en la medida en que sea fecundado por su polo complementario. San Pablo aplica esta ley a los diversos miembros: cada uno necesita del aporte de los otros para cumplir la función propia. Igual sucede en el plano de los valores. La forma, por ejemplo, pierde todo sentido si se vacía de espíritu; pero el espíritu, por su parte, permanece difuso y se pierde si no logra concretarse en formas que lo expresen y aseguren. Lo mismo vale para todos los binomios mencionados en el párrafo anterior. La ley de las polaridades nos dice, por lo tanto, que los valores complementarios sólo se pueden afirmar y salvar juntos, es decir, si la tensión existente entre ellos se logra resolver en el sentido de la mutua fecundación. Entonces habrá crecimiento vital. De otro modo, si uno de los polos es absolutizado y se pretende afirmar en oposición al otro, entonces terminan destruyéndose ambos, también aquél que se intentaba privilegiar. Crecer y asimilar supone la capacidad de unir sin suprimir la diversidad.

De acuerdo a todo esto, la doble pregunta del discernimiento pedagógico-pastoral frente a los nuevos valores que hace emerger o que acentúa la civilización

urbano-industrial, debe plantearse de la siguiente manera: ¿Cuáles de entre esos aparentes valores lo son de verdad, porque ayudarán a "crecer" vitalmente a las personas, al pueblo latinoamericano y a su cultura, en cuanto podrán ser asimilados a partir de los valores auténticos ya poseídos, a los que complementarán y fecundarán con nueva riqueza? ¿y cuáles deben ser considerados como antivalores, porque realmente se oponen y destruyen la vida existente? Realizado este discernimiento, proceden dos tipos de estrategias pedagógico-pastorales: de apertura y adaptación frente a los valores reales, y de rechazo frente a los anti-valores. Sin embargo, ambas posturas son menos simples de lo que a primera vista aparecen.

El peligro consiste aquí, nuevamente, en abordar el problema de modo más intelectual o teórico que pedagógico. A ello nos inclina fácilmente el contagio secularista, con su carencia de sensibilidad para lo vital. En efecto, tendemos a imaginar que, para abrirse a un valor o para rechazarlo, basta con explicar en qué consiste y luego juzgarlo y calificarlo de aceptable o de rechazable. Sin embargo, los valores no son ideas o realidades inertes que puedan tomarse o descartarse —como las piezas o repuestos de una máquina— en base a una simple decisión de nuestra parte. Los valores y anti-valores son realidades "vivas", que llegan hasta nosotros a través de poderosas corrientes vitales, dotadas de avasallador dinamismo. Ello les confiere un insospechado poder de penetración y arrastre del que no se puede prescindir al formular las correspondientes estrategias pedagógico-pastorales.

Todo lo concerniente a este dinamismo propio de los valores o anti-valores de moda y a la adecuada manera de enfrentarlos —sea para aceptarlos o rechazarlos— se resume en la llamada *ley de las reacciones pendulares*. Bajo un primer aspecto, dicha ley significa que tanto las personas como los pueblos crecen en base a un cierto movimiento de vaivén, alternando la acentuación de los distintos valores complementarios. Bajo un segundo aspecto, nos advierte que, después de haberse fijado con fuerza y durante largo tiempo en un valor determinado, el péndulo del interés vital tiende a volcarse hacia el extremo opuesto, absolutizándolo. De este modo, así como en el arte, a períodos clásicos o racionalistas, suceden otros románticos o barrocos; a tiempos marcadamente individualistas o espiritualistas, siguen épocas deseosas de destacar casi exclusivamente la dimensión social y liberadora —en el plano humano— de la fe.

La estrategia de apertura ante los valores positivos de una época debe tomar en cuenta ambos aspectos de la mencionada ley: tanto el de las acentuaciones cambiantes como el de la tendencia a la absolutización de lo nuevo. En primer lugar, debe procurar una apertura *real* a aquellos valores hacia los cuales se vuelca con entusiasmo la sensibilidad de la época. Para ello no basta simplemente con aceptarlos o legitimarlos intelectualmente: también hay que asumir pastoralmente ese entusiasmo vital con que la época los acoge. Porque dicho entusiasmo constituye algo sano y cumple una valiosa función. En efecto, normalmente —sobre todo en ambientes excesivamente apegados a sus tradiciones— lo nuevo no puede asimilarse si primero no logra quebrar, de algún modo, la barrera de inercia que representan los hábitos y costumbres vigentes. Para ello es necesario destacar los valores nuevos con una insistencia consciente y metódica, que les ayude a abrirse paso. Una pastoral de apertura no puede ser —en consecuencia— una simple pastoral pasiva, de puertas abiertas: debe ser una pastoral

que marque acentos precisos, recogiendo en ellos los latidos del tiempo, a través de los cuales el Espíritu del Señor llama.

Ningún organismo vivo puede crecer en forma pareja y simultánea en la totalidad de sus dimensiones. Por eso los acentos cambiantes son necesarios: porque la vida va construyéndose de a poco y concentrando alternadamente sus fuerzas en diversas labores prioritarias. Para la semilla que germina —por ejemplo— toda la energía vital se orientará a desarrollar el brote inicial y la raíz. Después producirá el tallo y las hojas. Y otra será la etapa de las flores y los frutos. En cada estadio del desarrollo habrá siempre acentos unilaterales, que privilegiarán ciertas partes o funciones. Sin embargo, estos acentos no rompen la armonía del proceso de conjunto. Todo lo contrario: permiten que éste progrese hacia aquella realización global y plena hacia la cual todo organismo vivo tiende en cada instante de su desarrollo. Esta tendencia representa otra ley fundamental de la vida: la *ley de la globalidad orgánica*, que nos permite distinguir los acentos unilaterales sanos u orgánicos (es decir, los desarrollos transitoriamente más intensos de ciertas partes, pero que sirven al bien global del organismo), de las exageraciones enfermizas, tumorales. Dicha ley nos dice que la vida sana, no obstante los acentos, no puede perder nunca de vista la plenitud global que se persigue como resultado final. Así como la semilla, que aún antes de germinar posee ya latentes las virtualidades del árbol completo. De acuerdo a esto, hay que cuidar siempre que la acentuación exagerada de una parte no signifique destruir, bloquear o imposibilitar otros desarrollos —ya alcanzados o futuros— que también son necesarios dentro del proceso de crecimiento total. En tal caso, dichas unilateralidades no serían ya orgánicas, sino destructivas y cancerosas.

A esta situación se refiere el segundo aspecto de la "ley de las reacciones pendulares". Los desarrollos enfermizos se producen debido a la tendencia de los valores de moda —en su mismo esfuerzo por abrirse paso— a afirmarse de modo absoluto, negando y excluyendo a otros —ya poseídos o aún por desarrollar— que también son necesarios para la plenitud global del organismo, y sin cuyo complemento los mismos valores nuevos no podrán ni afirmarse ni subsistir. Una estrategia de apertura debe estar por lo tanto, consciente de este peligro y saber neutralizarlo. Para ello, debe plantearse como una *apertura integradora*, es decir, que procure —activa y metódicamente— integrar y complementar el valor nuevo con los que ya se poseía, y conservar también abierta la posibilidad para otras complementaciones futuras. Dicha neutralización no debe —evidentemente— convertirse en una nivelación, que borre todo acento y mate el impulso renovador del legítimo entusiasmo por lo nuevo, pero, sí, debe frenar decididamente cualquier tendencia absolutizadora. De otro modo, seguirán repitiéndose los casos de tantos que, "abriéndose" de manera ingenua y desprevenida a algunas de las poderosas corrientes en boga —aún bajo aspectos de suyo positivos— han sido arrastrados por esta dinámica de los valores de moda, más allá de todo lo que en un principio imaginaron o desearon.

Así como una estrategia de apertura no puede ser "simplista", tampoco basta frente a los antivalores del tiempo una estrategia de puro rechazo. Porque ante los males de una época no nos inmunizamos por el solo hecho de condenarlos. Aquí también se hace necesario contrarrestar activamente el dinamismo de sus anti-valores. Si ellos nos llegan bajo la forma de poderosas corrientes vitales, que buscan conquistarnos y arrastrarnos, el único rechazo eficaz consistirá

en oponerles otra corriente de signo contrario y de intensidad vital superior, que acentúe positivamente los valores opuestos. Así se podrá contrarrestar, por ejemplo, el contagioso influjo del individualismo competitivo mediante el fomento consciente y metódico de una corriente de solidaridad; o el naturalismo horizontalista, a través de una vigorosa corriente de oración e interioridad. Esta *estrategia de las contra-corrientes* equivale, en el fondo, al antiguo principio pedagógico-pastoral de San Agustín: "Utamur heareticis" (Liber de vera religione" VIII, 15).

Otra importante ley del crecimiento vital es la *ley de la continuidad*: toda apertura frente a lo nuevo debe realizarse no sólo a partir de los valores ya poseídos sino también, desde la propia historia. No hay crecimiento auténtico a costa del rechazo u olvido del pasado, pues ningún organismo amnésico es sano. Esto exige de los responsables pastorales un cierto conocimiento mínimo de la historia de nuestra Iglesia y cultura latinoamericanas. También, frente a cada persona o grupo humano concreto, considerar con respeto el camino y la evolución peculiar que ha seguido, antes de escoger el modo de ayudarles a crecer —desde esa historia propia— hacia el futuro.

La *ley de la lentitud* nos recuerda, por otro lado, que la vida sólo crece evolucionando, proceso que toma mucho tiempo. La técnica moderna permite construir cada día más rápidamente las máquinas o los edificios que el hombre necesita. Pero el tiempo necesario para aprender a amar, a ser solidario, a ser humilde, a contemplar, tiene un ritmo vital propio que no puede ser acelerado. Más aún, un ritmo que exige —como condición fundamental para obtener cambios verdaderamente rápidos y reales— un gran respeto a su inherente lentitud. Ello hace de la "paciencia pastoral" una de las principales virtudes de todo educador de la fe, virtud difícil en un mundo que idolatra la velocidad. Esto, unido a la urgencia de muchos problemas, lleva a menudo a presionar desarrollos y a saltarse etapas, incurriendo en graves errores u obteniendo tan sólo frutos precarios y transitorios, que no se sustentan en un proceso real de maduración interior. Aquí también es muy importante saber diferenciar el grado de exigencias puestas a cada persona o cada grupo de acuerdo a su ritmo propio de crecimiento. Para ello es un obstáculo la mentalidad colectivista, con su constante tendencia a la uniformación, y la mentalidad elitista, que desprecia como retrasados a los círculos de desarrollo más lento.

De lo anterior resulta que ningún plan pastoral puede contentarse con delimitar metas y objetivos finales, por claros que éstos aparezcan: porque en un proceso vital ninguna meta es alcanzable de modo inmediato y directo. Es indispensable precisar también las distintas etapas que debe atravesar el proceso de crecimiento y, sobre todo, implementar medios concretos y diferenciados para apoyarlo y ayudarlo en cada una de ellas. De otro modo —si el largo y lento camino a recorrer no se descompone en estos estadios sucesivos bien definidos y articulados— cualquier objetivo pastoral que se fije correrá el riesgo de permanecer estéril, como una simple declaración de buenas intenciones.

Otra ley importante de los procesos vitales es la llamada *ley de la interioridad*. De acuerdo a ella, toda realidad viva —una persona, una comunidad, una cultura— crece desde adentro hacia afuera. Ello significa, por lo tanto, que también el proceso evangelizador debe seguir igual camino, procurando dinami-

zar y renovar el crecimiento de los hombres y de los pueblos, a partir del núcleo más íntimo del cual brota: su conciencia. Es éste un pensamiento predilecto de Paulo VI, quien insistentemente repite que "evangelizar es para la Iglesia... transformar *desde dentro* a la humanidad" (Ev. N. N° 18); que una cultura debe evangelizarse "en *profundidad* y hasta sus mismas raíces" (ibid. 19); que "la finalidad de la evangelización es, por consiguiente, este cambio *interior* y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo *la conciencia personal y colectiva* de los hombres".

El mismo Paulo VI se preocupa de señalar lo que sucede cuando bajo la presión de las urgencias del momento, se vuelca todo el esfuerzo hacia la realización de cambios exteriores: éstos no lograrán su objetivo (el ayudar al hombre o al pueblo a acceder a una situación de vida más plena y más libre) porque no representan el fruto de un auténtico proceso de crecimiento, madurado desde dentro; porque se trata de formas o estructuras impuestas pero no "crecidas" a partir de aquello que esos hombres y esos pueblos realmente viven. "La Iglesia —nos dice el Santo Padre— considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aún las mejores estructuras, los sistemas más idealizados, se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una *conversión de corazón y de mente* por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen" (Ev. N. N° 36). Con similares palabras, nos advierte en "Octogésima Adveniens": "Hoy los hombres aspiran a liberarse de la necesidad y la dependencia, pero esa liberación *comienza por la libertad interior* que ellos deben recuperar de cara a sus bienes y a sus poderes; no llegarán a ello a no ser por un amor trascendente del hombre y, en consecuencia, por una disponibilidad efectiva al servicio. De otro modo, aún las ideologías más revolucionarias no desembocarán más que en un simple cambio de amos: instalados a su vez en el poder, estos nuevos amos se rodean de privilegios, limitan las libertades y consienten que se instauren otras formas de injusticia" (N° 45).

Todo lo que Paulo VI dice de las estructuras sociales, vale igualmente respecto de las formas de vida exteriores de una comunidad más pequeña o de un individuo: lo que no brota de un crecimiento interior, es un agregado superficial y postizo que a la larga cae. Esto no significa que todo intento de cambio exterior deba postergarse indefinidamente: porque las formas o estructuras —como se ha dicho más atrás— también condicionan el espíritu del hombre y pueden favorecer o acelerar sus procesos de crecimiento. De lo que se trata, en el fondo, es de afirmar que —dentro de esa relación de polaridad, de complementación o de condicionamiento recíproco que se da entre formas y estructuras, por un lado, y vida, espíritu, conciencia y libertad, por el otro— el polo determinante, en último término, es el interior. Porque de acuerdo a la visión cristiana del hombre, su conciencia libre es una fuerza capaz realmente de *decidir y determinar* el curso de la propia vida y de la historia; en cambio las formas y las estructuras sólo pueden *condicionar* la libertad. Ello permite que aún en medio de las más opresoras estructuras puedan vivir todavía hombres interiormente libres y abiertos al amor. Pero hace imposible

la subsistencia de estructuras justas, regidas por hombres que no han convertido aún su corazón. Por esto, aunque lo normal y adecuado sea emprender con cierta simultaneidad la conversión interior y los cambios exteriores, la atención primordial de la Iglesia y de los evangelizadores debe estar siempre orientada hacia aquello que garantiza la autenticidad y fecundidad de todo el proceso: su crecimiento a partir de la interioridad, de la conciencia misma de los individuos y los pueblos; para asegurar así que cada logro exterior que se vaya alcanzando constituya realmente la expresión de un desarrollo interior que le dé sentido y respaldo.

Todo el arte del evangelizador consiste, por lo tanto, en saber recorrer aquellos caminos pedagógico-pastorales que le permitan llegar a tocar en profundidad la conciencia individual o colectiva, para poner en marcha, a partir de allí, un proceso de conversión integral. Como la conciencia humana es libre, el único camino legítimo para influir en ella consiste en motivarla mediante la proposición de valores evangélicos que la inviten y soliciten, haciendo llegar hasta ella el llamado del Señor. Pero la meta de dicha motivación no debe ser, en primer lugar, el paso inmediato a la acción. Prodúzcase éste o no, la intención del verdadero educador en la fe se dirige más hondo: procura que la adhesión libre a los valores propuestos se traduzca en una *convicción interior*, capaz de transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio" (Ev. N. N° 19) de esa persona o comunidad. En seguida, tratará de ayudar a que dicha convicción se exprese en *actitudes*, es decir, en ciertas *posturas interiores* frente a la realidad, de la cual brotarán —a su vez— las decisiones concretas, es decir, los actos particulares o las soluciones de tipo estructural que permitan la irrupción del proceso de conversión hacia el ámbito de la vida exterior. Decisiones que no surjan de actitudes interiores, arraigadas en convicciones profundas, serán siempre frágiles y de corto alcance. Por eso la preocupación evangelizadora debe centrarse en la preparación de ese terreno profundo, del cual germinan las decisiones y los cambios. Las decisiones concretas, por lo demás, no son ya asunto del evangelizador sino de la responsabilidad personal de quien las tome, y generalmente suponen la mediación de disciplinas científicas o técnicas que escapan a la competencia misma de la acción evangelizadora.

Una última ley de la vida que será necesario tener en cuenta en el proceso evangelizador es *la ley de la originalidad*. Dicha ley entraña dos aspectos principales. En primer lugar, nos recuerda que cada organismo vivo —cada individuo, comunidad, pueblo o cultura— debe crecer de acuerdo a su peculiaridad o carisma particular. Por lo mismo nos previene frente a la trasposición niveladora de esquemas (de un país o de un sector a otro), y exige gran respeto frente a los grupos más "originales": los minoritarios, que difieren de la generalidad, y aquéllos otros que, aún pudiendo ser mayoría, aparecen como muy distintos —por su sensibilidad y nivel cultural— frente a los cuadros dirigentes de la acción pastoral. Estas exigencias de respeto revisten especial importancia en lo que toca al esfuerzo por captar el alma propia de cada pueblo, al compromiso de las diferentes comunidades religiosas en la pastoral de conjunto, y a la evangelización de la religiosidad popular.

El segundo aspecto de esta ley nos dice que cada ser vivo necesita no sólo desarrollarse con rasgos originales sino, también, hacer de una manera original el proceso completo de crecimiento. Es decir, que nadie pueda acoplarse a la

etapa de desarrollo que lleva otro sí, de alguna manera no repite —en su estilo y de acuerdo a sus circunstancias— el proceso entero. Aquí el peligro proviene de parte de los evangelizadores, que tienden a trasponer a los evangelizados exactamente las mismas acentuaciones con que ellos se encuentran viviendo el Evangelio. Por ejemplo, invitando inmediatamente a seguir o imitar un grado de compromiso apostólico, que en ellos ha madurado lentamente a partir de un encuentro personal profundo con Cristo que los otros aún no han vivido. Ciertamente, la experiencia del camino ya hecho por el evangelizador ayudará a los evangelizados a hacer más rápido el suyo, pero aquél deberá cuidar siempre que éstos partan desde sus propias raíces, sin intentar hacerlos dar los frutos que él está produciendo antes de haber desarrollado los órganos y la fuerza necesarios para generarios y sustentarlos. En este punto la ley de la originalidad y la de la lentitud (que nos prevenía contra los saltos de etapas) coinciden, invitando a una misma y respetuosa paciencia.

5. Criterios de autenticidad

El Evangelio mismo nos ofrece un criterio fundamental para determinar la autenticidad de cualquier desarrollo vital: "Por sus frutos los conoceréis" (Mt 7,16). En relación con el proceso evangelizador, los "frutos" a valorar pueden considerarse desde el punto de vista del crecimiento humano logrado (como consecuencia del impacto dinamizador del Evangelio en una persona, una comunidad, o un pueblo y su cultura), o atendiendo al grado de profundidad alcanzado en la vivencia misma de la fe, tanto por los evangelizadores como por los evangelizados.

En la primera perspectiva, los frutos humanos indicadores de un proceso evangelizador sano y fecundo son, fundamentalmente, dos. Primero, el grado de *participación social* al que la acción evangelizadora haya logrado promover a todos los que en ella han intervenido. Porque un aumento en la participación supone (desde el punto de vista de individuos) un crecimiento en la línea de la fuerza vital esencial del hombre: su libertad, expresada en capacidad de iniciativa y de compromiso responsable. Por otro lado supone también (de parte de la sociedad y sus estructuras) haber alcanzado las condiciones objetivas de respeto a esa libertad, de justicia y de igualdad, que permiten la participación. En segundo lugar, es necesario que esa mayor participación redunde en efectiva solidaridad: porque la libertad crece auténticamente tan sólo en la medida en que crece para el amor.

Desde la perspectiva de la fe, el criterio de valoración es, en el fondo, el mismo, pero con algunas connotaciones particulares. También aquí el gran indicador de un proceso evangelizador bien llevado es, en último término, el crecimiento conjunto —de evangelizadores y evangelizados— en la caridad, nacida de una auténtica maduración en la libertad de los hijos de Dios. Esto debe manifestarse, en primer lugar, en un fortalecimiento de la *unidad* de los mismos cristianos, unidad fraternal donde la caridad logre resolver dinámicamente las tensiones más fuertes y propias que los tiempos de cambios conllevan —por ejemplo, el problema generacional o el del pluralismo— moderando las tendencias rupturistas o absolutistas de aquellos grupos que espontáneamente tienden a descalificar a los otros, o a establecer dictaduras ideológicas, fundadas en la afirmación unilateral de ciertos valores parciales. Todo verdadero creci-

miento en la caridad debe expresarse —asimismo— en un aumento del *espíritu eclesial*, de la fidelidad y lealtad para con la jerarquía, logrando, mediante la caridad, solucionar también creadoramente la ecuación carisma-autoridad. Por otra parte, en la medida en que la capacidad de los cristianos para amar y ser hermanos es fruto de su libertad de hijos de un Padre común, todo proceso auténticamente renovador de la Iglesia debe ir siempre acompañado del esfuerzo por profundizar la intimidad filial con Dios, a través de una poderosa corriente de oración, de la cual brote la vitalidad de la caridad como de su genuina raíz. Por último, el fruto final de una acción evangelizadora bien emprendida, deben ser las múltiples *vocaciones* que el mismo proceso atraiga a los diversos ministerios eclesiales, deseosas de sumarse a un esfuerzo que sienten auténtico, fecundo, bendecido por Dios.

Nota final

El desarrollo de la evangelización como proceso de vida, tal como aquí lo hemos planteado, supone un juicio de situación. En efecto, tanto el Concilio Vaticano II como Medellín marcaron claramente momentos de ruptura de los esquemas teológicos y pastorales anteriores. También la vida conoce esta necesidad de quebrar formas anquilosadas que ya no son capaces de expresar y servir la continua juventud del espíritu. Cuando viene la primavera la corteza debe ser reventada por la savia nueva. La continuidad vital de un proceso pedagógico de evangelización conoce momentos de pausa creadora, en los cuales parece no suceder nada, y momentos de irrupción donde la vida aflora por todas partes. Consideramos que a diez años de Medellín, el momento que vivimos en la pastoral marca un acento de consolidación. Ahora son más necesarias las virtudes del pedagogo que, con una sabiduría audaz y paciente, procura los frutos de fe y santidad que la Iglesia necesita en nuestro continente.

Creatividad en la Liturgia y Evangelización

Conrado Fernández, Pbro.

Miembro del Equipo Nacional de Liturgia de México

"Aunque la Sagrada Liturgia sea principalmente culto de la Divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo-fiel" (SC, n. 33; cfr. n.85). Teniendo, pues, en cuenta el hondo sentido evangelizador y catequético de la Liturgia, precisamente en función de su naturaleza creativa, publicamos este estudio presentado por su autor con motivo de un curso sobre creatividad litúrgica impartido este año en el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM, tanto más que este aspecto de la Liturgia cifra el valor principal del momento presente de la Reforma Litúrgica en la Iglesia en general, y en particular constituye un gran valor a tenerse muy en cuenta cuando se hable de la Evangelización y las culturas en Latinoamérica en la próxima reunión de Puebla.

1. Introducción

En nuestro siglo el Movimiento Litúrgico ha ido avanzando progresivamente, desde una nueva valoración de la Liturgia —a partir del descubrimiento del sentido teológico y pastoral de sus textos— hasta la necesidad de potenciar este trabajo mediante la creatividad. Ya en el camino, y a partir de la "Sacrosanctum Concilium" del Vaticano II, advertimos tres pasos dados:

a) En un primer momento, son los Obispos y las Comisiones de Liturgia las que tienen el principal lugar en la adaptación, y uno muy distinto todos los demás miembros del pueblo de Dios¹.

b) Van luego surgiendo perspectivas y problemas nuevos, sobre todo a partir del lenguaje y del concepto de fiesta en la celebración².

c) Hasta que a finales de 1972 empieza a surgir en la Iglesia una conciencia más clara y urgente en torno a la creatividad. La misma Sagrada Congregación para el Culto Divino ha venido dando, mediante los nuevos textos litúrgicos, la línea estructural; y es ahora cuando empieza en la Iglesia —en las comunidades concretas, de todo pueblo, lengua, raza y nación— la verdadera Reforma Litúrgica Conciliar, al encarnar estas pautas estructurales básicas³.

Y así es como nos situamos ahora ante el problema de la creatividad litúrgica, urgente ya en nuestra realidad latinoamericana.

¹ Pueden leerse los trabajos de los PP. Congar, Denis, Nocent y Rimaud, en *La Maison-Dieu*, 97 (1969), donde se sintetiza el pensamiento de la cuestión en aquellos momentos.

² Harvey Cox, *Las fiestas de locos*, Madrid 1972; Jürgen Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juicio*, Salamanca 1972; Juan Mateos, *Cristianos en Fiesta*, Madrid 1972.

³ Cfr. *La Maison-Dieu*, 111 (1972); *Paroisse et Liturgie*, 6 (1972), 457-514.

2. ¿Qué es Creatividad?

Nos encontramos ante un concepto que, gracias a la evidencia inmediata de su sufijo, y a la claridad de su etimología, no corre el riesgo de ser un neologismo de origen científico. Eso sí, es un concepto nuevo, que apenas en los años 60s. entró a los diccionarios académicos de las lenguas.

Este concepto nació en el terreno de la psicología y en Estados Unidos de América: al asociar la psicología al proceso de desarrollo industrial y militar, para lograr la adaptación del hombre a las condiciones de trabajo, el psicólogo americano J. P. Guilford, durante los años 50s., inventó los llamados por él test de creatividad. En la actividad inteligente del hombre descubre dos grupos de resultados, a los que llama "convergentes" o "divergentes", según el factor dominante en la función intelectual del individuo; los convergentes serán los que prueban la existencia de valores recibidos por el individuo; y los divergentes los que acusan pistas abiertas de respuestas ilimitadas, ante cualquier situación, por insólita que sea⁴.

En una segunda fase las leyes y test de creatividad se aplican sobre todo en la pedagogía de la enseñanza⁵, en orden al mayor rendimiento del alumno; y luego al desarrollo de la investigación científica e industrial⁶, para buscar una mayor productividad.

El proceso seguido por la labor creativa, como suele indicarse desde los años 60s., abarca los siguientes pasos:

- a) Reconocimiento de una necesidad;
- b) Recopilación de información en torno a ella;
- c) Trabajo del pensamiento sobre los datos;
- d) Imaginación de diversas soluciones (el punto clave);
- e) Verificación de los mismos; y
- f) Aplicación o puesta en práctica.

No es fácil querer reducir la creatividad a un concepto; ya en 1959 I. A. Taylor catalogó más de cien definiciones distintas; y es que siendo tan diversas y múltiples las situaciones en que puede producirse, es lógico que dicho concepto varíe. Y así giran en torno a la creatividad los términos de espontaneidad, libertad de expresión, no conformismo, originalidad, y hasta carisma.

Al tocar la creatividad de nuestro campo, la Liturgia, nos encontramos con hechos muy interesantes, dignos de ser mencionados:

a) La Liturgia cristiana, fiel heredera de la Tradición litúrgica judía, se caracterizó al principio por una fuerte carga de tradición oral; sólo después tomó fórmulas fijas; y aun entonces la "improvisación" basada en textos dados, era

⁴ J. P. Guilford, *The structure of intellect*, Psiches. Bull. 1956, LIII.

⁵ J. Geizels y P. W. Jackson, *Creativity and Intelligence*, New York 1962; A. Binet y T. Simon, *Le développement de l'intelligence chez les enfants*, Année Psychol. 1903, 14, 1-94.

⁶ L. Hudson, *The question of creativity. Contrary Imaginations*, London 1966, 100-115; A. F. Osborn, *Applied imagination*, New York 1958; R. J. Hailman, *The necessary and sufficient conditions of creativity*, Creativity, its educational implications. New York, 1967, 16-31.

fenómeno normal; Cristo mismo es testigo, con su creatividad en la Última Cena; y en la Iglesia apostólica abundan los testimonios.

b) Aun cuando en diversas Iglesias locales continuó ese fenómeno por algún tiempo (Ritos Maronita, Mozárabe, Galicano...), de hecho fue desapareciendo a fines del s.IV; y esto debido sea al incremento que fue tomando la cultura escrita, sea para salvaguardar la unidad y pureza de la Fe ante el riesgo de las herejías, y para solidificar con seguridad la naciente teología cristiana en las oraciones litúrgicas.

c) En nuestro tiempo de postconcilio el renacer de un estilo litúrgico se debe sin duda al cambio cultural genérico que vivimos, en el que la Liturgia se encuentra zarandeada, igual, que el marco en que se produce; además, influye la misma invitación que hace la "Sacrosanctum Concilium" a la creatividad, adaptación y experimentación litúrgica (nn. 37 y 43); y cuenta también la intercomunicación de experiencias sostenidas por el concepto de Pueblo de Dios de la "Lumen Gentium".

Será bueno notar aquí que creatividad en materia litúrgica está casi en el extremo opuesto de la improvisación, espontaneidad, o el impropriadamente llamado "carisma personal"; aunque no sea trabajo perfecto o de laboratorio, su contenido requiere un mínimo de atención, preparación y dedicación.

3. ¿El por qué de la creatividad litúrgica?

La creatividad litúrgica necesita existir; no tomarla en cuenta nos haría caer en extremismos:

a) O entenderíamos la Liturgia sólo como una obra a realizarse, en cuanto que la Iglesia nos da los textos, y nosotros, tomándolos como definitivos, simplemente los aplicamos, y caemos así en un "monofisismo litúrgico";

b) o, consideraríamos el quehacer litúrgico como algo abandonado a las posibilidades del sujeto, cayendo así en un "anarquismo litúrgico". Si el camino existencial de la Iglesia es el de un Pueblo de Dios que vive un hoy en un *aquí* concretos y reales, la Historia de la Salvación, la Liturgia, tendrá que llevar esto a la práctica en forma directa; y así Liturgia será la acción del Pueblo de Dios celebrando la Salvación en su historia.

Esto obligará a la Liturgia a tomar en cuenta la expresión de la Fe, la Historia, la Cultura. Tiene que aparecer en la Liturgia la expresión de un pasado, sí, pero a la vez la de un presente rumbo a la escatología; y esto lo logrará sólo asimilando elementos que pertenezcan inequívocamente al presente.

Por esto, la Liturgia debe ser creativa: para manifestar por el empleo de los elementos culturales contemporáneos que la salvación es una realidad actual para el hombre.

⁷ Mgr. Philips, *Eglise et son mystère au IIe. Concile Vatican*. Desclée de Brouwer, 1967, p. 117.

⁸ Cfr. *Paroisse et Liturgie*, 6 (1972) 483-496.

4. ¿A quién compete la creatividad litúrgica?

Los condicionamientos específicos de la creatividad en materia litúrgica requieren una formulación específica de lo que podría ser el sujeto de la creatividad. Podríamos distinguir, con Paul Hoiux, como punto de partida, dos realidades que, a mi juicio, determina el sujeto de la creatividad:

a) Nuestra "situación litúrgica" de hombres que celebramos ante la Voluntad Divina: es decir, que no podemos perder de vista que la creatividad litúrgica implica la preexistencia de algo ya realizado, cuyos valores se quieren poner de relieve hoy; estos valores, en síntesis, serían:

1. Cristo, Unico Mediador: el Unico por quien tenemos acceso al Padre; por tanto, la comunidad debe ser consciente de que su oración es una participación en la oración de Cristo; no hay sino una oración, puesto que Uno Solo es el que ora, Cristo; y la Iglesia se asocia a esta oración y la actualiza por el Misterio. Por tanto, mediante la creatividad buscamos formas válidas que nos expresen como somos en nuestro *hoy* y en nuestro *aquí*.

2. Un solo dinamismo, el del Espíritu Santo: esto es orar, entrar en el soplo del Espíritu; una asamblea litúrgica es viva en la medida en que se deja guiar por el Espíritu; habrá, pues, que abrirle campo a su dinamismo. Si el Espíritu está a gusto en una comunidad, sin duda que hablará y actuará; por tanto, no todo habrá que tenerlo previsto; hay que dejar lugar a su acción.

3. Un solo celebrante: así nos lo dice la Constitución Conciliar sobre la S. Liturgia (n. 7): desde luego que esto no supone negar los condicionamientos humanos y sociológicos de toda asamblea; pero eso sí, destaca que estamos ante el Misterio de la Iglesia: ella, la asamblea concreta, reunido por el Espíritu Santo para celebrar la Pascua de Cristo, es el sujeto de la acción litúrgica; por lo que tal reunión no es una reunión cualquiera, puesto que actualiza siempre a la Iglesia universal hoy y aquí.

4. El don del Misterio: cuando nos reunimos para la celebración litúrgica somos llamados a "entrar en el Misterio", es decir, en el designio amoroso de Dios por el, que la Muerte y Resurrección de su Hijo y la fuerza del Espíritu Santo se reconcilian con el mundo, manifestando así su gloria y otorgando la salvación al hombre. Este Misterio la Iglesia lo actualiza mediante la celebración litúrgica. Por eso, celebrar es participar en la Pascua de Cristo actualizando su Memorial. Y esto nos está indicando claramente cómo no podemos ni debemos intentar sobrepasar a Cristo, sino condicionar nuestra expresión de culto al hecho "hacer memoria de Cristo".

b) Junto a nuestra "situación litúrgica" habrá que tener en cuenta además nuestra "vocación litúrgica", es decir, recordar lo que somos:

1. Llamados a creer: Sin Fe en Cristo Salvador no tiene sentido reunarnos en asamblea litúrgica; más aún, cada acción litúrgica debe ayudarnos a hacer crecer y profundizar en nuestra Fe cristiana. Por lo demás, la exigencia y verdad de los signos litúrgicos entraña una mayor exigencia de Fe; o sea, cuando, como dice nuestra gente, esos signos eran más "misteriosos", la Fe era más fácil que cuando la verdad de esos signos ya no deja tanto margen a la Fe.

2. Llamados a vivir la Liturgia: Esto significará saber recibir y acoger "todo el bien de todo el pueblo cristiano"⁹; en concreto, significará saber recibir los Libros Litúrgicos que la Iglesia nos da para expresar el Misterio de Cristo; saber, además, recibir las estructuras de una celebración, legalizadas por una legítima y auténtica Tradición, en las cuales no puedo yo cambiar a mi antojo; saber, en fin, guardar un lenguaje forjado por la Iglesia a partir de la Biblia y guardado por ella como testimonio de su Fe.

3. Llamados a celebrar comunitariamente la Liturgia: Cada miembro de la asamblea es llamado a vivir los signos litúrgicos desde su interior; esta exigencia implica que nadie puede suplir a nadie, puesto que nadie puede transformar su ausencia en presencia. Porque por vocación la Liturgia nos compromete a participar en ella.

Teniendo en cuenta estas reflexiones, en la práctica podríamos decir que el candidato al menester de la creatividad litúrgica será todo cristiano que reúna un mínimo de condiciones:

—Alguien con dotes para ello, "carisma", si se le quiere llamar así. No será precisamente necesario que sea clérigo, pero deberá tener cierta habilidad litúrgica;

—Alguien que viva profundamente la Fe cristiana y esté en comunión con la Iglesia;

—Alguien conectado a determinada comunidad; esto para no convertir su trabajo en recetario o prácticas de laboratorio;

—Alguien, en fin, competente por su conocimiento de la Tradición Litúrgica y las leyes de la celebración y capaz de expresarse mediante las características propias del lenguaje litúrgico específico.

5. Criterios base para la creatividad litúrgica

¿En base a qué puede un cristiano afrontar el trabajo de la creatividad litúrgica? Creo necesario destacar algunos criterios-base, aun cuando en parte estén anunciados ya:

1) Toda Liturgia es actividad creadora. Y esto porque su objetivo es precisamente realizar un trabajo creativo, que transforme a los hombres en miembros activos del Cuerpo de Cristo. Además, puesto que la Liturgia no se limita a ser reproducción, evocación o recuerdo de acciones pasadas, sino que las hace presentes, vivas, actuales, su trabajo tendrá que ser esencialmente creativo.

Por tanto, cabe distinguir entre "litúrgico" y "litúrgible", como lo hacen Claude Bernard y Gino Stefani¹⁰; es decir, no pensar v.gr. en torno a un texto que es "litúrgico" porque lo ha forjado o aprobado la S. Congregación para el Culto Divino; sino que hay que descubrir cómo dicho texto es "litúrgico", es decir, "susceptible de ser utilizado en la Liturgia". Pero entiéndase bien: esto no significa simplemente, que debo, por sistema, poner en cuestión todo texto litúrgico, para prácticamente hacerme el mío (basado tal vez en la ingenua

⁹ M. Thurian, "La Liturgie vivante", en *La Croix*, 28 mars, 1972, p. 2.

¹⁰ C. Bernard, "Du bon usage des livres et des textes liturgiques", en *Paroisse et Liturgie*, 6 (1972), 468-482.

acusación de que "los textos litúrgicos son producto de escritorio"); significa más bien que a través de los textos debo recurrir a la fuente de donde provienen, y actualizar en mi tiempo y en mi aquí esos valores. Así la creatividad litúrgica presentará una Iglesia nueva, no sólo con un hoy, sino nueva porque hoy existe y late, la misma que fue y que será. Así caeremos en la cuenta de que Liturgia creativa no es Liturgia de novelería. Mucho menos un iconoclasta "recedant vetera, nova sint omnia".

2) Contar con el don divino. Creo importante resaltar este criterio, aunque sea de paso. Pretende llamar la atención sobre el hecho de que el don de saberlo hacer bien en creatividad litúrgica arranca de la iniciativa de Dios, en la misma forma que la gracia divina es punto de partida para toda actividad humana; la creatividad no arranca, pues, de cero; si así fuera, no tendría sentido. Este criterio pretende acentuar el dinamismo del Espíritu, siempre actuante y eficaz.

3) Estar en comunión con la Iglesia. Esta comunión eclesial presenta una doble dimensión: comunión con la Iglesia de siempre, y comunión con la Iglesia de hoy:

a) La creatividad debe estar siempre ligada a las generaciones pasadas. Entendámonos: De ninguna manera significa encerrarse en un grillete demasiado rígido, y querer repetir siempre expresiones de siglos pasados. Al contrario, hay que saber ver el pasado con ojo crítico, para descubrir a la distancia las riquezas y expresiones válidas que puedan ayudar al trabajo activo de hoy. El trabajo será arduo y delicado, en cuanto signifique discernir constantemente los valores esenciales de los secundarios; pero el resultado será magnífico.

b) La comunión con la Iglesia de hoy se mantendrá en la creatividad litúrgica en cuanto conciba y realice su trabajo a partir de una imagen concreta de la Iglesia, es decir: se requiere trabajar en comunión con el Obispo responsable de la Iglesia local y con aquellas personas e instituciones responsables de la pastoral o de la reforma litúrgica en la comunidad; así se autentificará el trabajo, no como opción personal, sino como servicio de Iglesia, realizado con sano sentido de Iglesia.

4) Contar con la comunidad. La creatividad litúrgica debe tener en cuenta la naturaleza esencialmente comunitaria de la acción litúrgica. Lo que ayudará a superar puntos de vista e intereses muy personales. La celebración debe ser espejo de la comunidad eclesial. Por tanto, la creatividad no puede pensar mucho en los gustos personales de sus promotores, aunque tales gustos sean muy válidos, y ni siquiera se podrá anteponer los puntos de vista de un grupo de sector del pueblo a los de la generalidad de participantes.

5) Contar con determinada comunidad, en su realidad total. Acentuando el criterio anterior, debemos aceptar que la diversidad de asambleas implicará diversidad de celebraciones. Como nos urge la creatividad, no ya para tantas situaciones especiales de la vida del cristiano (bodas, difuntos, etc., etc.) que implican una celebración litúrgica, sino simplemente ante las diversas celebraciones de la Eucaristía de un domingo cualquiera en cualquier Iglesia. Más aún, la creatividad deberá tener en cuenta que la celebración no se enraíce demasiado en lo local, olvidando la universalidad, o viceversa. No debemos perder de vista que la Liturgia, antes que de ritos o de textos, está hecha de cristianos. Esto parece evidente; lo que no parece tanto es que no hay que comenzar la Liturgia

por los libros: estos nos dan el sentido de la Tradición, pero no son los que constituyen la acción litúrgica en sí; además, no olvidemos que los textos litúrgicos han sido pensados en vistas a la comunidad universal de la Iglesia; lo que deja un legítimo margen a la creatividad para hacerlos aprovechables a este hombre que vive hoy aquí.

6) Realizar la creatividad a partir de lo que acontece entre nosotros: esto no significará un rechazo: a lo de ayer o de anteayer; ya resalté antes la necesidad de la comunión con el pasado. Más bien quiero reforzar la idea de que el trabajador en la creatividad litúrgica debe saber vibrar al ritmo de las exigencias de un mundo concreto donde vive, y de una realidad existencial lo más concreta posible; luego lo es trabajo para los abstraídos y pragmáticos.

7) Competencia. A este criterio nos van orillando los antes expuestos. Y es lógico. No es quehacer tan simple, que cualquiera lo pueda realizar bien. Ya antes —al hablar del sujeto de la creatividad— indicaba un mínimo de valores en dicho sujeto, ahora sólo trataré de complementar tales valores:

a) Desde luego, se requiere competencia litúrgica, o sea, dicho en un ejemplo, no basta celebrar v.gr. todos los días la Eucaristía, para ser capaz de poder componer una oración eucarística.

b) Se requiere, además, competencia literaria, adquirida por el estudio y la técnica de la composición.

c) Toda creación es, además, como una apuesta: lo saben muy bien los editores, los artistas y los músicos: la nueva obra puede ser exitosa o no; el éxito podrá ser previsto en parte, si el proceso creativo ha sabido tener en cuenta la confianza de la autoridad y el buen sentido de la fe del pueblo.

d) Se requiere cierta habilidad en el manejo, no sólo del lenguaje en general, sino concretamente del lenguaje litúrgico. Como notas características de este lenguaje podríamos enunciar las siguientes:

—Debe ser un lenguaje *impersonal*: en la Liturgia hay una comunidad, no una persona; el texto litúrgico debe venirle bien a cualquier participante.

—Debe ser un lenguaje *evocador*: el lenguaje litúrgico no explica o narra, como lo hace la catequesis, sino que su misión es despertar la palabra interior en todo participante; por eso suele ser breve, preciso, corto y sin que lo diga todo.

—Debe ser un lenguaje *simbólico* y en ninguna forma demostrativo; o sea, debe dar en qué pensar y conducir a orar. Para ello juega con las imágenes, produciendo algo bello, poéticamente armonioso, y ciertamente nada vulgar.

—Debe finalmente ser un lenguaje *festivo*; de otro modo, la acción se nos moriría en las manos, y dejaría de ser celebración, sobre todo si falta el ambiente de comunión entre los participantes.

8) Finalmente, para que sea válida la creatividad en la Liturgia, deberá saber si sitúa mejor en el conjunto de la acción pastoral. Con frecuencia la Liturgia se toma como algo cerrado en sí mismo, lo cual no es correcto. La Liturgia desenlazada de la acción general total, tiende a morir, a desencarnarse, a hacerse *getho*.

6. La creatividad ante los Textos Litúrgicos

¿Cómo realizar la labor creativa ante los textos litúrgicos reformados por el Concilio? Para poder caminar con cierta seguridad sobre este terreno, es preciso criteriarlos, aunque sea en lo más indispensable:

1) Desde luego notemos que la Reforma Litúrgica Conciliar ha querido presentar en sus textos renovados un estilo de Liturgia para la sola gran Asamblea; no ha previsto el fenómeno, tan vivo en nuestro tiempo, de los pequeños grupos o comunidades, sino hasta después de elaborados los grandes textos sacramentales; lógicamente, tiene en cuenta el conjunto de los cristianos, no su variada diversificación. Por eso los textos suelen venir con las advertencias de lo que las Conferencias Episcopales, el Obispo o el mismo celebrante deben completar, para hacer viva y actual la celebración. (Cfr. S.C. n. 37).

2) No podemos desconocer una especie de pugna entre quienes luchan por una oración "personal", libre, espontánea, sin leyes ni cánones prefijados, y en el otro extremo quienes defienden la oración "litúrgica", es decir, el conjunto de textos intangibles, oficiales, obligatorios, sin admitir modificación alguna. Lo más curioso es que las razones para defender ambos modos de pensar son de asombrosa actualidad¹¹. Porque juzgo que es útil para nuestro estudio, enumero solamente las razones más salientes de ambos bandos:

a) Los que pugnan por la libertad de invención dicen: sujetarse a fórmulas ya hechas es recitar fórmulas, no orar uno mismo. Los textos fijos de antemano no pueden ser adecuados para cualquier comunidad, y hay que hacerlos vivos. El carácter obligatorio de los ritos hace creer que son necesarios, lo que va haciendo que se les entienda como mágicos. Los textos redactados suelen dar una imagen perfecta de un cristianismo pleno, por lo que resultan hipócritas, faltos de realismo ante el pobre hombre pecador que los siente muy lejanos. El libro impuesto es un signo de autoritarismo y opresión contra quienes, por querer ser honestos, no se apegan a la letra.

b) Los que van contra la libre invención suelen decir: la oración elaborada ha sido pensada antes maduramente; siguiéndola se asegura el hablar con pertinencia, profundidad, exactitud. Cada fórmula improvisada será demasiado personal, así como para que la comunidad reunida pueda rubricarla con un *Amén* sincero. La libre oración lleva a sectarismos, abundancia de creencias, floración de herejías. Se necesita cierta unanimidad de fórmulas y ritos a través del mundo, ahora tan intercomunicado.

Estas reflexiones, en general extremistas, harán situar a la creatividad litúrgica en un justo medio.

3) Al pensar en la estructuración de la asamblea, tenemos que valorar, desde luego, el papel decisivo del que la preside. Este individuo requiere ante todo un profundo respeto por quienes están frente a sí. Ciudadano con ir a tomarlos

¹¹ Paul Martin, "Creativité et problèmes pastoraux", en *La Maison-Dieu*, 111 (1972) 132-150.

como conejillos de Indias. Si no está integrado vitalmente al grupo que preside, que no dude en usar mejor los textos de la Iglesia Universal, ya que estarán con toda seguridad mejor adaptados. El Presidente además no debe olvidar que su oración es más de orante que de mánager. Tendrá, sí, que fijarse en la asamblea a la que hay que dinamizar, sea con una animación o conducción aptas, sea utilizando las técnicas de la comunicación y los elementos semánticos de la misma celebración.

4) Analizando ya directamente los textos litúrgicos, nos encontramos con esta necesaria distinción:

a) Hay desde luego dos géneros de libros: los previstos por la Iglesia universal y los previstos para determinada comunidad local; por ahora se puede juzgar sobre la calidad y número de los primeros, no así de los segundos.

b) Cuando se piensa en "Liturgia", rápidamente se suele asociar la idea "textos"; sin duda que, teniendo en cuenta la Reforma Litúrgica Conciliar, y en concreto lo ya dicho sobre creatividad, habrá que matizar este modo de pensar; pero, de cualquier manera, los textos son los textos; son al fin y al cabo la ley de la Fe ("Lex orandi, lex credendi"); merecen, pues, respeto, tanto el texto mismo como aquello para lo que sirve, o sea, representan la oración y Fe del pueblo cristiano.

c) Dentro de esa valoración, los textos conciliares dejan un margen muy amplio para dos tipos de creatividad:

—Cuando es facultativo cambiar el texto; y suele indicarse con la rúbrica "con estas o semejantes palabras"; y entonces la creatividad trabaja con los criterios básicos ya indicados antes;

—o cuando el texto litúrgico puede ser transformable, mejorando la presentación, dentro de un mismo espíritu. Y es el caso de las transformaciones que pueden hacerse v.gr. en los tropos de la Oración Eucarística.

d) Podemos, bajo otro punto de vista, fijar tres modelos de creatividad:

—Una primera forma consiste simplemente en saber escoger juiciosamente entre las numerosas posibilidades que dan los textos mismos.

—Una segunda etapa o nivel, basados en el buen sentido pastoral, será el crear adaptación a los textos utilizados, para hacerlos más transparentes y encarnados. Agregar o suprimir una frase en una oración, un motivo más de acción de gracias agregado al Prefacio, etc., bastan generalmente para darle mucha más vida y actualidad a una celebración.

—El tercer nivel o aspecto de creatividad será el dar vida a todos los elementos utilizados en el transcurso de una celebración. Los mejores textos de la Tradición Litúrgica resultarán letra muerta, si al pronunciarlos y encarnarlos no se les diera ese aliento de vida que los convierte en oración del corazón.

e) Y, para terminar, fijémonos en los detalles; haré una rápida enumeración de las ocasiones ofrecidas a la creatividad litúrgica a partir de los textos:

—Un primer trabajo está en la utilización, adaptación e invención de las moniciones que sirvan para situar cada rito o momento fuerte de una celebración.

—La cuidadosa elección de la lectura o lecturas bíblicas, aun sin salirse

muchas veces de las sugeridas por cada ritual o para cada ocasión, pueden ayudar a la pastoralidad de una celebración en una asamblea concreta.

—Hay que aprender a trabajar también con el lenguaje de las oraciones y plegarias; a veces bastará con saber escoger entre los distintos formularios dados; otras veces habrá que cambiar la traducción o adaptar los textos; otras ocasiones tendremos de crear textos nuevos, sea contando con verdadera capacidad para ello, sea al menos sabiendo manejar el arte de parafrasear; y todo para conseguir mayor riqueza y vitalidad.

—La Plegaria Eucarística, por ahora, no es susceptible de nuevas formulaciones, pero sí de paráfrasis oportunas en los llamados embolismos¹².

—La homilía es por sí mismo una continua expresión de creatividad.

—La música es el sector más fecundo y susceptible de creatividad; su ejecución misma (personas e instrumentos) son de naturaleza creativa.

—La revalorización y conjugación del silencio en la acción litúrgica es un elemento más, y muy valioso, de creatividad.

—Finalmente, un elenco más detallado, dentro del rito de la celebración de la Eucaristía, de la ampliación de diversas posibilidades, lo presenta el P. G. Fontaine en el n. 73 de la revista "Notitiae".¹³

7. Conclusión

Consignó dos ideas al cerrar este trabajo:

1) Celebrar no es simplemente tener lo necesario, revestirse y comenzar; celebrar en un sentido verdadero y creativo, implica preparación, remota y próxima. Yo me atrevo a afirmar que celebraciones no preparadas concienzudamente son un tercer frente —junto con los dos frentes extremistas ya clásicos en el postconcilio de tradicionalistas y progresistas—, que mina y hasta destruye la Fe del pueblo.

2) Por otra parte, con la S. C. para el Culto Divino, pienso que "la fuerza y eficacia de la S. Liturgia no consiste únicamente en la novedad y variedad de los elementos, sino más bien en la participación más profunda en el Misterio de la Salvación, presente en la acción litúrgica"¹⁴.

¹² Carta de la Sagrada Congregación para el Culto Divino a los Presidentes de Conferencias Episcopales, del 27 de abril de 1973; comentario de Mons. Bugnini, *L'Osservatore Romano*, 15 de junio de 1975.

¹³ Cfr. *Notitiae*, 73 (1972) 151-156.

¹⁴ Carta de la Sagrada Congregación para el Culto Divino a los Presidentes de Conferencias Episcopales, del 27 de abril de 1973, n. 19 de *L'Osservatore Romano*, 15 de junio de 1973.

Movimientos Religiosos Autónomos en América Latina

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
Rector del Instituto del CELAM, Medellín

Entre los "elementos para un diagnóstico de la realidad latino-americana" del Documento de Consulta, de preparación para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla), no se encuentra casi ninguna indicación sobre lo que podríamos llamar "movimientos religiosos autónomos" en América Latina. Solamente en el n. 116 se menciona "un aluvión urbano de sincretismos orientales, donde se mezclan con mucha escoria, valores positivos", afirmando, además, que "este fenómeno debe evaluarse a fondo"; y en el n. 118 se informa que "en el sector popular proliferan sectas y umbanda". Al final del documento aparecen algunas indicaciones sobre los ateos (n. 1094), sobre los indiferentes o no-practicantes (n. 1095) y sobre las místicas orientales, las falsas creencias y la creencia en la reencarnación (n. 1096). Nada más.

Y sin embargo, dentro del tema de "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", no dejan de ser muy importantes los retos pastorales que nos vienen precisamente de los movimientos religiosos autónomos. Estas páginas desean ayudar a los pastores responsables a tener una visión más clara y realista de esta dimensión de nuestra realidad latinoamericana¹.

1. El concepto

Entendemos por "movimientos religiosos autónomos" los que no están en plena y perfecta comunión eclesial con la "una y única Iglesia de Cristo" y viven separados o al margen de ella. Según el Concilio Vaticano II los que "están plenamente incorporados" a esta Iglesia son los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sucesor de Pedro y los Obispos, por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial (cf. LG 14b). Esta es la plena comunión eclesial. Es muy importante este concepto cuando nos disponemos a hablar de los movimientos cristianos o religiosos que viven al margen de esta plena comunión eclesial o incluso separados de ella. No se debe nunca olvidar el sentido de la palabra "comunión", tal como lo entendían en el Vaticano II: "No es el de un *afecto* indefinido, sino el de una *realidad orgánica*,

¹ En estas páginas se repiten, actualizan o amplían elementos publicados en mi artículo "O problema das seitas no contexto ecuménico", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1973, pp. 928-941.

que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad². Por voluntad de su Señor, la Iglesia es una "comunidad orgánicamente estructurada" (LG 11a). Por eso la comunión eclesial es también una "comunidad jerárquica".

Mas de hecho y en abierta contradicción a la voluntad de Cristo (cf. UR 1a), además de los cristianos que viven en plena comunión eclesial, hay los que "no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro" (LG 15). Observa el Vaticano II que "de los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, pueden encontrarse algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia católica" (UR 3b). Según la presencia, en cada comunidad, de un mayor o menor número de estos "elementos eclesiales", habrá también una comunión eclesial más o menos plena. Es la razón porque los documentos conciliares nos permiten hablar de "cierta comunión", "no perfecta unión", "plena unidad", "plena incorporación", "unidad perfecta", "plena y perfecta unidad", "unidad que crece", etc.

El Concilio conoce también un tercer grupo: los que "todavía no recibieron el Evangelio" (LG 16). De éstos no enseña el Concilio que "pertenecen" a la Iglesia o al Pueblo de Dios, sino que "se ordena a él de diversas maneras". Entre ellos están incluso los que "sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios" (ib. n. 16).

Pero en todos estos tres grupos hay también los que se mantienen obstinadamente cerrados a las llamadas e invitaciones divinas; o los que, como dice el Señor, mediante "las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas ahogan la Palabra, y quedan sin fruto" (cf. Mt 13,22); o los que, según el modo de hablar del Concilio, "no perseverando en la caridad, permanecen en el seno de la Iglesia 'en cuerpo', pero no 'en corazón'" (Lg 14b). De éstos el Concilio afirma sin más y categóricamente que "no se salvan, aunque estén incorporados a la Iglesia" (ib.); o que, "lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad" (ib.), según la palabra de Cristo: "Mucho se exigirá al que ha recibido mucho" (Lc 12,48; Mt 5,19-20; 7,21-22; 25,41-46; St 2,14). También los que "todavía no recibieron el Evangelio" no son, sin más, cristianos anónimos: lo serán y se salvarán en la medida en que estén en este estado "sin culpa" y se esfuercen "en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios".

2. Tipología

En un ensayo de tipología de los movimientos religiosos autónomos en América Latina se podría pensar en los siguientes grupos:

1. Grupos *protestantes*, que toman, cada uno a su manera, los libros de la Biblia como única norma de fe y de vida. Muchos de estos grupos se llaman también "evangélicos". Por orden alfabético los más importantes son: Adventistas, Anglicanos, Bautistas, Congregacionalistas, Ejército de Salvación, Episcopalianos, Luteranos, Menonitas, Metodistas, Pentecostales (o Asambleas de Dios), Presbiterianos. Es el grupo más numeroso.

² Nota previa al capítulo III de *Lumen Gentium*, n. 2.

2. Grupos *semi-bíblicos*, que además de la Biblia, adoptan otros libros "inspirados" como base de su fe y de su vida o niegan parte de la Biblia, como los Amigos del Hombre (o Cuáqueros), los Baha'is, la Ciencia Cristiana, los Judíos, los Mormones y los Testigos de Jehová.

3. Grupos *interdenominacionales*, que quieren ser considerados como auxiliares de todas las religiones, como la Asociación Cristiana de Jóvenes, la Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo Internacional (con sus versiones nacionales como el "Movimiento Alfa y Omega", etc.) y el Rearme Moral. Hay también organizaciones que se dicen "ecuménicas", pero hacen un "ecumenismo salvaje", sin Iglesia y sin Teología, que busca la unidad a costa de la verdad, sea en lo puramente social, sea en grupos de "renovación carismática". A estos habría que añadir todos los que, según Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, n. 16, "van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo pero sin la Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia". De hecho todos estos grupos niegan que por disposición del Señor la Iglesia sea "única y visible" (UR 1b).

4. Grupos *cismáticos* nacionalistas, como la Iglesia Católica Apostólica Brasileña. A esta categoría pertenecen también ciertos grupos "orientales", generalmente pequeños y no sectarios, como los inmigrantes dependientes del Patriarcado de Constantinopla (los "Ortodoxos"), del Patriarcado de Moscú (los "Rutenos") y algunos grupos pre-calcedonianos (sirios, coptos, armenios).

5. Grupos *espiritualistas*, o *reencarnacionistas* que de cristianismo sólo conservan el nombre o la apariencia y generalmente reciben las normas para sus creencias y vida religiosa de alguna comunicación provocada con "espíritus" o con otras "fuerzas ocultas" o "astrales", como los Espiritistas, los Esotéricos, los Gnósticos ("Iglesia Gnóstica"), los Rosacruces, los Teosofistas, los Umbandistas. A estos grupos pertenecen también ciertos movimientos de Sincretismo oriental y Supersticiosos agremiados o independientes (Astrólogos) o movimientos como la Meditación Trascendental.

6. Grupos *integristas*, en el seno mismo de las Iglesias, pero con fuertes tendencias de aislarse cada vez más en formas de Iglesias "alternativas", perdiendo progresivamente la comunión con el centro. Los hay en los dos extremos: a la *derecha* los grupos conservadores, reaccionarios, fundamentalistas, nostálgicos y tradicionalistas, que después del último Concilio se han organizado poco a poco por todas partes como una nueva especie de "vétero-católicos", como la Sociedad Tradición, Familia y Propiedad o los adeptos de Mons. Lefèbvre; y a la *izquierda* los grupos contestatarios y anti-institucionales, con sus "iglesias subterráneas", "grupos espontáneos o informales", "comunidades liberadas", grupos de base no-eclesiales, movimientos "proféticos", "solidarios", "de reflexión", "comprometidos", "Cristianos por el socialismo" y otros movimientos afines con la pretensión de formar lo que llaman "Iglesia Popular".

7. Grupos *secularizados* o afectados por el proceso de secularización, desacralización, desmitización y desmagización de la religión, de la cultura, de la sociedad y del mismo hombre, reduciendo la realidad entera a lo científico, objetivo, positivo, racional, técnico y profano. Son dos los grandes sectores influidos por esta secularización: los *no practicantes*: "Actitud generalizada de quienes, sin renegar formalmente de su bautismo, no toman en serio las exi-

gencias del Evangelio en las dimensiones de su existencia (particularmente en el campo familiar y social) y no se integran normalmente en la vida comunitaria y sacramental de la Iglesia"³. Entre los principales causantes de esta actitud están los promotores del Anticlericalismo, Cientismo, Laicismo, Liberalismo, Positivismo y Relativismo. Un nombre más concreto: la Masonería. Víctimas del mismo proceso, pero más radicalizados, son los *no creyentes*: Ateos, Comunistas, Hedonistas, "Humanistas", Freudianos, Marxistas, Positivistas y Secularistas.

Quizás habrá otros más: grupos *no cristianos*, como los 300.000 budistas entre los japoneses del Brasil, entre los cuales encontramos también el sintoísmo y algunas de las "nuevas religiones" del Japón moderno, como el Seicho-no-ie (o la Casa de la Plenitud, esencialmente sincretista), con 800.000 practicantes en Brasil; la Perfecta Libertad, con 300.000 miembros; y otros 100.000 de la secta Mesianica; todos de inspiración japonesa y sólo en Brasil.

Todo este conjunto nos hace ver el otro rostro de un continente llamado católico. Incomparablemente más que en el pasado, en nuestros días muy numerosas y variadas fuerzas contrarias a nuestra unidad religiosa están presentes y actúan en medio de un pueblo que todavía se proclama mayoritariamente católico, pero que no está preparado para tomar una actitud crítica de discernimiento frente a ellas. En su alocución a la XIV Asamblea general de la Conferencia de los Obispos del Brasil, el día 24 de noviembre de 1974, observaba el Sr. Nuncio Apostólico, Mons. Carmine Rocco: "Tenemos ahora 80% de católicos y ya no más los 97% de hace pocos años"⁴. Es decir: en "pocos años" hubo una disminución del 17% en la población católica de una nación que tiene la fama de ser "el país católico más grande del mundo". Es el resultado de la presencia y actuación de los grupos religiosos autónomos. Hay en esta observación un tremendo reto a la pastoral de la Iglesia Católica en América Latina. A pesar de otras numerosas tareas pastorales que toman el tiempo de nuestros Pastores, a las cuales se añadieron ahora también el cuidado por la liberación y promoción humana, que es indiscutiblemente una dimensión importante en la labor evangelizadora, no pueden tampoco desconocer los desafíos que les vienen de estos grupos que amenazan nuestra unidad católica.

Es evidente, pues, que, si en la Conferencia General de Puebla nuestros Obispos quieren ocuparse en serio del tema que les fue indicado ("Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina"), la presencia, entre nuestros católicos, de tantos movimientos religiosos autónomos, también tendrá que ser objeto de sus deliberaciones. Pues si los pastores no se ocupan de esto, ¿quién lo hará?

3. Datos estadísticos sobre los protestantes

Sería útil conseguir datos estadísticos sobre todos los grupos religiosos libres que actúan en América Latina. El libro auxiliar para Puebla, *Iglesia y América Latina: Cifras*, publicado ahora por el CELAM, lleno de estadísticas, no tiene absolutamente ningún dato estadístico sobre estos movimientos. Una

³ Cf. "Problemática pastoral de los no-practicantes", en *Medellín 1977*, pp. 414-421. La descripción citada se encuentra en la p. 415.

⁴ Cf. *Comunicado Mensal da CNBB*, n. 266, p. 985.

entidad especializada debería dedicarse a recoger tales datos, con todo lo demás relacionado con cada uno de los mencionados movimientos: sus doctrinas, sus libros fundamentales, su organización interna, sus relaciones con la Iglesia Católica, sus métodos en la actividad misionera (si es proselitista y actúa con espíritu sectario), sus revistas y su material de propaganda destinado al pueblo y no pocas veces ampliamente difundido entre los mismos católicos.

Ofreceré unos datos sobre el grupo *protestante*⁵. La Escuela de Misión Mundial de Fuller Theological Seminary (South Pasadena, California, Estados Unidos), orientada fundamentalmente por Donald McGavran, se dedica específicamente al problema del "Crecimiento de la Iglesia" ("Church Growth"), con una atención muy especial sea a América Latina en general, sea a cada uno de nuestros países en particular. Pero —y esto es sintomático para la actitud de muchos protestantes— según el modo de hablar de ellos, nuestra Iglesia católica simplemente no es "Iglesia" ni "evangélica" y el tono general de sus libros sigue siendo este: los católicos de América Latina deben ser convertidos y evangelizados por las Iglesias protestantes que, solamente ellas, son "Iglesia" y "evangélicos".

Tomo algunos datos estadísticos de la obra *El Crecimiento de la Iglesia en América Latina*, de William Read, Víctor Monterroso y Harmon Johnson, todos ellos de la escuela de McGavran, publicada bajo los auspicios de CGRILA (Church Growth Research in Latin America)⁶. Los números son de 1967 y se refieren al grupo propiamente "protestante", sin incluir los movimientos semi-bíblicos. Asumo también de esta obra la tasa anual de crecimiento protestante en cada país y en el conjunto del continente. Faltan, sin embargo, algunos países de América Central y Antillas.

⁵ No ofrezco datos sobre los otros grupos simplemente porque no los tengo ni veo dónde pueda encontrarlos. Este hecho comprueba no solo mi personal ignorancia (lo que no tendría tanta importancia), sino la de toda la Iglesia (lo que ciertamente es a la vez grave y sintomático): no conocemos nuestra realidad religiosa (estamos tan preocupados con lo social...), ni sabemos cuáles ni cuántos son los que, con espíritu sectario y proselitista, están presentes y actuantes en medio de nuestros fieles. Sabiendo que hay "lobos rapaces" cerca de sus ovejas (cf. Mt 7,15), los pastores no solamente los desconocen, sino que ni siquiera dan muestras de querer conocerlos.

El grupo del P. Francisco C. Rolim, O.P., hizo en 1973 una investigación socio-religiosa de la Diócesis de Nova Iguaçu (Estado de Río de Janeiro, Brasil). En aquel año la Diócesis tenía algo más de un millón de habitantes, y, además de contar con 670 templos protestantes, ofrecía 14.000 centros umbandistas, kardecistas o espiritistas. El calcula que cada semana unas 420.000 personas acuden a estos centros. Descontando a los protestantes (pues son muy pocos que van a los centros) y los menores de 15 años (que tampoco van por prohibición de la policía), se puede decir que entre 48 y 50 por ciento de la población total de más de 15 años, no protestante, frecuentan los centros espiritistas. "En el período de un mes no sería exageración afirmar que el 75 por ciento, o algo más, van a estos movimientos espiritualistas libres", revela textualmente el P. Rolim en su informe.

⁶ Tengo en manos la edición brasilera, hecha por Editora Mundo Cristao, S. Paulo, sin fecha, con 473 pp.

POBLACION TOTAL

(en millones)

POBLACION PROTESTANTE

(en miles)

1965	1975	1978	Tasa anual de crecimiento	País	1967	1974	1978	Tasa anual de crecimiento	Indice de Tamaño relativo *		
									1968	1974	1978
22.179	25.748	26.736	1.28	Argentina	249.5	336.8	404.1	5.0%	107	131	151
4.246	5.410	5.831	2.60	Bolivia	45.4	76.7	103.1	11.5%	106	141	176
82.541	109.204	118.333	2.82	Brasil	3.313.2	5.864.2	8.444.4	11.0%	375	557	713
18.691	25.890	28.282	3.8	Colombia	73.9	135.5	200.5	12.0%	38	58	70
1.482	1.732	1.873	2.73	Costa Rica	14.2	19.5	14.9	7.0%	89	102	132
8.510	10.253	10.766	1.67	Chile	441.7	704.2	883.7	8.5%	485	683	820
5.095	7.090	7.760	3.15	Ecuador	12.6	25.8	41.2	15.0%	22	38	53
3.005	4.143	4.535	3.16	El Salvador	35.8	49.5	60.3	5.5%	109	123	132
4.580	6.082	6.618	2.94	Guatemala	77.2	125.5	170.6	9.0%	158	216	257
2.209	3.037	3.343	3.36	Honduras	18.8	29.3	39.2	8.5%	75	97	117
42.859	59.204	65.118	3.33	México	429.9	760.3	1.094.8	11.0%	91	127	168
1.701	2.318	2.443	3.28	Nicaragua	19.8	23.9	26.7	3.0%	116	103	109
1.261	1.676	1.815	2.78	Panamá	37.7	51.9	63.3	5.5%	268	324	348
2.016	2.647	2.896	3.20	Paraguay	15.2	26.8	38.5	11.0%	69	103	132
11.722	15.689	17.049	2.89	Perú	61.9	90.0	129.6	11.0%	48	59	76
2.802	3.111	3.220	1.17	Uruguay	21.8	33.0	49.8	7.0%	78	113	115
9.105	12.559	13.659	2.92	Venezuela	46.9	92.3	143.9	14.0%	48	78	105
<i>Total:</i>											
224.000	299.789	320.275	2.68		4.915.5	8.445.2	11.918.6	10%	204	294	372

* Índice de 100 igual al 1% de la población: se divide el número total de los protestantes por el de la población para tener el tamaño relativo. Los datos sobre la población total son tomados de: "Iglesia y América Latina. Cifras", CELAM 1978 y actualizados mediante la tasa de crecimiento.

De algunos países de América Central y Antillas no hay datos sobre la población protestante.

Sobre estos datos estadísticos hago algunas consideraciones:

1. Para tener el número total de sus comunidades, que incluye a los niños y a los que aún no están plenamente integrados a la comunidad, los protestantes acostumbran multiplicar por 2 (o incluso por 3 o 4) el número total de miembros activos, según la fórmula $AMx2=C$, es decir: *Active Members x 2 = Community*. Así el número total de miembros activos o comulgantes era, en 1967, de 4.915.500. Este número se multiplica por 2 para que tengamos al número total de la población protestante en América Latina en 1967: 9.831.000⁷.

2. La tasa anual de crecimiento de los protestantes en toda América Latina era de 10%. En la suposición bastante probable de que esta tasa anual se mantiene más o menos hasta ahora en la misma proporción, tendríamos este hecho altamente revelador: cada diez años se duplica el número de los protestantes. Si, pues, en 1967, el número de miembros activos o comulgantes era de 5 millones (en números redondos), ahora, en 1978, deberá ser aproximadamente de 12 millones. Multiplíquese este número por 2 según la fórmula $AMx2=C$, y tendremos el número total de la población protestante latinoamericana: 19 millones en 1967; 24 millones en 1978.

3. Hay países latinoamericanos que tienen un índice de tamaño relativo protestante (100 igual al 1% de la población) muy bajo, como, por ejemplo, el Ecuador, con un índice relativo que no pasa de 53, mientras que Chile, que tiene el índice más alto, llega a 820. Pero lo notable es que al mismo tiempo Ecuador tiene la más alta tasa anual de crecimiento protestante: 15%. Este hecho revela una táctica de la propaganda protestante en América Latina: intensificarla al máximo donde su presencia es mínima. La misma norma se aplica a Colombia y a Paraguay.

4. Nótese, además, que el 75% del protestantismo latinoamericano está en una sola nación, Brasil: 3.313.200 miembros comulgantes (6.626.400 incluyendo a los no activos) en 1967. Con un aumento anual de 11%, deberán ser ahora, en 1978, 8.444.400 los miembros comulgantes y 16.888.800 la totalidad de la población protestante en Brasil.

⁷ Read, Monterroso y Johnson observan en la p. 62 de la obra citada que entre los varios grupos de protestantes la proporción entre el número de sus miembros activos y la totalidad de la comunidad es muy variable. Dicen, por ejemplo, que las investigaciones hechas por ellos en el Norte del Brasil sugieren que en algunas iglesias esta proporción debe ser calculada en "cinco evangélicos por cada miembro de la Iglesia evangélica". La fórmula, entonces, sería: $AMx5=C$. Informan que esta es también la proporción encontrada por el Consejo Evangélico de Chile. El censo evangélico de Guatemala también usó la proporción de cinco para cada miembro activo. Lo mismo hizo la Confederación Evangélica de Colombia en 1960; pero en 1966 esta misma Confederación disminuyó la proporción para 4 sobre 1, y en 1967 calculó con 3 sobre 1. La proporción 2 sobre 1 supuesta en la fórmula $AMx2=C$ es la más baja y, afirman los citados autores, "probablemente disminuye las dimensiones de las distintas comunidades evangélicas, pero ciertamente no exagera el tamaño en ninguno de los casos que hemos estudiado". Conclusión de ellos, en 1967: "Es posible afirmar que existen por lo menos 10 millones de evangélicos en América Latina, pero tal vez haya hasta quince o veinte millones", sin contar los muchos que se encuentran en la esfera de influencia más amplia del campo misionero de cada iglesia. Según este modo de calcular, la totalidad de la población protestante latinoamericana podría ser ahora, en 1978, de cincuenta millones o más.

5. Obsérvese también que el 63.3% de todos los protestantes latinoamericanos eran, en 1967, Pentecostales, con un total de 3.200.000 miembros activos. En Brasil los Pentecostales constituyen actualmente las tres cuartas partes del Protestantismo brasileño.

6. Eso significa que las demás Iglesias o comunidades separadas, aunque crezcan, no crecen notablemente más que la población. El citado libro de Read, Monterroso y Johnson observa, por ejemplo, que el crecimiento de los Luteranos es puramente biológico y que la juventud luterana permanece en sus Iglesias principalmente por motivos étnicos (son de origen alemán); que el crecimiento de los Presbiterianos es de 3.5%, poco superior al de la población; que el de los Metodistas no pasa de 4%; que los Bautistas, que entre los años 1940-1950 tenían una tasa anual de 8.5%, en el decenio posterior bajaron para 6.7%.

7. El extraordinario crecimiento de los Pentecostales se verifica en los últimos decenios, como se puede ver en la obra de William Read: *New Patterns of Church Growth in Brazil*. Según las estadísticas publicadas por Erasmo Braga en 1930, los Pentecostales totalizaban en aquel año apenas el 9.5% del Protestantismo brasileño; y hoy son 73%. William Read constata: "Mientras las Iglesias (protestantes) tradicionales, con la ayuda de centenares de misioneros y millones de dólares, crecieron de 300.000 al 1.000.000, los Pentecostales, con la ayuda de unos pocos misioneros y muchas veces sin ninguna asistencia financiera, crecieron de menos de 100.000 hasta 3.000.000". Véase el caso de una sola diócesis latinoamericana⁸, caso, sin embargo, no común, pero real:

en los años de:	1919	1929	1939	1949	1959	1969	1971
los templos eran:	2	7	19	69	209	605	670

8. Estas y otras estadísticas muestran que el comienzo del vertiginoso aumento protestante en América Latina coincide con el Concilio Vaticano II.

4. Causas y remedios

¿Cómo explicar el éxito de los movimientos religiosos autónomos? ¿Por qué motivo tanta gente prefiere los grupos religiosos libres a las Iglesias institucionales? ¿A cuáles necesidades humanas y cristianas responden estos grupos? ¿En qué medida nuestra acción pastoral desconoce estas exigencias de religiosidad del alma popular? Al estudiar las causas, descubriremos también pistas para los remedios.

Sin pretender presentar en estas páginas un estudio exhaustivo de causas (y remedios) para todos los indicados grupos de movimientos religiosos autónomos en América Latina, trataré de indicar algunas, pensando principalmente en los grupos protestantes:

1. El abandono pastoral

Inmensas áreas de nuestro Catolicismo popular están pastoralmente abandonadas, literalmente sin pastores y entregadas a sí mismas. En estas condiciones resbalan fácilmente hacia un tipo sincretista de pura religiosidad, mezclada con

⁸ Cf. Francisco Cartaxo Rohm, O.P., "Expansão protestante em Nova Iguaçu", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1973, p. 664.

supersticiones y falsas creencias, pero conservando siempre una apariencia católica. Tal vez del 70 a 80% de este Catolicismo popular, tanto en el interior como en los extensos barrios de las grandes ciudades, vive en esta situación de abandono pastoral. Es entonces principalmente en esta área, alcanzada sólo superficialmente por la pastoral tradicional de la Iglesia Católica (parroquias con 20 hasta 80 mil o más habitantes), que la acción misionera o proselitista de los grupos religiosos libres encuentra su inexplorado campo de trabajo. Con razón observan Read, Monterroso y Johnson que "el crecimiento de las Iglesias protestantes no puede ser justificado exclusivamente por el éxito de las misiones protestantes, sino que se debe igualmente a un verdadero fracaso por parte de la Iglesia Católica Romana, que no pudo sostener lo que le pertenecía"⁹.

Los dirigentes protestantes tienen conciencia de esta nuestra situación de fracaso pastoral y tratan de aprovecharla en su favor. Los tres mencionados autores observan: "El período durante el cual las Iglesias evangélicas pueden multiplicarse, en una situación de inmigración (del campo hacia la gran ciudad), es de corta duración. Los casos específicos del crecimiento urbano de las Iglesias evangélicas en la Ciudad de México, en Bogotá y en Belo Horizonte, indican que es preciso pasar una década o dos, para que los emigrantes de las zonas rurales se ajusten a su nueva situación urbana. Es precisamente durante ese período de ajustamiento que tales inmigrantes se muestran acogedores del Evangelio. Por ello es necesario también que los creyentes obren con rapidez, si quieren aprovecharse eficazmente de esa oportunidad"¹⁰.

Estas dos o tres últimas afirmaciones indican un programa pastoral y deben ser releídas y fuertemente subrayadas. Después volveremos a ellas.

En una obra destinada a la formación de líderes protestantes en América Latina, titulada *Principios del Crecimiento de la Iglesia*¹¹, indican "seis claves para la evangelización en la ciudad":

1. *Dar énfasis a iglesias en las casas.* Es el método más fácil para comenzar en algún lugar. Por dos motivos; muchas veces no hay fondos para comprar un terreno y erigir una iglesia o sala; un edificio especial identificado como templo protestante para un culto no católico desafiaría a la oposición. Así lo hicieron también los Apóstoles.

2. *Desarrollar líderes laicos y voluntarios.* Es el secreto del crecimiento de muchas Iglesias protestantes. "Cuando obreros, empleados, artesanos o choferes enseñan la Biblia, guían la oración, cuentan lo que Dios ha hecho a su favor, exhortan a los hermanos, la fe evangélica parece y suena algo natural a los hombres. Tal vez no tengan tanta preparación y cultura como un misionero que viene de afuera, pero tienen algo que es más importante: el contacto íntimo diario con su propio pueblo. Ellos expresan el Evangelio en la lengua del pueblo, aunque, tal vez, de un modo no muy correcto. Y siempre se encuentran

⁹ Read, Monterroso y Johnson, obra cita en la nota 6, p. 312.

¹⁰ Obra citada, p. 330.

¹¹ Los autores de la obra son: Wayne Weld, profesor del Seminario Unido de Colombia, y Donald McGavran, Decano Emérito de la Escuela de Misión Mundial de Fuller Theological Seminary. Fue publicado en español por William Carey Library, South Pasadena, California, Estados Unidos, en 1973 (segunda edición). Es el "Intertexto" N° 1 del Comité Latinoamericano de Textos Teológicos.

entre los nuevos convertidos los que tienen alguna capacidad para líderes. Hay que descubrirlos y desarrollar sus capacidades, animándolos y apoyándolos para que tengan confianza. Así serán miembros responsables de su comunidad. Estos líderes requieren una preparación más allá de las lecciones de la escuela dominical y de la enseñanza en los mensajes del pastor". Para esta educación teológica de los líderes autóctonos el libro presenta normas especiales en el capítulo 14. La Asociación Latinoamericana de Instituciones y Seminarios Teológicos por Extensión coordina con este objetivo "cursos por extensión en el mundo de habla española". Este tipo de curso comenzó en 1970 con 2.000 alumnos y en 1973 ya pasaba de 10.000¹².

3. *Reconocer sectores difíciles de la población.* No todos los sectores están igualmente abiertos a la actividad misionera. La regla es: "Si dentro de un año no es posible reunir por lo menos cinco familias convertidas, es mejor concentrar los esfuerzos en otro lugar". Según ellos son principalmente las personas muy cultas y amables y las de la clase media quienes están en esta situación. Con esta gente no hay que perder mucho tiempo.

4. *Enfocar los pueblos receptivos.* El sector más abierto es el de los inmigrantes recién llegados: ellos, "luego de haber cortado sus raíces de índole rural para empezar una vida nueva en circunstancias extrañas, han entrado a la Iglesia para satisfacer su necesidad de compañerismo y apoyo social". Nótese bien la razón indicada: "para satisfacer su necesidad de compañerismo y apoyo social". Tienen hambre de compañerismo. Porque, "después de que han vivido en la ciudad por un tiempo, forman otros círculos de amistades y relaciones" y ya no están abiertos a la acción proselitista. El principio, aquí, es: "Por una generación son campesinos de corazón". Es, pues, necesario saber aprovechar bien esta generación. Esta es la única y gran oportunidad.

5. *Resolver la barrera de la propiedad.* No se puede permanecer en las casas para siempre. En los barrios más humildes no hay casas con salas amplias y así se hace difícil la multiplicación de "células de cristianos". Según la experiencia, la manera más común de resolver este problema es conseguir un lote o el rincón de un terreno y edificar una cabaña. Estas son las primeras iglesias. Mientras crece, la congregación local construirá edificios mejores, hasta edificar al fin un templo grande y permanente. Una comunidad que crece constantemente, pronto tendrá los recursos y el ánimo para solucionar su problema de local, sin depender de ayuda del exterior. Por eso, en el fondo, el problema mayor no es el del edificio, sino cómo promover el crecimiento rápido y sólido.

6. *Comunicar una fe positiva y convencida.* Los primeros cristianos eran hombres y mujeres listos a morir por su fe. Ellos se sometieron a Dios, creyeron en su revelación, aceptaron a Cristo como su Salvador, recibieron el Espíritu Santo y como nuevas criaturas, con la esperanza de cielos nuevos y tierra nueva, guardaban y comunicaban la fe, costara lo que costara. Así deben ser los cristianos en los barrios de las grandes ciudades de América Latina.

Es la manera realmente inteligente como los protestantes consiguen aprovecharse del abandono pastoral de nuestras gentes y de lo que ellos consideran "el fracaso de la Iglesia Católica en sostener lo que tiene". Sus "seis claves para

¹² Véanse los prólogos de la obra *Principios del Crecimiento de la Iglesia*. Para estos cursos hay "intertextos" especiales.

la evangelización en la ciudad" deberían ser pistas preciosas también para nuestra acción pastoral. Con eso ellos mismos nos indican elementos muy valiosos que podrían ser considerados como un posible remedio para la situación de abandono pastoral, sobre todo en las ciudades.

De hecho, al abandonar su región de origen y pasar del campo a la ciudad, el emigrante pierde el sostén y la protección social de su religión. Aislado y colocado en un ambiente social nuevo, desconocido y libre del control o de las presiones e imposiciones de la familia, de los parientes, de los conocidos y de los compadres, el emigrante se pierde en la inmensidad anónima de las parroquias suburbanas, no encuentra el apoyo religioso de los "hermanos" en la fe, abandona la práctica de su religión y puede así fácilmente, sin ser criticado o detenido por nadie, asociarse a otra religión. Y si en esta otra religión encuentra un clima de fraternidad, de animación y de participación activa, se crea entonces a su alrededor un nuevo soporte social, deja de ser anónimo, se entusiasma y se vuelve también propagandista de la religión adoptada. Pero nada impide que los católicos hagamos lo mismo.

Algo ya hemos hecho en esta línea, pero más en la zona rural que en las ciudades. Lo que los protestantes llaman "células cristianas", está enteramente en la línea de lo que entre nosotros se conoce como "comunidades eclesiales de base". Pero pienso que de nuestra parte sería necesario estudiar con más atención la situación social y psicológica de los emigrantes que abandonan la zona rural y buscan la ciudad. Como los protestantes, tampoco nosotros podemos olvidar que la búsqueda de compañerismo y apoyo social por parte de estos emigrantes no dura mucho tiempo: "Por una generación siguen campesinos de corazón". Este y únicamente éste es el tiempo en que siguen en estado de búsqueda de compañerismo y, por ende, están abiertos también a nuestra acción pastoral. Pasado este corto lapso de tiempo ya es tarde y ya se hará cada vez más difícil nuestra tarea de mantenerlos fieles a la Santa Iglesia. Este tiempo, pues, es también nuestra gran oportunidad pastoral. En este corto tiempo deberíamos estar entre ellos y con ellos, multiplicando las pequeñas comunidades (pero que sean verdaderamente "eclesiales" y no meramente sociales, culturales o políticas), tratando de encontrar y formar líderes laicos y voluntarios que se dediquen con entusiasmo y fe a sus compañeros. La inmediata e intensa multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales en los barrios populares de nuestras grandes ciudades debería ser una absoluta prioridad en nuestras opciones pastorales.

2. *La insatisfacción de las necesidades religiosas del pueblo*

Todo hombre, ser religioso por naturaleza, tiene hambre, sed y una tendencia innata hacia lo trascendente. Creemos que la Iglesia Católica recibió de su Divino Fundador todo cuanto efectivamente puede saciar el alma humana y cristiana. Pero por causa del abandono pastoral no hay quien les distribuya el alimento divino. Están como "ovejas sin pastor" (Mt 9,36). Aunque bautizados por la Iglesia, son muchos los que no reciben de su "madre y maestra" el alimento a que tienen derecho: *Vi baptismatis ius habent* (SC 14). Viene entonces la oferta de los movimientos religiosos libres que, aunque desgraciadamente no dan todo lo que la omisa Madre Iglesia podría dar, siempre tienen algo que ofrecerles. Poco importa que sea adventista, bautista, pentecostal, espiritista, gnóstico, umbandista o mormón: lo que les interesa es que sea alguien que con ellos hable, los comprenda, los invite, los conforte, se muestre hermano, les dé normas con-

cretas de vida, los oriente, los reúna, los reciba en su comunidad, donde puedan tomar parte activa, cantando, rezando y recibiendo al menos algo de la Palabra de Dios.

El abandono pastoral no es tan solo por falta de sacerdotes, sino también por carencia de métodos pastorales adecuados. Con frecuencia desconocemos el alma popular y las justas exigencias de su religiosidad. Con el pueblo sencillo, muchas veces nuestra pastoral es demasiado abstracta, intelectual, estilizada, sin prestar suficiente atención a la parte sensible, emocional y afectiva. Aún después del Concilio y de su reforma litúrgica, el culto de hecho no responde siempre a la sensibilidad popular. Necesitamos redescubrir el alma religiosa del pueblo y sus necesidades, para estudiar entonces lo que podemos o lo que debemos dar y quizá también negar. La adhesión en masa a los movimientos religiosos libres ("refugio de las masas" es el título de un estudio sobre el protestantismo chileno¹³), prueba que en nuestro pueblo hay una gran disponibilidad religiosa, así como también una profunda insatisfacción por lo que de hecho recibe o deja de recibir de la Iglesia Católica.

Nuestra caridad pastoral pide que nos preguntemos sobre el modo como reaccionamos ante las necesidades expresadas por el pueblo al abandonar nuestra Iglesia y adherirse a los movimientos religiosos libres. Para salir de un puro empirismo pastoral y encontrar respuestas positivas, concretas, adecuadas y adaptadas a las exigencias religiosas del pueblo de aquí y ahora, será necesario un estudio antropológico, serio y científico, del alma y de la religiosidad popular local.

Pero ya el mismo concepto de "exigencias religiosas del pueblo" no es claro: si analizamos los problemas que la gente sencilla de nuestra religiosidad popular pretende resolver mediante la religión o la Iglesia, descubriremos que sus grandes problemas son de tres categorías: problemas de salud, de subsistencia y de amor. Para mucha gente la religión o concretamente la Iglesia existe con el fin de resolver estos problemas y en la búsqueda a la solución de ellos se ubican sus "exigencias religiosas". Es ciertamente un concepto totalmente equivocado de religión o de Iglesia. Y por eso de hecho será muchas veces imposible satisfacer tales necesidades que, en verdad, no son religiosas.

Son sobre todo los movimientos que al comienzo he llamado "espiritualistas" y también algunos grupos protestantes (pentecostales) quienes aceptan este concepto equivocado de religión y prometen a la gente lo imposible. Si queremos ser sinceros y honrados, debemos reconocer que aquí nuestra actividad pastoral católica encuentra sus límites. Prometer a la gente una solución para esta clase de problemas humanos sería caer en lo que después llamaremos "proselitismo".

3. *El espíritu sectario*

La palabra "secta" viene del latín "sequi", seguir, y designa el grupo de los que siguen una doctrina o una persona con mensaje religioso. En este sentido etimológico, que no es peyorativo, también los primeros cristianos formaban una "secta". En su uso común actual el vocablo tiene generalmente un sentido peyorativo y ningún grupo acepta ser designado como "secta". Son grupos religiosos

¹³ Christian Lalive D'Epinau, *El Refugio de las Masas*. Estudio sociológico del protestantismo chileno. Editorial del Pacífico, Santiago, 1968, 293 pp.

minoritarios que viven encerrados en sí mismos y al margen de las Iglesias establecidas. Tal vez sería más exacto hablar de "espíritu sectario". Es más bien una actitud que se opone directamente a la unidad interna y externa que el Señor quiso para sus discípulos. Los movimientos animados por un espíritu sectario son:

a) *Separacionistas y autónomos*: es éste, quizá, su elemento más característico. Ven ciertas anomalías en las Iglesias establecidas y quieren entonces re-instituir la "verdadera Iglesia". Nacen generalmente de preocupaciones justas y buenas, para las cuales piensan no encontrar respuestas satisfactorias en las Iglesias existentes. Encuentran entonces las barreras de las leyes e instituciones jurídicas, que son rechazadas por ellos como elementos contrarios al Espíritu. Dominados por la voluntad de ruptura, rompen con las instituciones y se colocan al margen de las Iglesias establecidas. Perdido el contacto con la gran Comunión Universal de los hermanos en Cristo, se aíslan en la autonomía total y mantienen con las Iglesias históricas sólo relaciones dialécticas. Como el movimiento ecuménico está dominado por la voluntad de unión, éste encuentra en la voluntad de ruptura de estos movimientos su más directo oponente.

b) *Fundamentalistas y fanáticos*: rotas las relaciones con las Iglesias establecidas, acerbamente criticadas por ellos, proclaman su voluntad de volver a las fuentes que son las Sagradas Escrituras. Adoptan la Biblia como libro inspirado, pero a la manera fundamentalista y exclusiva. Enemigos de las tradiciones, que son, según ellos, las bases de las Iglesias instituidas, aceptan como única norma de fe y de vida cristiana la Biblia, tomada al pie de la letra, de la cual extraen algunas afirmaciones que frecuentemente llevan hasta sus últimas consecuencias (se dicen "radicales"), con una notable hipertrofia de tal o cual aspecto del Evangelio o incluso del Antiguo Testamento. Creen en esto fuertemente, pero con un número muy reducido de doctrinas, para las cuales trazan líneas claras (rigidez dogmática) y disciplina rigurosa. Se tornan así fanáticos, en la medida en que esta palabra significa una selección ("hairesis") y un compromiso radicales. Pertenece a la psicología del grupo hacer una opción: cada día es necesario saber por qué se permanece en el grupo. Por eso están en extremo concientizados sobre los pocos puntos de doctrina que adoptaron. Y en verdad, ninguna Iglesia histórica sería capaz, como ellos, de resumir sus posiciones doctrinarias en tan reducido número de enseñanzas.

c) *Entusiastas y rigoristas*: contrarios a la institución jurídica, al menos en el comienzo, quieren ser más un movimiento que una organización, haciendo prevalecer la espontaneidad sobre la institución, la inspiración subjetiva sobre la doctrina objetivamente sistematizada, el carisma sobre el ministerio, el profeta sobre el sacerdote. Juzgan a sus miembros más según el criterio de la pureza, que de acuerdo con las normas de la verdad. El grupo así constituido se presenta como un conjunto voluntario de "convertidos", limitado generalmente a los adultos, con la sumaria exclusión de todos los que no piensan ni viven según sus normas, insistiendo en la rigurosa observancia de la disciplina establecida y en la aceptación pura y simple de las pocas "reglas claras" codificadas por el fundador.

d) Tienen además otras características, entre las cuales se hallan algunas muy buenas: la fraternidad que une entre sí a los miembros del grupo en medio de una sociedad en la cual la anomía (falta de ley) parece volverse institución;

la acentuación en la primacía de las vivencias personales y de la experiencia religiosa; el vivo entusiasmo por la fe adoptada; el proselitismo de mala calidad que con frecuencia anima sus métodos de evangelización; la militancia agresiva de sus propagandistas; el carácter generalmente hermético de su organización interna; el exclusivismo intransigente con que juzgan a los otros; la pretensión totalitaria del grupo sectario sobre el individuo no solamente por su doctrina, muchas veces fatalistas, sino también por su sistema organizativo, su concepto del poder y sus actividades; la distribución masiva de propaganda escrita, muchas veces con ataques feroces a la Iglesia Católica dominante en el lugar, caricaturizando la fe o las prácticas religiosas de los católicos, de tal modo que se hace difícil considerarlos "hermanos", cuando no presentan nada de "fraternal".

El remedio para el espíritu sectario será la paciente educación y formación para el espíritu ecuménico, según las abundantes normas que las Iglesias animadas por este espíritu han elaborado y tratan de vivir. Es infelizmente muy cierto que el espíritu sectario no solo se opone al espíritu ecuménico, sino que se aprovecha de esta generosa actitud de comprensión y tolerancia para proseguir en su afán proselitista.

Ante esta situación, que desgraciadamente es la más frecuente en América Latina, los pastores no pueden dejar de cumplir su grave deber de defender a los fieles a ellos confiados contra los constantes y repetidos ataques del espíritu sectario, que es precisamente la expresión concreta, hoy, de lo que Cristo y los Apóstoles llamaban de "falsos profetas" que son como "lobos rapaces" (Mt 7,15): "Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear a la Iglesia de Dios. Yo sé que, después de mi partida, se introducirán entre vosotros lobos crueles que no perdonarán al rebaño; y también que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que hablarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos detrás de sí. Por tanto vigilad", exhorta el Apóstol a los pastores (Hch 20,28-31).

Quizás sea bueno recordar que también el Concilio Vaticano II, que con tanta insistencia quiso inculcarnos una actitud y un espíritu ecuménico, insiste no menos fuertemente en la necesidad de *defender la fe*. Mientras existe y actúa el espíritu sectario, la apologética es también una necesidad pastoral. Los Obispos, dice el Vaticano II, "con vigilancia aparten de su grey los errores que la amenazan" (LG 25a); "miren también por la doctrina, enseñando a los fieles mismos a *defenderla y propagarla*" (CD 13a). Según este mismo Concilio, los futuros sacerdotes deben también "aprender a refutar los errores de otras religiones" (OT 16f). Y como actualmente "se multiplican errores gravísimos", dice el Concilio, también los seglares deben empeñarse en "aclarar los principios cristianos, *defenderlos y aplicarlos*". Pues, enseña el Vaticano II, "el discípulo tiene la obligación grave para con Cristo Maestro de conocer cada día más la verdad que de El ha recibido, de anunciarla fielmente y de defenderla con valentía (DH 14d).

4. Factores psicológicos y patológicos

No pocas veces estos factores también influyen sea en el génesis, sea en el desarrollo de movimientos religiosos libres. Hay tipos psicológicos que por naturaleza son apasionados y por eso fácilmente sectarios, fanáticos, intolerantes, proselitistas y divisionistas. Hay también tipos patológicos, cautivados por un verdadero delirio de interpretación (los paranoicos) o por una mórbida manía

de proyectar hacia la realidad sus propias confabulaciones, visiones, sueños y fantasías (los mitómanos). Es el ejército de los seudo-profetas, seudo-taumatúrgos, seudo-mesías, visionarios, falsos santos, falsos arrepentidos, falsos convertidos, fundadores de sectas y religiones. El mitómano crea fábulas e inventa historias, donde todo es verosímil pero casi nada verdadero. El apasionado, el paranoico y el mitómano, cuando sus temas toman colores y contenido religioso, se tornan fanáticos. Y el fanatismo es contagioso. Relativamente alto es también el porcentaje de aquellos que se abren fácilmente al contagio del fanatismo religioso. Así nacen y se multiplican las sectas.

Y contra eso no hay remedio, pues la paranoia y la mitomanía son incurables y acompañarán a la humanidad hasta el final de los tiempos. Por eso siempre hubo y siempre habrá movimientos sectarios y disidentes. Ya los Apóstoles tuvieron que lidiar con esta especie de gente. San Pablo (Gl 5.20) enumera el espíritu de secta y división entre las obras de la carne, opuestas a los frutos del Espíritu.

5. El proselitismo

Los seguidores o discípulos de Cristo tienen ciertamente el deber, impuesto por el Señor, de llevar el Evangelio a todos los hombres. Pero cuando este celo por la propagación de la fe cristiana degenera, por recurrir a medios o métodos no conformes con el espíritu del Evangelio, tenemos el proselitismo. Dice el Vaticano II: "En la fe religiosa y en la introducción de costumbres es necesario abstenerse siempre de toda clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas. Tal modo de obrar debe considerarse abuso del derecho propio y lesión de derecho ajeno" (DH 4d). Y más: "La Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe, lo mismo que defiende con energía el derecho de que nadie sea apartado de la fe con vejaciones y amenazas" (AG 13b).

Como degeneración del testimonio cristiano, el proselitismo de los sectarios es una de las grandes preocupaciones de la acción pastoral que desea animar sus métodos con el espíritu ecuménico. El Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica y el Consejo Mundial de las Iglesias, se ocupó particularmente del problema del proselitismo. Una comisión especial, en la cual tomaron parte Católicos romanos, Ortodoxos griegos, Ortodoxos rusos, Anglicanos, Luteranos y Reformados, estudió la cuestión en varios encuentros internacionales, con un texto sucesivamente corregido y publicó en 1970 un importante y aún muy poco conocido documento sobre "El Testimonio Común y el Proselitismo"¹⁴.

Según este bien estudiado y ponderado documento, el testimonio cristiano debe evitar los siguientes defectos que caracterizan al proselitismo como no conforme con el espíritu del Evangelio:

a) Toda clase de coacción física, presión moral y psicológica que prive al hombre de su juicio personal, de su poder de libre decisión y de plena autonomía de su responsabilidad. Cabe mencionar el hecho de que un cierto abuso de los medios masivos de comunicación puede producir este efecto;

¹⁴ Véase el texto en portugués en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1971, pp. 177-185.

b) todo beneficio temporal o material ofrecido, de manera abierta o velada, a cambio de la aceptación de la fe (lo que no impide el legítimo uso de los medios materiales para la buena marcha de la misión y para el servicio del prójimo);

c) toda utilización de un estado de miseria, de debilidad o de ignorancia de aquel a quien se dirige el testimonio, a fin de llevarlo a la conversión;

d) todo lo que puede hacer caer una sospecha sobre la buena fe del otro; por cuanto la mala fe no puede ser objeto de suposición y sí de prueba;

e) el recurso a un motivo que no tiene relación con la fe y que es ofrecido para obtener una mudanza de religión: por ejemplo el uso de motivaciones políticas, a fin de atraer para sí a aquellos que desean vivamente garantizar la protección o los favores del régimen imperante o por el contrario, de sus opositores. En el mismo orden de cosas, las Iglesias que son mayoría en un cierto país, no deben tratar de privar, por medio de disposiciones legales o de presiones sociales, económicas o políticas, a los miembros de las comunidades minoritarias del ejercicio de la libertad religiosa (entiéndese por "libertad religiosa" el derecho de las personas o de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa, según la Declaración del Concilio Vaticano II *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa);

f) toda alusión a las convicciones y al comportamiento de las demás religiones, hecha para conseguir adeptos, está desprovista de justicia y de la caridad. De ahí proceden ciertas apreciaciones que hieren los sentimientos de otras comunidades. De manera general, será preciso evitar el comparar los defectos y flaquezas de unos con las cualidades o con el ideal de otros, sin procurar antes una actitud de generosa comprensión.

El remedio consistirá en vigilar constantemente para mantener el testimonio cristiano conforme al espíritu del Evangelio:

a) que tenga su fuente profunda y verdadera en el mandamiento: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu"; "amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Mt 22,37-39);

b) que sea inspirado por la verdadera finalidad de la Iglesia: la gloria de Dios por la salvación de los hombres; no busque el prestigio de su propia comunidad y de las personas que la integran, representan o dirigen;

c) que se alimente con la convicción de que es el Espíritu Santo quien, por medio de su luz y de su gracia, obtendrá la respuesta de fe al testimonio dado;

d) que respere la libre determinación y la dignidad de aquellos a quienes se dirige, ya sea que acepten la fe, ya sea que la rechacen;

e) que respere el derecho de todo hombre y de toda sociedad a no sufrir violencia alguna que le impida dar testimonio según sus propias convicciones, inclusive las religiosas.

6. *Los elementos positivos en estos movimientos*

En noviembre de 1972 se reunieron en Roma los Delegados de las Comisiones Ecueménicas de todo el mundo¹⁵. En esta ocasión un grupo redactó un pequeño documento sobre los movimientos religiosos autónomos, en el cual dicen: "Las Iglesias cristianas deberían interrogarse primero sobre las razones que hay para el desarrollo de tal fenómeno y sobre la manera como ellas reaccionaron ante las necesidades manifestadas a través de estos movimientos. En ciertos casos deberían acoger positivamente elementos con los cuales ellas mismas podrían beneficiarse". Dicen asimismo: "La Iglesia Católica debería preguntarse también si no habría sido posible conservar en la comunión a miembros de movimientos religiosos autónomos, si hubiese asumido y animado de hecho los elementos positivos de estos movimientos".

No es posible hablar tan sólo genéricamente de tales elementos positivos: estos deberían ser individualizados en cada movimiento en particular; y eso exige un conocimiento, un estudio y un análisis de cada grupo con su inmediato contexto humano, para verificar entonces a qué necesidades o a cuáles exigencias espirituales el respectivo grupo da efectivamente una respuesta positiva, buena y cristiana, que nosotros no estamos dando, para preguntarse luego por qué no la damos.

De manera general, encontramos, por ejemplo, estos elementos: estrecha fraternidad social y religiosa entre sus miembros, con una convivencia afectuosa y personal en pequeñas comunidades de base; formación de la comunidad de culto mediante gran entusiasmo por la Palabra de Dios; participación activa de todos los fieles en la liturgia; oraciones y cantos populares según el gusto local; devoción individual y familiar centrada en la Biblia, que entra así en la vida cotidiana; prevalencia de la adhesión personal, del aspecto subjetivo y de la vivencia o experiencia religiosa, con grande provecho de la parte sensible y emocional de la gente sencilla; encuentro personal con Cristo como Salvador, con un vivo sentimiento de alegría por el hecho de haber recibido la salvación; cristocentrismo en la vida y piedad cristiana; ministerio de los laicos.

Pero, repito, sería necesario estudiar cada grupo o movimiento en particular. Los movimientos pentecostales, por ejemplo, los más populares del grupo protestante latinoamericano, deben ser considerados como un verdadero signo de nuestros tiempos, a través del cual Dios nos quiere decir algo importante: el énfasis dado por ellos al poder del Espíritu Santo, a los dones carismáticos, a la espontaneidad en la oración, al dinamismo en la fe, al entusiasmo en la evangelización, a la multiplicación de los ministros salidos de la misma base en que trabajan, a la creación de pequeñas comunidades de base, a la capacidad de organización popular, a la valorización de la fraternidad entre los marginados, a la conversión, a la victoria sobre el pecado, a la valorización del catecumenado: todo eso debe decirnos algo, y dejarnos atentos a aquello "que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap 2,11).

Los movimientos religiosos autónomos, aunque en sí y como tales se opongan a la voluntad del Señor que querría la unidad visible en la comunión de todos sus discípulos, tienen no obstante su utilidad. Porque son libres y se

¹⁵ El informe y los textos de este encuentro en *Service d'Information*, del Secretariado para la Unión de los Cristianos, N° 20, de abril de 1973.

sienten liberados de las Iglesias establecidas y de sus instituciones, leyes y tradiciones, son un interesante campo de experiencia religiosa. Hay que reconocer que la institución estable no es siempre el ambiente más propicio para la espontaneidad de las inspiraciones, aún aquellas que vienen del Espíritu Santo. La grave exhortación apostólica de "no extinguir el Espíritu" (1 Ts 5,19), que el Concilio Vaticano II dirige especialmente a las autoridades en la Iglesia (cf. LG 12b), supone la tremenda posibilidad de hacerlo, o, como dice este mismo Concilio, de "poner obstáculos a los caminos de la Providencia" y "prejuizar los impulsos futuros del Espíritu Santo" (UR 24b). Una Iglesia pierde su capacidad de adaptación, espontaneidad y apertura en la medida en que su doctrina, su culto y su vida estén determinados por pronunciamientos considerados irreformables y por prescripciones que no quiere abandonar. Los movimientos religiosos autónomos son entonces el lugar privilegiado de la espontaneidad en el hablar y de la experiencia en el actuar. Habrá aciertos y errores. La libre experiencia de estos movimientos nos indicó en el pasado y nos señala en el presente caminos intransitables. Son las amargas lecciones del error y del espíritu sectario. Pero, ¿y los caminos comprobados de la experiencia autónoma? ¿Tendrán las Iglesias establecidas la humildad de aceptar las lecciones que estos movimientos les ofrecen? ¿Mirarán las autoridades de la Iglesia Católica, que en octubre se reunirán en Puebla, a sus programas, a sus métodos y a sus tácticas de evangelización?

Lo Social, de Medellín a Puebla

Renato Pablete, S. J.

Secretario Ejecutivo del Departamento de Acción Social del CELAM

Medellín y Puebla serán asumidos por la historia como dos expresiones de un discernimiento eclesial con participación de las Jerarquías episcopales conjuntamente con el Pueblo de Dios de este continente.

Ambos acontecimientos señalan la culminación de un proceso de maduración intraeclesial de las implicaciones de la tarea evangelizadora en las diversas áreas donde la Iglesia realiza su misión.

Medellín y Puebla no son sólo un punto de llegada, sino también un punto de partida. Medellín no se comprende sin referencia a la vida misma de la Iglesia latinoamericana a la cual imprime su dinámica peculiar.

Por otra parte, siendo América Latina una y múltiple, la reflexión de la Iglesia debe realizarse en el contexto histórico bien concreto en donde se encuentra tantos siglos encarnada, con sus variables políticas, económicas, sociales, culturales, etc., para que en esta perspectiva su tarea responda mejor a su propia identidad y las necesidades integrales de los pueblos.

Dentro de esta perspectiva, nuestra reflexión se encamina a examinar el proceso de maduración y la proyección de la misión evangelizadora de la Iglesia, específicamente frente a las realidades temporales que la condicionan y a los desafíos planteados a la conciencia y a la acción de los cristianos por la situación global del continente.

1. *La Iglesia latinoamericana antes de Medellín.* Es un error afirmar que la conciencia pastoral y social de la Iglesia comienza en Medellín. Es muy anterior como se evidencia en las declaraciones de muchos episcopados y en las importantes acciones emprendidas en el terreno asistencial, social y político a través de laicos cristianos.

Varios países tienen documentos importantes anteriores a Medellín y muestran una historia de promoción social realizada que explica suficientemente el porqué de las temáticas tratadas en esta reunión. Tales documentos muestran la convicción de que las relaciones sociales deben estar regidas por la *justicia*, superando así definitivamente la mentalidad decimonónica que recurría a la caridad o a la resignación para solucionar las injusticias sociales y las tensiones derivadas de ellas.

En Chile, por ejemplo, la Conferencia Episcopal entregó en 1962 dos importantes documentos sobre "La Iglesia y el campesinado chileno" y "El deber social y político de los católicos en la hora presente", que evidencia la decisión de la Iglesia de contribuir a la promoción temporal de los hombres como parte y exigencia de su tarea evangelizadora. Paralelamente el episcopado estimuló con su ejemplo la realización de la reforma agraria, creó movimientos de inspiración cristiana en lo sindical, cooperativas, trabajo asistencial etc.

A nivel latinoamericano, el CELAM reunido en 1966 en Mar del Plata, abordó y sintetizó en un documento el tema de "La Iglesia y la integración de América Latina" y otros episcopados del continente (Ecuador, Venezuela, Colombia, Brasil, Costa Rica) apoyan decididamente movimientos y reformas de inspiración cristiana, encaminadas todas a apresurar esos cambios estructurales rápidos que es necesario concretar en el continente. Tales reformas son medios (no fines) que deben conducir al desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres.

Naturalmente, toda esta nueva mentalidad se apoyaba en la renovada visión que la Iglesia venía proyectando después del Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* y en *Populorum Progressio*, documentos que iluminaron la reflexión doctrinal y el comportamiento asumido por la Iglesia latinoamericana al respecto.

Fue precisamente en este terreno donde surgieron las primeras diferencias y desacuerdos entre los cristianos en relación a la velocidad que debería imprimirse a estos cambios y a las estrategias más conducentes y efectivas para promoverlos. Esto dañará seriamente la efectividad de una acción que debiera haber sido mancomunada y sostenida por todos los cristianos.

Justamente en la década del 60 al 70 algunos cristianos desilusionados de las reformas que parecen dejar intactas las estructuras, empiezan a hablar de "revolución" y adoptan el método de análisis y las categorías del pensamiento marxista y luego sus estrategias. Por otra parte, la revolución cubana naciente y la vigorosa personalidad de sus líderes sedujo a ciertos grupos cristianos.

Se pensó entonces que la doctrina social de la Iglesia que había inspirado la acción social y política de los cristianos hasta 1965, podría ofrecer un modelo acabado y alternativo para la construcción de una sociedad nueva frente a las contradicciones intrínsecas del capitalismo liberal. Pero *Gaudium et Spes*, al enfatizar la autonomía de lo temporal e insistir en la misión estrictamente religiosa de la Iglesia, propuso más bien una antropología que un modelo social, frustrando así en alguna medida a los grupos más comprometidos de América Latina. Sin embargo, gracias a la intervención oportuna de algunos obispos latinoamericanos, se agregó en el n. 42 del documento: "Pero de esa misión precisamente religiosa (de la Iglesia) derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer la comunidad humana según la ley divina".

No obstante, por estos mismos años las ideologías comienzan a rechazar la mediación de la doctrina social entre la fe y el compromiso social y político, pretendiendo además subordinar la fe a la ideología y al compromiso político. Los grupos contestarios al interior de la Iglesia tildaron entonces a la doctrina social de la Iglesia de abstracta, a-histórica, estática, e identificada con el social-cristianismo, movimiento que se habría demostrado según ellos incapaz de promover una revolución que quebrara definitivamente el sistema capitalista liberal y el imperialismo.

Dentro de este marco de confusión ideológica, Medellín va a significar el comienzo de un proceso de revalorización de la doctrina social de la Iglesia que hará comprender a muchos que la Iglesia no se identifica con ningún modelo, aunque éste sea de inspiración cristiana. No obstante ello, otros grupos cristianos se afianzarán en las posiciones antes esbozadas, a causa de la consolidación de la teología de la liberación, aquella que utiliza un instrumental de análisis marxista.

2. *Significado de Medellín.* Fundamentalmente Medellín contribuyó a consolidar la toma de conciencia por parte de los obispos sobre la dimensión temporal de su tarea evangelizadora y afianzar su compromiso en la lucha por la justicia. De esta manera legitimó el proceso de cambios que se venía promoviendo, contribuyendo a clarificar la equívocidad de atribuir toda intención y realización de cambios estructurales a los grupos marxistas. Abundó profundamente en el análisis de la realidad del continente y denunció vigorosamente las injusticias latentes y patentes desde la perspectiva de la moral y del Evangelio. Obligó moralmente a muchos obispos a tomar una posición más decidida frente al compromiso y desafío de la justicia y más coherente con las exigencias evangélicas.

La temática de Medellín se estructura en torno a tres grandes tópicos: la promoción humana por la vigencia de la justicia y de la paz; la evangelización y crecimiento de la fe y la reflexión acerca de la Iglesia visible y sus estructuras. Las ideas-fuerza que más repercusiones tendrán en el futuro son una concepción de la liberación del hombre de toda servidumbre y su denuncia de la violencia institucionalizada en estructuras de pecado.

Medellín propone también reformas tendientes a descartar una violencia que en la mayoría de los casos sólo engendra una "espiral de violencia" subversiva, represiva, secuestros, torturas y terrorismo.

3. *La Iglesia latinoamericana después de Medellín.* La revitalización de la conciencia y del compromiso social que se evidencia en muchos documentos episcopales posteriores a Medellín, ha llevado a muchos a redescubrir el auténtico sentido de la misión evangelizadora de la Iglesia y a solidarizarse con los más pobres.

No obstante, algunos han intentado reducir la liberación preconizada por Medellín a su sola dimensión económica y política, en su afán de quebrar la situación de dependencia y abolir todo poder político considerado como opresivo.

Por otra parte, la proliferación de regímenes militares y modelos económicos que implican un grave costo social, hará madurar la conciencia eclesial y detectar que la mayor amenaza que acecha a la justicia es ahora el creciente atropello de los derechos humanos (supresión o grave limitación a las libertades humanas fundamentales, la falta de participación, el recurso a la tortura y otros atentados contra la dignidad humana) y un retardo en la solución de las justas aspiraciones de los más pobres. En su lucha por los derechos humanos, la Iglesia no ha venido actuando en forma oportunista. Pío XII centró en este tema su máxima preocupación. Juan XXIII en *Pacem in Terris* (1963) fundamenta la posibilidad misma de la paz precisamente en el respeto a estos derechos fundamentales.

La actual reflexión de la Iglesia debe tomar en cuenta esta acuciante realidad y no olvidar problemas como el armamentismo absurdo, la cooperación e integración regional, la coexistencia pacífica y la solución jurídica de los conflictos latentes, los cuales urge abordar en común y con espíritu solidario.

4. *El Predocumento de Puebla.* El predocumento de Puebla no puede ser comparado con el de Medellín, pues es un documento de trabajo para ser criticado. No es un documento episcopal, con estilo episcopal profético como lo es el de Medellín.

Este predocumento es en parte fruto de las sugerencias recibidas de las

cuatro reuniones regionales realizadas durante el mes de junio de 1977 por los diferentes episcopados del continente. La documentación presentada llenaba más de 300 páginas. Las Actas y sugerencias fueron codificadas y posteriormente reordenadas para captar las preocupaciones más constantes de los obispos.

En el tema que nos preocupa —relación Iglesia-problemas sociales— el predocumento (PD) contiene un diagnóstico socio-económico y político y además una elaboración de puntos importantes del pensamiento social de la Iglesia. El diagnóstico trata de prescindir de teorías sobre el problema del subdesarrollo y postración del continente.

Primeramente reconoce que en el continente globalmente tomado, y también en cada país, ha habido un crecimiento económico considerable en estos últimos 10 años.

El punto central y continuamente repetido a través de los nn. 135 al 153 del PD es que pese a este progreso económico, la brecha entre ricos y pobres se ha agrandado en todos los países y el problema de la extrema pobreza es uno de los desafíos más importantes.

Estos dos hechos presentan un cuestionamiento a la evangelización y al significado mismo del hecho de ser cristiano, pues aunque hay más pobreza en África o Asia, tales continentes no son cristianos. ¿En qué medida puede considerarse cristiana a Latinoamérica cuando no se vive la justicia, la solidaridad y fraternidad?

El diagnóstico une el tema de la extrema pobreza con el problema del desempleo y otros puntos referentes a la calidad de vida que muestran el gran estado de postración. Por otra parte, la posibilidad de organización y movilización popular es débil, la sindicalización se ve obstaculizada y continúa la violación de los derechos sindicales.

Las reformas estructurales necesarias no se han llevado a cabo o son fácilmente burladas. Reforma tributaria, agraria, judicial etc.

El cuadro político se caracteriza por una proliferación de regímenes militares con detrimento de la participación ciudadana.

La concepción de la autoridad con alta concentración de poder que se da en los regímenes inspirados en la ideología de la Seguridad Nacional, ha provocado una ola de violaciones de los derechos humanos.

Este fenómeno es parte de la "espiral de la violencia" agudizada en torno al orden político y social: estructuras injustas, subversión y contrasubversión, insurgencia y contrainsurgencia, terrorismo y secuestros, represión y torturas.

El comportamiento político en vez de llevar a una convivencia política, deja de ser integrado y se convierte en excluyente, no buscándose el consenso político ni la negociación y el arbitraje.

Luego se analizan los grupos de influencia, entre ellos el sector militar, los universitarios, sindicatos etc.

Entre los grupos de poder se señala el económico empresarial cuya influencia en el manejo de la cosa pública ha crecido durante estos últimos años. Han obtenido grandes ventajas del progreso nacional y de inversiones extranjeras, separándose cada vez más del resto de la población. Controlan frecuentemente los medios de comunicación social.

Un tema conflictivo en este PD se refiere al análisis de las causas de la situación de postración en que se encuentran las grandes mayorías. Se dice que

estas causas son múltiples y a ellas convergen numerosos factores "históricos, étnicos, culturales, económicos, políticos, etc."

Algunas causas están relacionadas con el problema de la injusticia internacional lo que hace difícil solucionarlas desde dentro del continente a no ser a través de una integración mayor de nuestros países o mayor adquisición de poder de negociación.

Se señala la dependencia económica como uno de los factores más graves, pero no es el único: el desequilibrio en la balanza de pagos, royalties elevados. En una palabra, dependencia tecnológica y científica. A lo largo de la historia se puede decir que en parte el desarrollo económico de los países desarrollados se ha hecho a costa de la explotación de los nuestros.

Se menciona también como causa del subdesarrollo, la evasión de los impuestos, fuga de ganancias y se pone gran énfasis en el gravísimo problema de la carrera armamentista y gastos militares en general.

El PD insinúa la necesidad de una verdadera "Revolución cultural", pues gran parte de los problemas latinoamericanos están relacionados a un ethos cultural en que se valora poco el trabajo, la honradez, la austeridad, el ahorro.

Quizás no se ha insistido suficientemente en la necesidad de la solidaridad. Gran parte de los problemas se deben a la corrupción, venalidad, inmoralidad pública y privada que no sólo desintegra las relaciones sociales, sino que son modos injustos de adquirir riquezas y optimir a los más débiles.

La segunda parte, el marco doctrinal, está relacionado con los temas del pensamiento social de la Iglesia, insiste muy profundamente en el tema de la comunidad de bienes, auténtico destino de la riqueza en función del bien común (723), la propiedad en su esencial proyección social no puede ser fuente de privilegio ni de opresión, sino de libertad y fraternidad.

Presenta el tema de la liberación integral que abarca las diversas dimensiones de la existencia humana (732).

Esta liberación debe llevar a que todos participen de la misma condición y gocen de los mismos derechos y libertades, que favorezca la comunión fraterna y con Dios (734).

Defiende la misión de la Iglesia que no pueda estar circunscrita al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales (737).

Entre las orientaciones doctrinales insiste en que la evangelización integralmente concebida debe ser fuente de animación de la presencia social de la Iglesia (745).

La acción por la justicia es un elemento constitutivo o mejor integral de la evangelización.

Se analizan algunas ideologías que tienen especial vigencia en América Latina; entre ellas, el liberalismo y los distintos socialismos. Se critica la ideología individualista del capitalismo que está inspirada por los intereses de una clase social, la burguesía, que aplica el principio de libertad con graves contradicciones, hace de la propiedad un derecho absoluto, difícilmente acepta una legislación social. Su motor principal es el lucro (763).

El PD discierne sobre los distintos socialismos y dice que si en América Latina se propugnase un tipo de socialismo que respete la libertad, que tutele los derechos humanos y asegure una convivencia fraterna y realmente democrática, no habría contradicción con el cristianismo.

En su crítica al marxismo afirma que no se puede dissociar el análisis marxista del materialismo dialéctico. El capitalismo como el colectivismo son formas del pecado de riqueza. Ambos sistemas, aunque limitan su horizonte en lo económico, producen efectos similares, generan formas de opresión y de represión que surgen siempre de su idolatría. Cada uno en su forma es materialista y ateo práctica o teóricamente (787).

El PD critica la teoría de la Seguridad Nacional por todas las relaciones que ella puede tener con las teorías totalitarias y la sumisión de toda actividad humana al logro del estado.

Posteriormente se condena el integrismo de derecha que instrumentaliza la fe y la doctrina social de la Iglesia en favor de la restauración de viejos sistemas, y el integrismo de izquierda que instrumentaliza la fe en pro de la instauración de un sistema revolucionario, corrientemente de tipo marxista.

El PD sugiere algunas metas en la construcción de una nueva sociedad. Busca mecanismos para dar voz a los que no tienen voz, para dar forma a los anhelos que no pueden expresarse. Hay que actuar desde ellos para que nadie sea marginado en la nueva sociedad y con los que sean solidarios con los más necesitados (824).

Se describe la comunidad de bienes: sociedad sin privilegios en que la propiedad confiera a todos un espacio necesario de autonomía (826).

Se insiste en el sentido social de la propiedad; destino común de los bienes (830). Destrucción de toda "prepotencia social" (829).

La otra meta prioritaria es la construcción de una democracia real. División de poderes frente a los regímenes totalitarios de cualquier signo que tienden a acumular todo el poder en el Estado. Democracia que debe ser política, jurídica, económica y social, importancia de todos los grupos intermedios y un aprendizaje para vivirla plenamente.

Finalmente, la parte doctrinal PD describe como una meta necesaria el encontrar un nuevo estilo de vida; que la calidad de vida no sea tan sólo dentro del modelo actual, sino que implique austeridad, sobre todo de parte de quienes tienen más para que todos puedan acceder a los bienes básicos.

El PD adolece ciertamente de vacíos que se irán llenando en la medida que lleguen los aportes de las distintas naciones después que los episcopados regionales lo hayan analizado.

El PD está desordenado. Hay repeticiones, afirmaciones hechas en una parte y que se matizan en otra. Falta todavía una crítica mayor a los modelos de desarrollo, cuál es más íntegramente humano, etc. Hay temas que deben ser abordados con mayor profundidad, como los relacionados con los problemas demográficos, ecológicos, un nuevo orden internacional y sobre todo el diagnóstico religioso, quizás el vacío más grande del predocumento.

Todos estos elementos y otras observaciones deberán ser analizadas nuevamente por un grupo de obispos en los meses de julio y agosto, asesorados por personas que ayuden a redactar el documento que servirá de base a la reunión de Puebla.

5. *Problemas no abordados o tratados insuficientemente por la Iglesia Latinoamericana.* Nos limitamos a solo una breve enumeración de estos tópicos:

1. El problema del crecimiento demográfico y la regulación de la natalidad no han sido tratados con la suficiente profundidad ni se han visto las

implicaciones que supone para la pastoral social de la Iglesia y para la vida de los pueblos del continente. La pastoral social, especialmente a nivel familiar, no puede seguir ignorando este problema o refiriéndose a él en forma ligera.

2. El problema de la contaminación ambiental, el mejor aprovechamiento de los recursos naturales, la preservación de condiciones apropiadas para que la calidad de vida mejore en esta parte del mundo no han sido seriamente analizados. Tampoco se han dado orientaciones que contribuyan a crear una conciencia responsable en el manejo del problema ecológico.

3. No han sido abordados aún los desafíos que al hombre latinoamericano planteará la sociedad del futuro. Una disciplina relativamente nueva en nuestro medio, la futurología, está adquiriendo cada vez mayor importancia. La Iglesia no puede marginarse de esta reflexión.

4. Es también un vacío el análisis, desde un punto de vista ético, de los diversos modelos de desarrollo económico con vigencia actual en el continente. De igual manera sería importante detenerse a examinar las diversas estrategias de cambio social y las posibilidades ofrecidas a los cristianos.

5. Finalmente, la Iglesia latinoamericana debería decir una palabra autorizada acerca de la relación entre los países desarrollados y subdesarrollados, en particular en aquellos aspectos que inciden directamente en la vida de A.L.

Tanto la Constitución *Gaudium et Spes* (1965) como *Populorum Progressio* (1967) y el Discurso de Paulo VI ante las Naciones Unidas, contienen valiosas indicaciones para encuadrar una reflexión sobre este tema, proyectada en una perspectiva latinoamericana.

¿Nexo entre el Análisis Marxista y el Materialismo Dialéctico?

Pierre Bigo, S. J.

Profesor de Ciencias Sociales en el Instituto del CELAM

La pregunta tiene, en este momento y en América Latina, especialmente, una gran relevancia, por el acercamiento al marxismo de personas que viven horizontes muy distintos: inevitablemente, cuando toman contacto con ello, tratan de disociar el análisis de sus presupuestos, para adaptarlo a sus convicciones propias. Entre ellos, cuentan sobre todo los cristianos.

De esta forma surge un interrogante nuevo que no se plantea dentro del mundo marxista: ¿hasta qué punto el análisis marxista pueda disociarse del materialismo dialéctico sin cambios radicales?

Entre estas personas, que están más o menos cerca del marxismo, sin pertenecer al mismo por sus orígenes, pueden distinguirse cuatro categorías:

1. Los que nunca hacen crítica alguna al marxismo, salvo su ateísmo.
2. Los que rechazan de antemano, como reformista, tercerista, desarrollista, todo cambio de la sociedad que no quepa en los criterios marxistas.
3. Los que consideran el análisis marxista como el único valedero para desglosar la realidad y fundamentar una "praxis".
4. Los que asumen expresamente el materialismo histórico¹.

Las dos primeras categorías aceptan implícitamente el análisis marxista. La tercera lo hace explícitamente. La cuarta va más allá: se adhiere al mismo materialismo como ciencia. Todos plantean la misma pregunta: ¿el análisis marxista puede disociarse de su fundamento: el materialismo dialéctico?

Para avanzar en un campo bastante complejo, que las diversas exégesis del marxismo no simplifican, procederemos por etapas.

I

Nunca Marx mismo propuso, ni siquiera imaginó una distinción entre su análisis económico y político de la realidad, de una parte, y el materialismo dialéctico, de otra parte. Ambos constituyen un bloque sólido que él consideró sin duda indivisible.

Este todo coherente e indivisible, Marx mismo lo explicita en el famoso prefacio a la *Crítica de la economía política* en 1859². Está perfectamente

¹ Se utiliza, en este caso, la distinción althusseriana entre "materialismo histórico", ciencia, y el "materialismo dialéctico", filosofía, de la cual trataremos más abajo.

² Citamos y comentamos este texto completo en *Iglesia y tercer mundo*, p. 155. Salamanca 1975.

consciente de que expresa, en estas líneas densas, lo esencial de su método. "He ahí, en pocas palabras, el resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios". De esta forma propone la mejor formulación que tengamos del "materialismo dialéctico" y lo vincula íntimamente con el análisis mismo. El materialismo dialéctico propone una estructura en donde se sitúan las diversas "regiones", los diferentes continentes que construyen la totalidad³.

En esta estructura, la sociedad constituye la "base real sobre la que se levanta un edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social".

La "estructura económica" o sea la "infraestructura" (Marx no usa la expresión) está constituida por el "conjunto de las relaciones de producción", es decir, de las relaciones que los hombres contraen necesariamente entre sí en "la producción social de su vida". Nunca el producto final es de un solo hombre, resulta de una cooperación de varios hombres. "Estas relaciones de producción corresponden a una determinada fase de sus fuerzas productivas materiales". En una producción con instrumentos primitivos, muy pocas personas colaboran en la confección del producto; por ejemplo, la lana se corta, se limpia, se carda, se hila y se teje por cuatro o cinco actores, desde los que guardan las ovejas hasta los que usan telares de madera fabricados por ellos mismos. Por el contrario, cuando las fuerzas de producción están desarrolladas, la lana se carda, se hila y se teje en grandes fábricas que emplean miles de personas, y en lugares distintos, lo que requiere máquinas provenientes de grandes unidades de producción, minas de hierro y de carbón, lo que requiere también barcos, pozos de petróleo, computadoras que buscan el petróleo, etc...: millones de hombres colaboran en la fabricación de un solo producto. Y el producto, que "cristaliza", "materializa"⁴ millones de parcelas de trabajo, cuesta finalmente mucho menos trabajo que el que proviene de la cooperación de 3 o 4 personas: este menor costo motiva y explica el desarrollo de las fuerzas de producción.

Este cambio en el desarrollo y en la cooperación consecuente de los hombres en la producción, es decir, en la "base real", produce un conflicto: "las fuerzas productivas materiales de la sociedad" (que en adelante requieren la cooperación de una multitud de hombres) "chocan con las relaciones de producción existentes, o sea, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí y que son sólo su expresión jurídica". La producción es colectiva, la propiedad es individual: los productores trabajan a la vez en cooperación y aislados: aquí está la contradicción. "De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas": la propiedad era adecuada para el desarrollo de una producción que requiere la colaboración de pocos hombres; llega a ser un obstáculo insuperable cuando la producción requiere la colaboración de millones de hombres, porque cada productor sigue siendo "autónomo"⁵ de una producción en adelante colectiva, provoca fenómenos

³ Usamos aquí las expresiones de Althusser, *passim* en sus obras, por ejemplo en *Éléments d'autocritique*, p. 20, Hachette 1975.

⁴ Expresiones de Marx en *El Capital*. Ver original en alemán del 1º capítulo de *El Capital* en Dognin, *Les sentiers escarpés de Karl Marx*, t. I, nº 12 y nº 13, París 1977.

⁵ Marx explicita de esta forma su pensamiento en *El Capital*: traducción francesa de Roy, revisada por Marx, *Karl Marx, Oeuvres*, t. I, p. 606, París 1969.

de anarquía que sólo desaparecerán cuando la propiedad sea colectiva, es decir, cuando todos los hombres estén sometidos a un "plan concertado", y constituyan "una sola fuerza de producción"⁶.

La contradicción fundamental, que Marx sitúa en la "base real", o sea, en la infraestructura —contradicción entre la producción "cooperativa" y la propiedad "individual"— no es todavía conflicto de clases, pero da pie a ello. Mientras los productores autónomos son todavía maestros, dueños de sus medios de producción, ya se produce el "choque" característico que obstaculiza el desarrollo. Pero esta contradicción se transformará en conflicto, en lucha de clases, cuando los maestros, desposeídos de sus instrumentos de producción primitivos, estén en la obligación de vender su fuerza de trabajo a tiempo a los nuevos dueños de los costosos instrumentos de producción moderna: en este momento surge la lucha de clases, entre capitalistas y proletarios. Por lo mismo nace la fuerza real que podrá a la vez resolver el problema del mercado y del capital, gracias a la colectivización de los bienes de producción.

Así la lucha de clases nace de la contradicción fundamental de la producción industrial moderna, y la resuelve.

Dos postulados⁷ son necesarios a la coherencia del pensamiento marxiano: uno, la mercancía como tal es sólo trabajo "materializado", dos, la única mercancía comprada por el capitalista para producir, el único insumo de la empresa, que pueda crear más que su valor, es decir, crear una "plus valía", es la fuerza de trabajo, y no las materias primas o las máquinas; y crea necesariamente esta plus valía porque, fuerza viva, se vuelve cosa muerta, pagada en la misma forma que los otros elementos materiales que constituyen el capital: por su valor de reproducción.

Esta contradicción y este conflicto, circunscritos en la infraestructura, provocan una revolución en la superestructura (Uberbau). "Al cambiar la base económica se revoluciona más o menos rápidamente todo el inmenso edificio erigido sobre ella... Hay el trastorno material ocurrido en las condiciones de producción económica... Pero hay también las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas *ideológicas*, en que los hombres adquieren *conciencia* de este conflicto y lo llevan a cabo". (Subrayado por nosotros). Es decir, el cambio de los elementos de la superestructura está determinado por el cambio en la estructura económica. "No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino por el contrario su existencia social es lo que determina su conciencia"⁸.

Todo el materialismo dialéctico está aquí, pero también, acabamos de verlo, todo el análisis económico de Marx. Si de veras no hay otra contradicción y otro conflicto que los que se producen en la infraestructura —si todo el problema de la "existencia social" y de la "historia" (con el capitalismo, se "cierra la

⁶ Marx desarrolla ampliamente su pensamiento al respecto en el primer capítulo de *El Capital*, cuarta parte. Ver Dognin, obra citada, n. 82.

⁷ Postulados que, a mi juicio, derivan de una filosofía: el hombre vale infinitamente más que las materias. Filosofía que Marx no puede explicitar. Ver nuestra obra, *Marxismo y humanismo*, Madrid 1966.

⁸ Todos estos textos en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*, 1859. No entramos aquí en el debate sobre la función relativamente autónoma que desempeña la conciencia y la superestructura en la estructura global: siguiendo a Marx, todos los marxistas piensan que esta función no puede "preverse con la precisión de las ciencias exactas", pero todos afirman que lo determinante, al fin y al cabo, es la infraestructura.

prehistoria de la humanidad") consiste en resolver esta contradicción y este conflicto—, si no hay otros factores determinantes "en última instancia" (según la expresión de Althusser) en la existencia y en la historia, la conclusión es obvia: la colectivización resuelve todos los problemas de la existencia y de la historia, y debe ser radical: ningún factor exógeno de la infraestructura la limita. El materialismo dialéctico genera el análisis económico. A su vez el análisis económico determina el análisis político: la lucha de clases, sin ningún otro límite que su eficiencia, como medio, y la colectivización, como meta, implican la "dictadura revolucionaria del proletariado".

Como se ve, el análisis y el materialismo se presentan en una sola teoría: constituyen un solo cuerpo. Sin duda, Marx no pensó nunca que podían dissociarse dos partes tan íntimamente vinculadas entre sí que ni siquiera las distingue. Una vez que se propone los factores económicos como los únicos determinantes en la existencia y en la historia, la única contradicción está entre la producción colectiva y la propiedad individual, el único conflicto, la lucha de clases, la única meta la colectivización, para llegar al único fin último: el desarrollo de las fuerzas de producción. Ningún otro factor puede desviar el curso de la historia, ni limitar la lucha de clases y la colectivización en su radicalidad, porque este factor sería exógeno a la estructura económica. Si se corta el vínculo entre el análisis y el materialismo dialéctico, el análisis pierde sus fundamentos teóricos y su credibilidad.

La única distinción marxiana está entre la teoría y la praxis, que se condicionan mutuamente; la teoría orienta la praxis, la praxis confirma la teoría. Pero una dualidad dentro de la misma teoría está absolutamente excluida por Marx. No se puede citar ni una palabra de él en su inmensa obra que lleve a tal distinción.

II

Ninguno de los grandes marxistas (Engels, Lenin, Stalin, Mao) ha disociado el análisis marxista del materialismo dialéctico. Sin duda, se puede observar una evolución en el pensamiento marxista y sobre todo en la realidad de los países socialistas, en algunos puntos importantes, pero en este punto fundamental no se nota ningún cambio. Los grandes teóricos del marxismo han hecho aportes nuevos, pero se inscriben en una línea sin ninguna ruptura ni interrupción. Esto es tan obvio, para quien ha leído estos autores, que la demostración sería aburrida: no hay aquí debate. No se puede citar entre los grandes teóricos del marxismo ni una línea que ponga en duda el materialismo dialéctico (y el ateísmo que implica) y su relación íntima con el análisis.

Quizás, dentro de la familia de los marxistas, dos casos pueden hacer ilusión, dos casos inversos: el de Althusser y el del Eurocomunismo.

a) Como se sabe, Althusser distingue entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Esta distinción aparece en las obras de Engels⁹ y

⁹ La expresión, de Marx mismo, en la *Crítica del Programa de Gotha*, IV, 1, 1875, y ya en la carta de Marx a Weydemeyer, 5-III-1852, Marx Engels, *Obras escogidas*, p. 456, t. 2., Moscú 1966.

¹⁰ Ver, por ejemplo, Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Marx Engels, *Obras escogidas*, t. 1, p. 131, Moscú 1966.

sobre todo de Stalin, pero no es marxista; muchos autores lo señalan¹¹. Lo característico de Althusser es que él hace de esta distinción una distinción entre ciencia y filosofía, lo que va contra toda la teoría, ya que nunca la ciencia está ubicada por Marx en la superestructura, —Althusser mismo lo nota— cuando, al contrario, la filosofía figura dentro de la superestructura (ver el Prefacio que acabamos de comentar, pero Althusser trata de eludir este texto). Sin embargo, no está aquí el nudo del debate: incluso si se puede distinguir la ciencia marxista que desmonta los mecanismos del capitalismo y pone de manifiesto sus contradicciones, y la filosofía que representaría "el discurso del método", situando las diferentes partes (infraestructura y superestructura) en el todo, nunca Althusser ni sus discípulos pensaron en disociarlos. La ciencia, el materialismo histórico, parte de una cosmovisión, su nombre mismo lo indica: lo único determinante, por lo menos en última instancia, es la estructura económica y los conflictos que surgen de ella. La *filosofía*, es decir, según Althusser el materialismo dialéctico, expresa esta determinación única. Entonces, hay sólo una teoría, que es ciencia de lo que sucede en la "base real" de la existencia social. El materialismo dialéctico constituye, según Althusser, en dar a esta ciencia su fundamento filosófico: es materialismo en cuanto considera la contradicción y el conflicto que surgen en la infraestructura económica, como los únicos determinantes, obstaculizando el desarrollo pleno de las fuerzas de producción, meta final del género humano. Es dialéctico en cuanto detecta la contradicción y el conflicto que deben superarse, sin que pueda tomarse en consideración ninguna otra norma que la de su superación. De esta forma, dentro del análisis económico (ciencia del mercado y de la plus valía) está *implícito* el materialismo dialéctico, según el mismo Althusser.

Por tanto, Althusser, cualesquiera sean las dudas que uno pueda tener sobre su lectura de Marx, no cuestiona, sino que, al contrario, confirma e incluso radicaliza¹² el carácter indivisible de la teoría marxista.

Esta conclusión es importante, ya que, en América Latina, se ha utilizado la distinción althusseriana entre ciencia y filosofía, materialismo histórico y dialéctico, ampliamente difundida en el Continente¹³, aunque casi unánimemente criticada en Europa, para la hipótesis de que ambos materialismos podrían disociarse, lo que Althusser mismo consideraría como absurdo.

b) El *Eurocomunismo*, con mayor razón, puede presentarse como un ensayo de disociar análisis y materialismo dialéctico. Renunciando a la "dictadura del proletariado", e incluso uno de ellos, al leninismo (Carrillo, secretario general del Partido comunista español), los eurocomunistas provocan dentro del análisis cambios radicales que atañen no sólo a Lenin sino a Marx mismo, quien afirma abiertamente la necesidad de la "dictadura revolucionaria del proletariado" en

¹¹ Entre ellos, Erich Fromm, *La concepción de l'homme chez Marx*, p. 25, Payot 1966.

¹² Las posiciones recientes de Althusser en el debate con Ellenstein después de las elecciones francesas (marzo 1978) le sitúan dentro de los más radicales en el Partido comunista francés. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*, París 1978.

¹³ Sobre todo a través de la discípula fiel, Marta Harnecker, *Principios elementales del materialismo histórico*. No pretendemos aquí discutir la tesis del Althusser: lo haremos en nuestro informe *Le Capital, science ou philosophie?*, en el coloquio organizado en diciembre de 1978 en Bruselas por la universidad flamenca de Lovaina.

la primera fase socialista de la instauración del comunismo. Dicha postura, ¿no significaría salir de la lógica del materialismo dialéctico? ¿No sería introducir, como determinantes en la existencia y en la historia, otros factores que los económicos, es decir, factores políticos? ¿No sería, entonces, desbaratar la lógica de Marx, en la cual la política figura tan claramente en la superestructura, determinada y no determinante?

En efecto, se puede pensar que los "eurocomunistas" están condicionados por factores no económicos: en la práctica, la necesidad de adaptar el comunismo a la opinión pública de países que han logrado su desarrollo e incluso cierta distribución del producto sin el marxismo, contra las predicciones del mismo, y que no están dispuestos a pagar por el enorme precio de la abolición de las libertades públicas, un desarrollo suplementario, además muy dudoso (el éxito económico de los países socialistas está muy lejos de ser superior o igual al de otros países, en muchos campos), e incluso una mejor distribución del ingreso, también dudosa (ciertos privilegios económicos subsisten bajo otra forma en los países socialistas).

Entonces, el Eurocomunismo da la prueba de que el materialismo dialéctico está implícito en el análisis marxista: en efecto, no logra modificar este análisis sino rechazando implícitamente el materialismo dialéctico en su principio esencial, aceptando factores políticos como condicionantes. El Eurocomunismo, modificando el análisis, se aleja inevitablemente del materialismo, reconociendo que el carácter determinante de los factores económicos no es exclusivo y que factores políticos pueden tener el mismo carácter.

Además, se puede preguntar si el análisis nuevo que hacen los eurocomunistas innova suficientemente para que su proyecto sea, si no sincero, al menos viable: una vez que las libertades públicas —es decir, los aspectos políticos— encuentran un espacio específico dentro de la teoría que no está determinada por la sola infraestructura, el problema es saber si el Eurocomunismo no debería ir más allá en la modificación del análisis, rechazando no sólo la dictadura del proletariado sino la colectivización de los bienes de producción, ya que no se conoce y es difícil, por no decir más, concebir un régimen de libertad cuando el Estado es el único empresario e inversionista, cuando los ciudadanos dependen totalmente de las esferas superiores tanto en la producción como en el consumo. Entonces, rechazando el materialismo dialéctico en su punto esencial, el Eurocomunismo, si quiere ser coherente, está llevado a una serie de cambios en cadena en el análisis tanto político como económico, lo que prueba hasta qué punto el análisis de Marx está íntimamente conectado con el materialismo dialéctico.

Un problema semejante al del Eurocomunismo está planteado por la inmensa esperanza que surgió en Checoslovaquia, en 1968, cuando Dubcek y sus seguidores propusieron un socialismo "con rostro humano": abolición de la dictadura del proletariado, fin de la supremacía del Partido comunista sobre el gobierno (punto clave del leninismo), pluralismo de partidos, posibilidad para ellos de alternar en el poder, restablecimiento de las libertades de expresión, de la autonomía de las empresas, etc. Instruidos por la experiencia, los que inspiraron en 1968 la primavera de Praga, iban más allá de los eurocomunistas, quienes no se han propuesto todavía un programa tan audaz, del punto de vista marxista. Lo que pasó era previsible: el aplastamiento brutal de esta tentativa por las armas rusas. Esta intervención era lógica: un cambio tan radical del análisis

llevaba a la revisión del mismo materialismo dialéctico y a la vez surgía de esta revisión. Se desbarataba todo el sistema; la URSS, guardiana de la ortodoxia, no podía permitir que se produjera, en la región europea que mantiene bajo su dependencia, tal transformación en la teoría y en la praxis. Hoy día, Checoslovaquia es una nación unánimemente desesperada. El análisis de esta tentativa lleva, entonces, a las mismas conclusiones. La ira de la URSS ante la evolución eurocomunista es de la misma naturaleza, pero no puede aplastarla, mientras Europa occidental está todavía libre. Quizás no provoca el mismo miedo entre los marxistas rusos, porque nadie sabe todavía exactamente qué pasaría, en efecto, si el comunismo llegara al poder en Italia, Francia o España, qué distancia habría entre las intenciones expresadas y las realizaciones.

Hemos avanzado, así, en el interrogante teórico que constituye el tema de este informe: el análisis económico y político no es disociable, sin cambios radicales, del materialismo dialéctico que lo engendrará. Una vez admitidos otros factores, igualmente determinantes en la existencia y en la historia, que los factores económicos (contradicción del mercado y lucha de clases), como ciertos factores políticos (libertades públicas y derechos humanos en su conjunto), se cambia *ipso facto* el análisis marxista, en su monolitismo, concibiendo un régimen político y económico plural.

Para Marx, lo hemos visto, esta hipótesis no tiene sentido. El materialismo dialéctico consiste precisamente en quitarle todo significado: una pluralidad política y económica, fundamento de las libertades públicas, es simplemente impensable dentro de una perspectiva materialista.

Podemos concluir: aceptar como única meta la colectivización de los bienes de producción y como único medio la lucha de clases, sin interferencia de ningún otro factor que el de su eficiencia, es asumir implícitamente todo el transfondo materialista del marxismo.

III

Los *cristianos* que asumen el análisis marxista como el único instrumental capaz de revelar el secreto de la historia y de orientar una praxis, plantean un problema distinto. En la medida en que la fe cristiana sigue significando algo para ellos, tratan de disociar el análisis, que asumen, no tanto el materialismo dialéctico como tal (determinación de la existencia por los solos factores económicos) sino el *ateísmo*, único obstáculo, según ellos, en el camino hacia el marxismo. Entonces, van más allá en la aceptación del marxismo que los eurocomunistas, los cuales ya no aceptan el análisis, ni por tanto el materialismo, en algunos de sus principios fundamentales: en especial la dictadura del proletariado. Por lo menos, no se ve, de parte de ellos, ninguna crítica explícita y completa del monolitismo político y económico que genera el materialismo dialéctico.

El problema que plantean ellos es saber si, manteniendo intactos a la vez el análisis y la filosofía marxistas, menos el ateísmo, yuxtaponiendo la fe cristiana con la cosmovisión marxista, no se colocan en una situación insostenible. Suponiendo que la fe cristiana no puede interferir ni en el análisis ni en la praxis, que defiende el materialismo dialéctico, admitiendo por tanto que la fe cristiana no implica ninguna antropología propia, ninguna concepción propia de las relaciones humanas, dejando a la ideología marxista la misión de deter-

minar ella sola tanto el análisis como la praxis, ¿no llegan a hacer de la fe cristiana una superestructura determinada, cuando es por esencia una experiencia determinante? En efecto, afirman claramente esta conclusión cuando dicen que la praxis (marxista) es el único "lugar teológico" en donde puede elaborarse una reflexión cristiana, en donde pueda pensar y vivirse la fe cristiana auténtica: ya lo determinante no es la fe cristiana, sino la cosmovisión marxista.

Esta postura ¿no significa ya que la fe cristiana no tiene ninguna "existencia", siendo ella radicalmente estéril, reduciéndose su papel a asumir una cosmovisión elaborada totalmente fuera de ella: el materialismo dialéctico? ¿No sería ya asumir el mismo ateísmo que, justamente, se pretendía quitar de la teoría? En efecto, considerar el "desarrollo de las fuerzas productivas" como el último determinante en la historia, es ya aceptar la idolatría de la riqueza material, es decir, el ateísmo práctico.

Esta postura, si no se contenta con expresarse en palabras, si se vuelve vivencial, lleva a un drama interior que amenaza la fe desde adentro. Una larga historia lo confirma abundantemente tanto en Europa, desde hace treinta años, como en América Latina, desde hace diez años; drama que no puede resolverse sino optando por una u otra de estas dos soluciones: o bien lo determinante en la existencia, en última instancia, es la fe cristiana, o bien lo es la cosmovisión marxista, es decir, el análisis y el materialismo que lo genera y es inseparable de él.

La primera opción hace estallar el círculo rígido dentro del cual se encierra el marxismo: rompiendo con el materialismo dialéctico, remodela todo el análisis y toda la praxis. Pues este análisis y esta práctica están íntimamente determinados, en sus elementos esenciales, por una concepción que da la primacía a la producción material de la vida como último factor determinante en la historia, excluyendo los factores políticos y culturales o éticos.

En estas condiciones, la problemática de los *derechos humanos* desempeña un papel revelador. Como se sabe, es radicalmente ajena al pensamiento marxista. Nunca Marx se refiere explícitamente al derecho para fundamentar sus tesis. Dicha referencia no tiene sentido dentro del materialismo dialéctico. En rigor de términos, la defensa de los derechos humanos, de parte de los marxistas, es pura táctica. Sin duda, aquellos que adhieren al marxismo sin ser "mentalmente" marxistas, se refieren al derecho, pero introducen, sin darse cuenta, en el marxismo un factor exógeno que lo cambiaría radicalmente si pudieran sacar todas las consecuencias de dicha intromisión¹⁴.

Ahora bien, en el camino hacia el marxismo, el obstáculo principal, para los cristianos, es a la vez el ateísmo y la concepción del derecho. En efecto, la fe en Dios se halla radicalmente mutilada, si Dios se coloca en una soledad absoluta, si no se revela como invitando al hombre a convivir con él y a comprometerse por una sociedad más justa y más libre, que realiza desde ya esta convivencia. Por tanto, la defensa de todos los derechos humanos hace parte integrante de la fe en Dios. No se puede creer en Dios sin anunciar una sociedad humana construída sobre el derecho.

Pues bien, la conciencia del derecho de la persona introduce como deter-

¹⁴Incluso, se puede pensar que la teoría de Marx, que excluye tan explícitamente toda consideración del derecho, no tiene coherencia sin esta consideración. Aquí estaría la gran contradicción del marxismo. Estudiamos largamente este tema en *Marxismo y humanismo*, Madrid 1966.

minantes en la historia y en la existencia otros factores que los factores económicos e incluso políticos, factores éticos que surgen de la experiencia vivencial de Dios. Niega que la mera consideración de la eficiencia en la producción y en la revolución pueda resolver las contradicciones y los conflictos del hombre.

Cambia el materialismo dialéctico en lo que tiene de más pernicioso a los ojos del cristiano y del hombre mismo: la negación del derecho como determinante, en última instancia, en la existencia y en la historia.

Dicho trastorno en la cosmovisión, transforma el análisis en puntos sustanciales: el drama de la humanidad ya no es sólo la explotación de una clase por otra, es también todas las formas de opresión del hombre por el hombre que implican la lucha de clases y la colectivización cuando no conocen otro límite que su eficiencia: es quebrar el monolitismo marxista e introducir la pluralidad en la sociedad.

¡Hasta tal extremo el materialismo dialéctico está insertado en el análisis marxista!

Que haya ciertos puntos de coincidencia entre el análisis marxista y un análisis que parte del derecho, que reconoce todos los derechos, tanto a la justicia como a la libertad, no se trata de negarlo: necesidad de un "principio rector"¹⁵ que no abandone el mercado al juego ciego de la oferta y de la demanda, necesidad de una justa distribución del ingreso que puede resultar sólo de una acción eficiente de las organizaciones sindicales, de la legislación social y de un plan coherente, ¿quién lo niega hoy día, fuera de algunos economistas atrasados que, por desgracia, actúan en países del tercer mundo sin defensa, los que más necesitarían de este "principio rector" en la producción y en la distribución? Fuera de estos casos "atípicos", los países del mundo no marxista aceptan un proceso de "socialización", no sólo por razones meramente económicas y políticas, sino por una referencia a la persona en sus derechos fundamentales. Hay cierta "catharsis" que tiene que modificar, hasta sus raíces, el liberalismo económico: los contrastes sociales y la anarquía económica ya no son soportables, y los pueblos más desarrollados avanzan en forma irreversible hacia la satisfacción de todas las necesidades básicas y cierto control de la producción y de la distribución.

Pero este proceso de socialización, en la perspectiva de los derechos humanos, se concibe en forma radicalmente distinta de la forma como se concibe en el materialismo dialéctico. Pues, fuera del proceso de *socialización*, es también necesario un proceso de *democratización* que tanto la teoría como la realidad de los países socialistas desconocen. Por encima de todo, es necesario, una conversión de la conciencia y de la conducta, al respecto de la libertad y de la justicia, sin el cual ninguno de estos procesos logra sus efectos, sin el cual sigue pesando sobre la humanidad la amenaza de nuevas opresiones y discriminaciones, de nuevos conflictos, de nuevas destrucciones, sin precedentes en la historia.

Ahora, podemos contestar a la pregunta que nos llevó a esta reflexión: aquellos que propugnan el análisis marxista, sin percibir el materialismo dialéctico que está latente en él, y sin aceptar todos los cambios radicales en el análisis que significaría disociarlo de sus fundamentos materialistas, descuidan las causas del mal que padece la humanidad y se vuelven impotentes para

¹⁵ La expresión está en *Quadragesimo anno*, 1931, n. 88. BAC.

construir una sociedad más justa, más libre, más pacífica, sobre la base de todos los derechos humanos.

Conclusión

Una vía se abre para quienes se rebelan contra los privilegios injustos y los poderes paralelos por el capitalismo, el cual es una forma inversa del materialismo.

A los ojos del cristiano, ambos materialismos son formas del pecado de riqueza que espera de la abundancia material, o sea de la riqueza individual (capitalismo) o colectiva (marxismo), la solución a los problemas de la existencia y de la historia.

El cristiano no desprecia el "tener". Para "ser" más, el hombre, carne y espíritu, necesita enfrentar sus necesidades básicas. Esto no significa entrar en la lógica del odio y de violencia que surge siempre de la idolatría de la riqueza, significa, por el contrario, invertirla, promoviendo una estructura de justicia y un espíritu de pobreza, luchando contra la rabia de acumular que está devastando los recursos naturales, contaminando de forma irreversible la tierra, el mar y el aire, "desculturizando" al hombre, acentuando la brecha entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho, provocando la carrera de armamentismo, cuando cada nación quiere a toda costa conquistar los recursos que comienzan a hacer falta.

Partiendo no de un *a priori* sino de la experiencia vivencial dramática de la humanidad de hoy, el cristiano llegará a un análisis propio de la realidad económica, política y social, que sin duda asumirá elementos del marxismo, pero sacándolos de su contexto, les dará un significado distinto y los modificará en aspectos substanciales.

Al fin y al cabo, la inmensa esperanza nacida de la primavera de Praga, ¿no provenía de que, proyectando una sociedad plural, Dubcek y sus seguidores cambiaban el fundamento del monolitismo marxista: su materialismo dialéctico? Una esperanza semejante surgió en Chile, y repercutió en todo el mundo cuando hombres que se decían marxistas, pretendían respetar las libertades democráticas. El Eurocomunismo, a su vez, provoca la misma ilusión, a partir del momento en que renuncia a los principios del leninismo, implícitos en el materialismo dialéctico.

No es lugar de preguntarse si, tanto en Chile como en Europa, se realizó la "révision déshizante", la revisión dramática, que requiere este cambio en las raíces mismas del marxismo y, si, por consiguiente, el proyecto tenía o tiene credibilidad y viabilidad en estos casos. Sólo se quiere destacar que hay una salida: una sociedad plural que considera los derechos humanos como determinantes en última instancia, poniendo en marcha los procesos a la vez de socialización y de democratización, sin los cuales los derechos humanos siguen siendo meras palabras, que tantas experiencias dramáticas lo prueban con evidencia!

Dicho análisis lleva a una acción distinta de la praxis marxista. Las metas y los medios de esta acción no se pueden definir en el cuadro de este informe. Se encuentra en numerosas experiencias de núcleos comunitarios un primer esbozo de ella. Incluso a nivel nacional, dicha acción, en ciertos casos, ha dado resultados no despreciables.

Un realismo, que denuncia sin vacilar la "violencia institucionalizada", tanto en el capitalismo como en el colectivismo, y, que, al mismo tiempo, busca un nuevo espíritu y nuevas estructuras; un realismo que es todo lo contrario del "dramatismo" que, por denunciar en forma unilateral la violencia de ciertos derechos y no de todos, se vuelve impotente para una acción constructiva, necesariamente progresiva y paciente, pero tenaz en su voluntad de franquear los obstáculos; un realismo que, justamente, no es materialismo, es necesario para llevar a cabo una obra de tanta dimensión y de tanto alcance.

Más que cualquier otra persona, quien ubica lo absoluto en donde está —en el único Dios— y no donde no está —en lo material—, que sabe, por consiguiente, relativizar lo relativo, desacralizarlo y referirlo a lo único absoluto, el Dios de justicia y de amor, es capaz de construir el cambio radical y urgente de la convivencia humana que necesita hoy día el tercer mundo y América Latina.

Los Pobres: Olvido o Rescate?

Mons. Alfonso López Trujillo
Secretario General del CELAM

La Iglesia Latinoamericana vive —en los umbrales de Puebla— muy intensos momentos de reflexión. Se adelanta la consulta a las comunidades bajo la responsabilidad y dirección de las Conferencias Episcopales. Es enorme el interés porque se ha visto la trascendencia histórica de la Conferencia de Puebla.

Como lo ha recordado el Presidente del CELAM en circular dirigida a todos los Obispos, a nuestro Organismo corresponde reflejar con toda objetividad y claridad lo que sobre diversas materias indiquen los Episcopados. De la misma manera que, en la primera parte del proceso, competía al CELAM recoger cuidadosamente lo que los Obispos señalaron y pidieron en las Reuniones Regionales, en el material que sirvió de base al Documento de consulta.

En espera de la contribución de los Episcopados, en el sentido que indiquen, no está mal compartir con los amables lectores de estas notas algunas sencillas reflexiones. Decir lo que sinceramente se piensa, no sin sacudir como polvo, orquestadas distorsiones; en ambiente dialogal, y más cuando hay de por medio planteamientos no indiferentes para la pastoral, no podrá ser mal visto. No sería dable pensar que a un Obispo que presta un servicio transitorio en este Organismo, en el que las tareas administrativas son mínimas y cuentan con personas competentes, le fuera vedado —nunca ha sido así— transitar por terrenos en los que se desarrolla, no sin tensiones, la vida misma de la Iglesia.

Esta tarea es fácil para quien, como bien se sabe, no participó en la redacción del Documento de consulta que es fruto, en el material básico, de las reuniones regionales.

No es por tanto, una apología sino el esfuerzo para una lectura seria.

Una vez los Episcopados hayan dado su aporte y su parecer, estos temas no volverán a ser tratados por el suscrito. Tendremos la tarea, lo repito, de recoger en la forma más objetiva, la mente de las Conferencias.

En este momento la reflexión está a nivel de teólogos, pastoralistas, sociólogos, etc. En esa órbita me ubico.

Si no me equivoco, a juzgar por la lectura de algunos estudios críticos que se difunden con provocada celeridad por todos los rincones, algo muy interesante está ocurriendo: es la agitación de una serie de temas que constituyen como precipitados o concentrados de las inquietudes en América Latina. Y no podía ser de otro modo.

Hay que repetir, incluso hasta la fatiga, que el tema designado para la III Conferencia, le da su especificidad. El tema no es una mera ocasión o una atmósfera para pensar: es a la vez el centro, el marco, la perspectiva de la III Conferencia, convocada para tratarlos. ¿Qué habría ocurrido si en los Sínodos, a pesar de las presiones, críticas y desfiguraciones (casi siempre de la misma procedencia) se hubieran esquivado los temas indicados, para abordar otros asuntos? O si los recientes Sínodos se hubieran limitado a repetir lo que auto-

rizadamente brindaron los anteriores? ¿En virtud de la especificidad temática no debería mirarse como una amenaza que la Conferencia de Puebla se arriesgue (perdónese la expresión) a tan sencilla coherencia. De este modo, podría extrañar que en los Documentos preparatorios, con todo y lo provisorios que son, la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi ocupe puesto tan central e inspirador y que sean numerosas las referencias a su densísimo contenido?

Desde el tema específico, como un potente reflector, se iluminan las situaciones y problemas que afloran y gravitan pesadamente en el continente. De ahí la variedad de materias que hacen, por otra parte, tan complicado su ajuste y tratamiento suficiente.

Indicaba que los estudios críticos de algunas personas ayudan a detectar cuestiones liminares irremediamente controvertidas y que no resultan accidentales al conjunto ni al enfoque evangelizador de la Iglesia, aunque no son erigibles en algo sustitutivo del tema. Ej.: Veamos algunos que, como esquema común, seguido con singular docilidad, se están lanzando, sumamente reveladores y "provocativos" para una madura reflexión. ¡Al fin se agitan las ideas!

Olvido o rescate de los pobres

Si tomamos como punto de referencia el Documento de consulta, quizás los más insistentes y airados reparos se refieren al "olvido de los pobres". Acusación de suma gravedad en un continente pobre como el nuestro.

a) *Lo cuantitativo*: Algunos se quedan con hilos aislados de la madeja crítica y han llegado a esta formulación: de un extenso libro, solamente un número se consagra a los pobres, en forma gris, sin sensibilidad ni pasión. Ese número se limita a decir: "En América Latina son muchísimos los pobres" (No. 650). Quienes no tienen el texto en sus manos y reciben tales orientaciones, no pueden disimular su desdén hacia quienes casi impunemente como redactores del texto, han sepultado con tan ingenua palada el inmenso dolor de la muchedumbre de pobres.

Esta primera censura es de *tipo cuantitativo*.

Quien dé una ojeada al texto tendrá espontáneamente una impresión muy diferente: los pobres, en lo cuantitativo al menos, ocupan proporcionalmente los espacios quizás más amplios en el Documento. Numerosísimos son los apartes dedicados a ellos. Solamente para recordarlo, en las dos primeras partes, hay más de 50 *números* referidos, en buena parte casi íntegramente a los pobres, los que ordenados, suministran un amplio panorama.

Es obvio que en el esquema crítico divulgado, tamaña afirmación (la de reducir todo a un número) no estaba contemplada.

b) *Lo cualitativo*: Es la parte sustancial de la crítica: el tema de los pobres está (aunque en forma muy reducida: cabría en una página...). Lo censurable es *la forma* de tratarlo.

De los múltiples y convergentes abordajes en el Documento, tanto en la visión histórica como en el diagnóstico y en el marco teológico, la crítica de algunos, con un método impresionantemente reductivo, se limita a un párrafo que no dejaremos de examinar.

Se hace gala de desconocimiento de lo apuntado en la parte histórica (Nros. 57, 73, 76, 79, 81, 84, 90, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 121, 122, 123).

¡Allí se admira, en la misión evangelizadora de la Iglesia, la voz profética "en la lucha por la justicia" en orden a la defensa y promoción de los indios, de Obispos, sacerdotes y religiosos (No. 57), incluso transcribiendo citas sugerentes.

Se indica cómo el Concilio y en él sus principales protagonistas, Juan XXIII y Pablo VI "retoman el sentido profundo de la Iglesia de los Pobres" (No. 76). La célebre reunión de Mar del Plata, con su rica perspectiva de desarrollo y marginalidad (No. 80) y la Encíclica *Populorum Progressio*, en la que Pablo VI se constituye abogado de los Pueblos pobres, (No. 81) son señaladas en todo su influjo respecto de Medellín, una de cuyas grandes opciones es la que hace por los pobres (No. 84), que genera "una solidaridad liberadora con los pobres" (No. 90) y el servicio muchas veces silencioso pero real que la Iglesia ha dado (No. 109).

A pesar de que no es el objetivo del Documento de consulta proporcionar un completo estudio sociológico o económico sobre los pobres, no está ausente la conciencia de las causas que provocan fenómeno tan doloroso y masivo. Tal conocimiento corre parejas con el aumento de la conciencia política que ha ayudado a que se perciba con claridad las estructuras injustas, generadoras de pobreza y la posibilidad efectiva de su cambio (No. 110).

La lacerante distancia entre ricos y pobres es caracterizada, incluso dramáticamente, aunque no en los términos de *lucha de clases* (como lo desean los críticos), concepto lleno de implicaciones ideológicas que evitó emplear la Conferencia de Medellín. Anótase: "Los pueblos latinoamericanos están desgarrados internamente por luchas de grupos, por conflictos; por la riqueza de unos y la opresión de otros..." (No. 111).

La solidaridad de la Iglesia con los pobres es dinámica, actuante y está muy lejos del propósito de *convocar para la resignación*, convirtiéndose en el opio del Pueblo, crítica tan socorrida por algunos y que se reitera, con fuerte tonalidad ideológica contra el Documento. Recordemos algunas de las aseveraciones que se leen en él: "Superar las condiciones de pobreza y opresión lleva a una *lucha incesante por la participación y la justicia...*" (No. 111). "La solidaridad de la Iglesia con los pueblos, con los pobres, sin dejarse instrumentalizar políticamente, ha renovado la confianza de las gentes, abriendo nuevos espacios y posibilidades de evangelización y de movilización convergente de las energías latinoamericanas para una nueva civilización". (No. 112). "También va surgiendo un nuevo aprecio por la firme resolución eclesial... de amparo a los perseguidos, de lucha por la justicia..." (No. 117). Es un signo real de la solidaridad de la Iglesia la presencia de miles de personas, sobre todo en Equipos Misioneros, especialmente consagrados a los pobres y a los marginados (No. 121). Es una Iglesia que siente en carne propia las injusticias y las opresiones, las estructuras que inhiben y oprimen y que quiere ser animadora de la civilización del amor (No. 123); una nueva civilización que "puede lograr efectivamente la superación de la pobreza, en condiciones generales de participación y de justicia... donde sea imposible la convivencia del despilfarro y la miseria" (No. 244).

¿Puede ser, en semejante contexto, interpretada como una invitación alienante a la resignación, como lo hace desgarradoramente un historiador, esta afirmación del Documento? A los pobres "la Iglesia no solamente los hace partícipes en su seno de las riquezas de Dios, sino que lucha para que ellos

obtengan un puesto digno, no sólo nominal y legal, sino real y efectivo en la sociedad civil" (No. 658). Pues bien, la urgencia efectiva de la participación, propósito evidente de tal juicio, merece este comentario... "Se les volverá a predicar *la resignación* para que sepan ocupar su lugar... en dicha sociedad, tal como se encuentra, quitándosele así el clamor y la esperanza de construir otra sociedad...". Ya nos vamos acostumbrando a esta clase de lecturas de la historia que confunden la caricatura con lo científico.

Aquí, todavía a un nivel no teológico, preguntamos a nuestro lector: ¿se percibe un lamentable olvido de los pobres o más bien, en la mejor tradición de Medellín, un rescate realista y coherente de los mismos?

En buena parte, el análisis de la situación o el *diagnóstico de América Latina*, está formulado en torno del tema de los pobres. A otros les ha parecido incluso excesiva la insistencia, en una consulta sobre la Evangelización. El *Libro Auxiliar No. 1*, "Iglesia y América Latina: Cifras", ya distribuido, complementa científicamente muchos datos, insuficientemente elaborados en el capítulo a que ahora nos referimos.

En el guión introductorio de "Elementos para el diagnóstico", ocupa lugar central esta preocupación: "*La brecha entre ricos y pobres* que ha aumentado considerablemente..." (No. 125). Su desarrollo es esmerado.

—La *brecha* aumenta a pesar del crecimiento global (No. 140).

—Constituye una amenaza real y potencial para la estabilidad social y crea tensiones insoportables en las grandes masas de la población. Se ofrecen indicadores (No. 141).

—Es una *brecha* con características de *extrema pobreza* (No. 142): vastos sectores tienen ingresos inferiores al límite que establece la *línea internacional de la pobreza*. (No. 143), que golpea sobre todo a los marginados urbanos, campesinos, indígenas (No. 145) y que afectando a más de 100 millones de *cristianos en América Latina*, "es un desafío de enorme gravedad para la evangelización; para la vivencia real de la fraternidad y la solidaridad..." (No. 146).

Se examinan *numerosos factores*, (no uno solo) que inciden en tal fenómeno, como la *inflación* (No. 147) que golpea especialmente a los sectores más pobres (No. 149), el problema de los intermediarios (No. 160), el desempleo, cuya tasa ha aumentado (No. 150), más gravemente incluso que lo que revelan las estadísticas oficiales y que hace que el "Costo Social" de ciertas medidas afecte más a los pobres (No. 153).

Para quienes acusan el diagnóstico de ser un simplista enunciado de fenómenos sociales, de frío, distante de las realidades y del grito del pobre (y que seguramente sólo tuvieron ante sus ojos alguna síntesis), recogemos nuevamente lo que se indica en el No. 161: "En resumen: en general el progreso económico y el bienestar social han sido aprovechados por grupos minoritarios. Las grandes masas siguen marginadas y los grupos medios han aumentado sus frustraciones en una sociedad de consumo en la que sus necesidades, reales o ficticias, no pueden ser satisfechas. El sistema actual no ha sido capaz de hacer frente a las desigualdades sociales aberrantes: al desempleo y sub-empleo; a la desnutrición; a los problemas de vivienda, salud, etc. Se afirma con razón que estas injusticias, aunque no son el único factor, son estructurales; resultado de las leyes, instituciones y costumbres. Tienen su raíz en el corazón de los hombres, cómplices por sus ganancias desproporcionadas y su resistencia a los cambios legítimos.

En la mayoría de nuestros países habría lo suficiente para satisfacer las necesidades básicas de todos con tal de eliminar los privilegios ilegítimos y poner en marcha las políticas necesarias. El destino común de los bienes —punto clave en la Doctrina Social de la Iglesia— no se reconoce, lo cual prolonga una situación de injusticia, reñida con el espíritu cristiano que la Conferencia de Medellín no dudó en calificar como "situación de pecado".

Quienes reprochan al diagnóstico su falta de sistematización y no toman en cuenta tensiones y conflictos podrían hacer la propuesta sustitutiva concreta.

Este diagnóstico, que no se ha pretendido presentar como completo sino como algo indicativo, a manera de *elementos*, no ignora propiamente las causas del fenómeno. Evita el simplismo de reducir algo tan complejo a *una*, con exclusión de múltiples factores. La tentación que se generalizó fue la de cano-nizar la Teoría de la Dependencia, atribuyendo el conjunto de los males al imperialismo. Este no queda bien parado en el análisis, con razón, pero no da total explicación de los problemas. Hay de por medio, es bien sabido, la ponderación de varias escuelas sociológicas, económicas, políticas que suelen privilegiar un factor, con desmedro de otros. Las injusticias estructurales, que "no son tampoco el único factor", con formas de gravitación dispar en los distintos países, tienen como "*uno de los factores más graves, la dependencia externa*" que provoca "el endeudamiento progresivo" (No. 189), las transnacionales (No. 195), etc.

Entre las *múltiples causas* de la situación "convergen numerosos factores: históricos, étnicos, culturales, económicos, políticos, geográficos, influencias ideológicas extranjeras..." (No. 187).

El capítulo denominado "*Marco de la Doctrina Social*" es, en su conjunto, una nueva forma de tratar (desde una perspectiva teológica) el clamor de los pobres, víctimas innumerables de la injusticia social (No. 709); pobres que son un signo mesiánico y que, en un mundo económico y político en que reine la justicia y la libertad *sean auténticos protagonistas* (Nos. 710, 711).

La superación de la miseria supone la desacralización de la riqueza y el concepto cristiano de la *destinación común de los bienes* (Nos. 716, 717); en otras palabras la concepción cristiana de la propiedad (Nos. 723, 724).

El contenido de la *Comunidad de bienes* es desarrollado posteriormente (Nos. 825-833). Sacado de la más sólida tradición patristica, asumida por St. Tomás, (No. 830) es rico en consecuencias para una nueva sociedad en que "la propiedad sea fuente de libertad y responsabilidad, no de privilegios y poderes" (No. 832).

Como conclusión de este capítulo hay una cálida llamada al *papel prota-gónico* que a los pobres corresponde. Tampoco aquí resuena la oscura invitación a una resignación alienante. He aquí la aseveración: (No. 847) "Es tarea especial de la Iglesia un compromiso auténtico con los pobres, una auténtica liberación en el campo social, económico y político que haga nacer la nueva convivencia. En efecto, los pobres son los que más pueden aportar a la construcción de la nueva sociedad: son los que más sufren la injusticia, los que más anhelan los derechos humanos. Tienen energías latentes que hay que despertar. El mismo pueblo, en apariencia inerte, se vuelve activo y creador cuando adquiere conciencia de sus deberes y de sus derechos por sí mismo, sin manipulación exterior. El pueblo será en América Latina, el protagonista de una nueva comunidad humana, en unión de los que se solidarizan con él en su deseo de justicia, de libertad y de paz".

El capítulo termina con palabras que difícilmente podrían ser más estimulantes: "No se escucharía a la Iglesia si no tratara de responder a nivel de su misión religiosa propia, los interrogantes dramáticos de nuestros pueblos y los anhelos urgentes de los más necesitados. Anunciar con palabras y contribuir a construir, con actitudes y acciones, una sociedad más justa, más libre, más pacífica, en una palabra, más humana, por más conforme con la Buena Nueva de Cristo, ahí está la *misión ineludible de nuestra Evangelización*". El subrayado está en el mismo texto original.

La parte propiamente *teológica del marco doctrinal* ofrece una vigorosa síntesis sobre el tema de los pobres y la pobreza. ¿Será aquí entonces, donde se hallará escondida esa actitud de olvido y aún de rechazo a los pobres?

Allí se indica que "en América Latina son muchísimos los pobres" (No. 650), como sencilla comprobación que supone todo lo anterior y que no debía ser recubierto con un solo número, para evitar el despiadado ejercicio de la tijera... Sin embargo, resulta que tal afirmación hace parte de los números que van del 645 al 660, es decir 15, bajo el título: "*Evangelizar a todos. Evangelizar a los pobres*".

Es un punto de sumo interés. En una de las críticas leemos: "El concepto de pobre no es aceptado en general tal como lo presenta el Documento. Se habla de él con ambigüedades, *de tal manera que todos caben en el vocablo*" (650-657). Otra crítica, aún diciendo que el tratamiento es bueno, se queja de que "se subraya demasiado el aspecto espiritual y el aporte de la Iglesia en el sentido de darle las riquezas del Señor".

Lo que más indigna a varios es que se hable de una especificidad cristiana del pobre en América Latina.

Invitando nuevamente al lector a repasar estos 15 números, permítame sintetizar algunos aspectos.

En primer lugar, el texto del Documento procura precisar la noción de pobre. Lo hace con profunda síntesis y claridad. Pobre es quien está afectado por situaciones reales de carencia y privación... es quien carece de la participación de los servicios de la sociedad; es quien carece *o es débil en cualquier otra dimensión de la existencia* (No. 651). Es una visión integral y evangélica de las formas de pobreza social.

Hay una opción evangélica en tal presentación, no para que "todos quepan en el vocablo" sino para rescatar la amplia visión de la Iglesia. La Iglesia, a diferencia de ciertas lecturas marxizantes, no sirve al pobre porque vea en él un eventual potencial revolucionario o el resorte fundamental de la lucha de clases, por los caminos de la conflictividad. El Señor hace de los más débiles sacramento de su presencia. Los más pequeños, tipificados en las formas de impotencia que nos presenta el Evangelio de Mateo (C. XXV) y que el Documento vuelve a poner en primer plano: "el enfermo, el que está en situación de soledad. Así Pablo VI habla de los *nuevos pobres*, los minusválidos, los inadaptados, los ancianos... en una palabra, pobres son los débiles, los faltos de poder económico, social, político o vital". No. 651).

No es más que síntoma de "humor" ideologizado, porque tal vez no se podría atribuirle falta de información filosófica, esta crítica: "podría ser pobre el que jugara mal el fútbol ya que nadie puede negar que sea una dimensión de la existencia...".

¿Quién, con razones válidas, podría negar que "la Sagrada Escritura, incorporando el sentido anterior, lleva el concepto de pobreza hacia una significación *más profunda*... la fe, la esperanza y la confianza en el Señor"? (No. 652). Se advierte a esta altura que es una significación más profunda, religiosa y *específicamente cristiana* (Ibidem). ¿Será esto "subrayar mucho el aspecto espiritual" o reconquistar francamente una dimensión algo trascurada y de un valor inmenso para la pastoral en América Latina?

Esta *especificidad* se recalca no para dejar de lado otras significaciones de los pobres. "La Iglesia asume todas estas figuras y niveles de la pobreza" (No. 654), sino para hacer resaltar la *forma de pobres* característica de América Latina, que no es exactamente la misma de otras partes del mundo. Nuestros pobres en su inmensa mayoría son a la vez *cristianos*, están abiertos a Dios en una honda actitud de fe. Esto que acaso pasara desapercibido a investigadores universitarios, se impone como un elemental dato pastoral. ¿Podría, me atrevo a decirlo, hablarse de Religiosidad Popular en América Latina, dejando de lado esta premisa?

Para quienes conciben al pobre como *clase social*, como *lucha proletaria* y ya no hablan de comunidades eclesiales de base sino de *Comunidades Populares*, el lenguaje evangélico suena "espiritualizante".

¿No son los pobres los más dispuestos a recibir el Evangelio, los más enriquecidos con la herencia persistente de la Evangelización, los más solidarios y fraternos? (Nos. 654, 655, 656). ¿No son, como lo observa el CELAM para el Sínodo de 1974, precisamente por esta actitud los pobres portadores del Evangelio, *evangelizadores*?

Con estos presupuestos, estamos en presencia del párrafo más discutido y denigrado y que es la mejor síntesis de la *especificidad* mencionada. Se ha dicho que este numeral es una burla a los pobres; que es prueba fehaciente de la conspiración del CELAM contra Medellín; que es un abuso echar mano de este texto bíblico. En los esquemas comunes repartidos en "las bases" para la crítica del Documento se indica que es el ralón de Aquiles y que hay que golpearlo. Transcribimos aquello que ha hecho desgarrar tántas vestiduras...

No. 657: "Al evangelizarlos y recibirlos en su seno, la Iglesia hace partícipe a los pobres de una suprema esperanza, fundada en las promesas del Señor. Aún cuando desprovistos de todo, trata de que posean la riqueza de tener un Dios, que siendo rico se hizo pobre (2 Cor. 8,9) y de que la fe, como palabra que alimenta, les permite vivir con fortaleza y con aquella alegría del Reino ya en germen que ningún dolor humano puede quitar".

La dilucidación de esto es de suma trascendencia. No es suficiente presionar con un enfadado rechazo sino que es menester apuntar las razones y sustentarlas con una sana teología.

Veamos qué implicaría el rechazo de tal contenido:

—Que no podríamos hoy, o mientras estén vigentes estructuras que generan pobreza, hacer partícipes a los pobres de las promesas definitivas del Señor.

—Que la religiosidad popular tendría que ser de nuevo considerada como sospechosa, como opio, "aroma espiritual". El texto de la carta a los Corintios, (II Cor. 8,9) que entierra sus raíces en el misterio de la Encarnación, se encuadra en una invitación a la generosidad, como la del Señor que se dió a sí mismo para darnos la riqueza de la Redención. De ello concluye que lo superfluo sirva a la desnudez de los pobres (II Cor. 8,14). Estamos en una atmósfera

similar a la de la Carta de Santiago, quien exigiendo el respeto debido a los pobres, escribe: "¿No ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que había prometido a los que él amaba? (Stgo. 11,5). ¿Cuáles, entonces, son las riquezas del Reino? ¿No es ante todo el Reino o mejor el Reinado del Señor constituido por la realidad de la fe que acepta la totalidad del Señorío de Dios sobre nuestro ser? ¿Habría que cancelar la referencia a esta forma de riqueza para que la Iglesia no fuera difamada como alienante? No puede hacerse el reproche, ni siquiera a la parte teológica, aún sin contemplar las otras, de cultivar la resignación, la pasividad y el conformismo. En el No. 649, en el centro del acápite que nos ocupa, se lee: "La Iglesia cuestiona y critica las desigualdades hirientes e ilegítimas y exige la conversión, que incluye la práctica de la justicia concreta, la igualdad de derechos y la solidaridad fraterna". El texto termina con esta observación: "Sin embargo, la Iglesia en su seno los hace partícipes no sólo de las riquezas de Dios sino que lucha para que ellos obtengan un puesto digno, no sólo nominal y legal sino real y efectivo en la sociedad civil" (No. 658). No hace falta insistir en todo lo que el Documento ha subrayado respecto de una *nueva sociedad*, justa, solidaria, penetrada de los valores de la *civilización del amor*.

Ciertamente, así como el Documento no considera a los pobres, y menos en el ámbito de la evangelización, como la *fuerza revolucionaria del proletariado*, tampoco mira la nueva sociedad ni el Reino como la promesa del socialismo marxista. ¿No es este el eje de la divergencia?

NOTAS E INFORMES

Preparación de la III Conferencia General

Circular del Presidente del CELAM, al Episcopado Latinoamericano

Domingo de Pascua, Marzo 26 de 1978

Ha sido propósito de las directivas del CELAM informar permanentemente a los hermanos en el Episcopado de América Latina de la preparación y el desarrollo de las etapas previstas para la Conferencia de Puebla. Quiero de nuevo hacerlo en forma más directa y personal, cumpliendo de esta manera el encargo que el CELAM recibió en orden a la realización de este gran acontecimiento eclesial. Hemos asumido la tarea que nos fue confiada con el corazón puesto en el bien de la Iglesia y de nuestros pueblos. En una primera parte recordaré sintéticamente las etapas hasta ahora recorridas y, después, en la segunda parte, informaré sobre los principales puntos en el espacio que va de ahora a la realización de la Conferencia de Puebla en Octubre (12-28).

I Etapas Cumplidas

Anuncio y Primeros Pasos. Cuando en Diciembre de 1976 el Señor Cardenal Sebastiano Baggio anunció, en nombre del Santo Padre, la convocación de la Tercera Conferencia General, ante los Presidentes de las 22 Conferencias Episcopales, de los Delegados y de los Obispos Directivos del CELAM, en la Asamblea de Puerto Rico, fue explícito en señalar el interés del Santo Padre, en que esta Conferencia tuviera, recogiendo las solicitudes presentadas, su especificidad, de acuerdo con un tema propio, en coherencia naturalmente con el pasado eclesial de América Latina, con la Conferencia de Medellín y con los nuevos problemas de la Iglesia. Ya desde tiempo atrás se había pulsado el influjo que entre nosotros realizaron los diferentes Sínodos Episcopales y muy particularmente el consagrado a la Evangelización que se plasmó en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. El tema de la Evangelización aparecía en el horizonte, como el más indicado para la Tercera Conferencia, con toda su fuerza movilizadora.

Reunión de Coordinación. En Febrero de 1977, el CELAM, efectuó una Reunión General de Coordinación en la que tomaron parte los Obispos miembros de las Comisiones Episcopales, en número cercano a los sesenta. Se indicaron algunas orientaciones sobre el posible tema que cabría sugerir a la Santa Sede y sobre la modalidad, en general, de la preparación, fundamentalmente a base de Reuniones Regionales.

Equipo del CELAM, y corresponsabilidad con Episcopados. De acuerdo con un conjunto de indicaciones y con la plena disponibilidad del CELAM, el proceso de preparación ha estado marcado por dos notas que me parece justo

poner nuevamente de presente: la *Corresponsabilidad con los Episcopados*, sobre todo reflejada en las Reuniones Regionales y en diversos mecanismos de comunicación y consulta, y el trabajo *en Equipo*, con plena participación de los Obispos Directivos del CELAM. Esto se ha asegurado por las frecuentes reuniones de Coordinación y de la Presidencia en las cuales han sido planeados seria y aún minuciosamente los distintos aspectos; seguidas y evaluadas las etapas, etc. Así hemos actuado con objetividad, sentido de colaboración y ánimo de servicio.

Coordinación con la Santa Sede. Ha sido permanente la información a la Santa Sede, principalmente la CAL. Se han celebrado varias sesiones de trabajo en Roma para el tratamiento de los distintos asuntos, siempre en un marco de comprensión, cordialidad y confianza.

Designación del Tema. En marzo de 1977, después de la información que dimos a la Santa Sede sobre los temas insinuados, el Santo Padre señaló el Tema, a saber: "*La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*". Este tema da un sello natural a la Tercera Conferencia que en ningún momento podemos perder de vista. Se trata de la Evangelización en la concepción amplia que tanto el Sínodo Episcopal de 1974 como la *Evangelii Nuntiandi* indican y que permite mirar, desde esta perspectiva central, las distintas dimensiones de la Evangelización, en su dinámica histórica (presente, futuro), en la vida de la Iglesia; en el corazón de la vida de nuestros pueblos. La Tercera Conferencia, con la especificidad dada por el tema, supone que otros temas, por importantes que sean, no pueden ocupar ni el mismo lugar ni la misma atención, aunque sean también objeto de reflexión y de trabajo en las etapas preparatorias y probablemente en las mismas jornadas de Puebla.

Reuniones Regionales. A lo largo de los meses de Julio y Agosto (Países Bolivarianos: Julio 1, 2 y 3 - Como Sur: Julio 26, 27 y 28 - América Central, Panamá y México: Julio 30, 31 y Agosto 1º - Antillas: Agosto 22, 23 y 24), tuvieron lugar las *Reuniones Regionales*, en su primera etapa. La próxima etapa, como se indicará, se realizará en el próximo mes de Junio. En estas Reuniones hubo participación total; atmósfera de serio trabajo y cordialidad. Cada una duró tres días. Personalmente tuve el honor de presidir las Reuniones celebradas en el Cono Sur y en América Central y México. Acompañaré en su fase final la de los países Bolivarianos, presidida por el Señor Cardenal Juan Landázuri Ricketts, Primer Vice-Presidente del CELAM. No me fue posible, por compromisos previamente adquiridos, estar presente en la reunión de las Antillas. Espero, en unión con otros miembros de la Presidencia y el Secretario General, participar en todas las Reuniones previstas para Junio próximo. Mi impresión, compartida por los participantes, (Presidentes y Secretarios Generales de las Conferencias Episcopales, Delegados al CELAM, miembros de la CAL y Directivos del CELAM de la región, Nuncio del país y Ordinario de la ciudad), fue muy positiva. Se trabajó con eficacia. De nuestra parte nos esmeramos por escuchar y seguir con interés los valiosos aportes de los Obispos y por recoger, casi siempre en forma de Actas, el aporte brindado, muy rico e iluminador. En su momento subrayamos la gran convergencia de los aportes, dentro de su variedad y amplitud.

Síntesis. La contribución de las Regiones fue entregada para una primera síntesis y sistematización a un grupo de ejecutivos del CELAM. Fue complementada en la Reunión de Coordinación que se efectuó en Agosto del año pasado.

Equipo de Expertos. Dicho material, en su totalidad, fotocopiado, se entregó a un Equipo designado por la Presidencia con el único criterio de su competencia en distintas disciplinas y su fidelidad a la Iglesia, que generosamente trabajó sobre el voluminoso contenido desde el 20 de Octubre hasta el 20 de Noviembre. Esto se hacía mientras varios de los Directivos del CELAM, como el Presidente, el Primer Vice-Presidente, el Secretario General y los Presidentes de los Departamentos de Catequesis, Misiones, Vocaciones y Ministerios y Ecumenismo, nos encontrábamos en el Sínodo Episcopal.

Material de Trabajo y elaboración del Documento de Consulta. Numerosísimos habían sido los temas indicados por las Regiones, los posibles guiones para el desarrollo sintético de los mismos, los criterios suministrados. No era fácil encontrar el género literario —como suele decirse— para este trabajo. En general, exceptuada la Tercera Parte (“Acción Pastoral de la Iglesia”), se optó por un breve desarrollo de las cuestiones más importantes, como base para la posterior contribución de los Episcopados y los Organismos consultados. La Tercera Parte quedó muy esquemática, por considerarse que sería sin duda la más enriquecida posteriormente. De propósito no incluimos textos de las Conferencias Episcopales para evitar posibles omisiones, en las que no incurrirán ciertamente las propias Conferencias empeñadas en el estudio del Documento. En la fase final de la redacción este Equipo contó con la valiosa cooperación de cuatro Obispos, uno por cada Región, recogidos entre quienes habían participado en las Reuniones Regionales. Estaban, en efecto, en condición de interpretar el pensamiento de sus respectivas regiones y de dar un definido sentido pastoral a la elaboración en curso. Cumplieron tal labor, los siguientes Obispos: Mons. Marcos McGrath, Arzobispo de Panamá - Mons. Luis Bambarén, Obispo Auxiliar de Lima - Mons. Juan A. Flores, Obispo de La Vega, Rep. Dominicana y Mons. Santiago Benítez, Obispo de Villarrica, Paraguay.

En los últimos días de Noviembre, los Obispos directivos del CELAM examinamos el trabajo, haciendo un esfuerzo conjunto por resumir y sintetizar más y, una vez aprobado unánimemente, en su naturaleza provisional, de consulta, no como algo completo y acabado, se envió hacia finales de Diciembre, a todos los Obispos de América Latina y a numerosos Organismos e Instituciones para la consiguiente consulta.

Estudio del Documento en las Conferencias. Lo que va recorrido de este año ha mostrado el gran interés por el estudio del Documento en todos los países. Varias ediciones se han hecho en el CELAM y con su aprobación, en diferentes Conferencias Episcopales. Igualmente se han distribuido las síntesis y los cuestionarios que el Documento ofrece. En algunas Conferencias han sido redactados cuestionarios especiales para una vasta consulta en las bases. Actualmente hay millares de personas que están estudiando este Documento, y —sin exageración— por los datos que recibimos, hay una gran parte del Pueblo de Dios, pobre y humilde, participando de diversas maneras en esta consulta pastoral. Una consulta orienda más bien a pulsar la vida y las expectativas pastorales de nuestras comunidades y que por primera vez se realiza en esta globalidad a través de América Latina.

Designación de Puebla como sede. Mientras se iba desarrollando el proceso para el Documento de Consulta, otros hechos de importancia ocurrieron. La Presidencia del CELAM había estudiado detalladamente los ofrecimientos que varias Conferencias Episcopales hicieron para la sede de la III Conferencia. Dejo constancia de nuestra gratitud. En algunos casos hicimos personalmente

una visita para cerciorarnos de las reales posibilidades, como ocurrió con Brasil y Puerto Rico. La visita a México se encomendó a Monseñor Luis Manresa F., Segundo Vice-Presidente, quien estuvo en dos ocasiones en esta nación. Los estudios hechos, con datos precisos, fueron remitidos de nuestra parte a la Santa Sede para su oportuna consideración.

El 12 de Octubre de 1977 el Papa señaló a Puebla de los Angeles como Sede de la III Conferencia. Tan adecuada designación ha sido confirmada por nosotros en la visita que la Presidencia acaba de hacer a México.

Criterios de Participación. A finales de Octubre del año pasado, con ocasión del Sínodo Episcopal, visitamos al Señor Cardenal Sebastiano Baggio y le presentamos los criterios recogidos en las Reuniones Regionales y estudiados por el CELAM en la Reunión de Coordinación del mes de Agosto próximo pasado, en cuanto a la participación de los Obispos, su proporcionalidad; lo mismo que respecto de la invitación a Presbíteros, Diáconos, Religiosos y Religiosas, Expertos, Laicos, Observadores e invitados especiales. El estudio hecho cuidadosamente por el Equipo de Directivos del CELAM y aprobado por unanimidad, debía ser considerado por los Organismos competentes de la Santa Sede.

La convocación formal. Con fecha 12 de Diciembre, fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, el Papa Pablo VI, hizo la Convocación Formal que fue remitida a comienzos de Enero, a las Conferencias Episcopales y demás interesados. El texto es de todos conocido y muestra, una vez más el amor del Sumo Pontífice a nuestra Iglesia y a nuestros pueblos.

Invitación a los Religiosos y a la CLAR. La Pontificia Comisión para América Latina, en plena unión con el CELAM y los demás Organismos de la Santa Sede, dió después progresiva y ordenada acogida a los criterios brindados por nosotros para la invitación a los presbíteros, a los religiosos y religiosas, a la CLAR y sobre los cuales la Presidencia y el Secretariado General habían ya propuesto y ratificado su parecer conjunto. Con fecha del 10 y 12 de Marzo, respectivamente el Cardenal Presidente de la CAL dirigió su invitación a la CLAR y a los Organismos de los Religiosos —por una parte— y a las Conferencias Episcopales por otra, señalando los trámites para la designación, y subrayando que este hecho constituye para la CLAR “motivo de siempre mayor comunión y más estrecha colaboración en la acción pastoral con las Conferencias Episcopales en cada país y con los Obispos en sus respectivas Diócesis”.

Se han precisado también otros aspectos para la elección de los Delegados, sacerdotes, religiosos e invitados a la Conferencia de Puebla y comunicado a los interesados.

Designación de la Presidencia y el Secretario General. Entre tanto, a mediados de Enero, el Sumo Pontífice señaló la Presidencia de la III Conferencia, en su nombre y con su autoridad. Designó al Señor Cardenal Sebastiano Baggio, Prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos y Presidentes de la CAL, quien durante muchos años ha prestado un generoso servicio a la Iglesia de América Latina; a Monseñor Ernesto Corripio Ahumada, Arzobispo de México, eficaz miembro de la Asamblea del CELAM en varias oportunidades y Pastor de la Capital de la nación sede de la III Conferencia, y al suscrito, Presidente del CELAM y de la Conferencia de los Obispos del Brasil. El Papa designó también a Monseñor Alfonso López Trujillo, Secretario General del CELAM, como Secretario General de la Conferencia de Puebla.

En nombre del CELAM hemos agradecido al Romano Pontífice su confianza en el Episcopado Latinoamericano y en nuestro Organismo, cuyas directivas han sido formalmente convocadas para la III Conferencia, lo mismo que por las tareas que con conciencia de responsabilidad y amor a la Iglesia, hemos aceptado.

Aportes de las Conferencias y sistematización. En este tiempo de Pascua se va perfilando la culminación de otra importante etapa, cuando, especialmente durante Abril y Mayo, las Conferencias celebrarán sus Asambleas para dar su aporte al Documento de Consulta en miras a la elaboración del posterior Documento.

Es necesario recordar algo sobre el tipo de este aporte, de acuerdo con la naturaleza del Documento enviado. En la presentación del libro de Consulta me permití indicar: "Es un instrumento auxiliar... Es un material para suscitar la reflexión... Está orientado a recoger los aportes de los Episcopados" Nros. 2, 3 y 4).

Existe, dentro de la plena libertad de las Conferencias Episcopales, un problema de *sistematización de los aportes*, para lo cual, en el N° VI de la Presentación, había sugerido:

"Para facilitar el trabajo de recopilación del aporte de las Conferencias, el texto del Documento está numerado. Podrá haber distintas colaboraciones:

6.1. *De carácter general* sobre el Documento en su conjunto, capítulos, contenido, orientación, distribución y las demás que se quieran sugerir;

6.2. *De carácter particular* para lo cual se ruega tener en cuenta lo siguiente:

- Modificaciones: ofrecer el texto concreto;
- Supresiones: presentar motivación;
- Ampliaciones: motivar y proponer redacción concreta;
- Lagunas: motivar y proponer forma concreta de llenarlas". (Nos. 43, 44 y 45).

Para facilitar tal cometido, la Secretaría General ha enviado esquemas de aportes generales y particulares. Es obvio que conviene asegurar un sentido de concreción en la formulación de aquello que se desea sea tratado y su redacción, principalmente sobre temas de mayor interés, a juicio de las Conferencias. Estos *Aportes* serán publicados integralmente —es nuestro propósito— ya que constituyen un precioso material de reflexión.

De parte del CELAM, recogeremos esas contribuciones con objetividad; en forma sintética, que permita a los participantes en Puebla ver con claridad cuál es el pensamiento de nuestras iglesias sobre los diferentes temas. Nuestra tarea es reflejar el contenido de esos aportes que ayudarán mucho a la reflexión de las Comisiones de Trabajo en la Conferencia.

Naturaleza del Documento de Trabajo. Hay que delimitar bien la función misma de lo que hemos llamado Documento de Base, o mejor del Documento que se elaborará con la contribución de las Conferencias y otros Organismos. "Documento de Trabajo" creemos sea la expresión más cercana a su significado real.

El *Documento de Trabajo* no será el texto (en borrador o en una fase preliminar) del Documento o de las Conclusiones u Orientaciones que emanen de la Conferencia de Puebla. No será, pues, la base para la redacción, como si se tratara de pulir frases o mejorar ingredientes del contenido. No pensamos ni

hemos pensado que este sea el procedimiento más indicado. Por ello, no se trata tampoco de aprobar o rechazar ni siquiera el Documento de Trabajo, ni menos las fases anteriores, sino de estudiarlo.

Es un *Documento de Trabajo*, en el sentido usual que se le otorga al término:

— Sirve para conocer los temas y las líneas centrales que los Episcopados han detectado y quieren considerar. Para la selección última de los temas sobre los que se trabajará y se prevé una dinámica especial.

— Ayuda en la tarea para suscitar, ya dentro de las mismas Comisiones de Trabajo, la reflexión sobre posibles esquemas que deben estudiarse.

— Es un útil y necesario marco de referencia, por su objetiva y responsable procedencia, para lo cual la confrontación con el aporte total de los Obispos es un recurso normal y con la mente de sus propios Episcopados, de parte de quienes han recibido su especial delegación.

Visita a México. En la primera semana de Marzo la Presidencia del CELAM, el Secretario General y el Presidente del Comité Económico, hicimos nuestra visita oficial a México. Los diálogos con el Comité de Presidencia de la Conferencia Episcopal, con los Arzobispos de México y Puebla, con el Secretario General de la CEM y con sus equipos de colaboradores, fueron muy positivos. La acogida fue abierta y fraterna. Hemos constituido ya las Comisiones preparatorias, en su mayoría con la participación conjunta de las entidades indicadas y las distintas labores están en pleno curso. Hemos comprobado cómo la Iglesia de Méjico se prepara con alegría, como lo ha expresado autorizadamente en una reciente declaración colectiva, para responder al honor de la sede que han aceptado generosamente.

La Conferencia de Puebla será también un homenaje a la Iglesia de México, fiel a su vocación evangelizadora.

Como puede observarse, las etapas se han cumplido hasta el momento al ritmo previsto, con la colaboración de todas las Iglesias.

Clima de Oración - Oración del Papa. Antes de abordar la segunda parte, quisiera poner de relieve el clima de oración que se está asegurando. Ya desde los primeros meses del año pasado nos pusimos en comunicación con todas las comunidades religiosas de América Latina para pedir una oración constante por la III Conferencia. La respuesta ha sido formidable y manifiesta el espíritu eclesial de nuestras comunidades religiosas. En todas partes se vive en clima de verdadera oración.

El Santo Padre ha tenido la bondad de redactar una hermosa oración para consolidar este necesario fundamento de la Conferencia de Puebla. Muchas Conferencias Episcopales la han impreso y distribuido como comienza a hacerlo el CELAM profusamente.

Información. Hemos procurado también informar con la debida frecuencia a los Medios de Comunicación, a quienes agradecemos de antemano toda su ayuda. Muchos la están brindando. Algunas publicaciones —no es una nueva experiencia en la Iglesia, ciertamente lastimosa— o han sido reticentes o han esparcido rumores que no armonizan con la verdad de las cosas ni con los planes y propósitos de la III Conferencia. En cuanto tal actitud pueda depender de falta de información, esperamos que en breve cambiará. Si están en juego otros factores, como ha ocurrido con los Sinodos Episcopales, no debemos hacernos mayores ilusiones. Los hechos de la Iglesia terminan por imponerse con su propia verdad, su dinámica y evidencia. Es lo que se ha percibido respecto de la *Evangelii Nuntiandi*.

Una responsabilidad de todos. La III Conferencia, con sus líneas centrales de comunión y participación depende de todos nosotros, en diversos grados de responsabilidad. Nuestra actitud ha de ser, como lo recordaba en el folleto que estamos distribuyendo en la Arquidiócesis de Fortaleza, Brasil, de alegría, certidumbre y verdad: "la alegría que ya existe dentro de la propia palabra de Dios y que la palabra de Dios nos trae. Con la certeza de vida que ya existe dentro de la propia palabra de Dios y con la certeza de vida eterna que la palabra de Dios nos ofrece a todos. Con la verdad completa que ya existe dentro de la misma palabra de Dios que explica la vida de las personas en todos los sentidos".

II Próximas Etapas

Nuevas Reuniones Regionales. La más importante actividad, antes de la iniciación de la Conferencia de Puebla, será la nueva serie de Reuniones Regionales, ya convocadas y que tendrán lugar en los siguientes países y fechas: Países Bolivarianos, Junio 11 a 15 - Países del Cono Sur, Junio 17 a 21 - Centro América, México y Panamá, Junio 21 a 25 y las Antillas, Junio 25 a 29.

En esta ocasión, además de los participantes en las sesiones anteriores, estarán presentes los delegados que fueron elegidos en primer lugar por parte de las Conferencias. Se hará un análisis conjunto de los aportes suministrados por las Asambleas Episcopales; se buscarán las líneas comunes y se reflexionará sobre los aspectos peculiares de mayor relieve; se presentarán las listas de personas indicadas por los Episcopados (Presbíteros, religiosas, laicos, expertos, etc.) y se ofrecerá una información detallada sobre el Reglamento y la Dinámica de la Conferencia que, para entonces, habrán sido aprobados por la Santa Sede.

En el plan de preparación de la Conferencia, las Reuniones Regionales adquieren una señalada importancia como lugar adecuado de consulta, de parte del CELAM, de capatación del pulso en el proceso con el recurso a quienes ostentan una particular representatividad en sus propias Conferencias. Son el mejor medio para orientar el trabajo del Equipo de elaboración del Documento de Trabajo, para el cual han sido nuevamente convocados los Obispos representantes de las Regiones.

Reuniones de Coordinación. El CELAM llevará a cabo en la primera semana de Julio una Reunión General de Coordinación, (la tercera en su existencia), con la participación de Directivos y todos los Obispos miembros de las Comisiones Episcopales. A lo largo de la semana las Comisiones estudiarán los Documentos de las distintas Regiones, en el campo pastoral propio de cada Departamento y Sección, correspondientes a los encuentros desarrollados durante 1978. La síntesis, aprobada y distribuida según un esquema general ya acordado, servirá también como libro auxiliar que se pondrá en manos de los participantes en la Conferencia de Puebla. Se podrá contar así con una visión a la vez general y autorizada del estado actual de las principales áreas pastorales, con su esbozo de diagnóstico, tendencias, criterios, perspectivas y tratamiento pastoral. Este nuevo *Libro Auxiliar* coadyuvará en el estudio de las Comisiones de Trabajo, en una forma más amplia, que la necesariamente condensada y sumaria de los Documentos previos. Otro punto que tratará la Reunión General de Coordinación en Julio será la Información sobre la III Conferencia y sobre los esquemas para los Informes en la próxima Asamblea Ordinaria del CELAM que tendrá lugar, probablemente en Caracas, en el próximo Diciembre.

Será posible, igualmente, estudiar los aportes en las áreas propias de los Departamentos y Secciones tanto de las Conferencias Episcopales, como de los

Organismos e Instituciones consultados. Sobre insistir en la utilísima función que esta labor tiene para la elaboración del Documento de Trabajo.

En la *primera semana de Agosto*, los Obispos Directivos del CELAM, con la participación de la Presidencia de la III Conferencia, examinarán el material del Equipo encargado del Documento de Trabajo, para garantizar su cuidadoso estudio, a fin de enviarlo —a la mayor brevedad— a los participantes de la III Conferencia. Ya desde el mes de Junio habrá un grupo de expertos que recogerá en fichas técnicas los aportes de las Conferencias y de las Reuniones Regionales, las cuales serán entregadas al Equipo que colaborará, bajo la dirección de la Presidencia, a lo largo del mes de Julio

En los meses que siguen hasta Octubre se irán acompañando y coordinando las tareas encomendadas a las diferentes Comisiones a fin de asegurar el adecuado desarrollo en este compromiso eclesial del que somos solidarios.

De este modo creo haber dado un informe suficiente sobre el camino seguido y los compromisos próximos que ojalá sirviera para la información en su propia Iglesia y comunidad.

Con mi saludo muy fraterno de Pascua, no encuentro mejores votos que los que el Papa Pablo VI formula en su plegaria por la III Conferencia: "Ilumina, Señor, a nuestros Pastores para que, unidos a la Sede de Pedro, den un nuevo impulso a la Evangelización en nuestro continente Latinoamericano".

† ALOISIO CARDENAL LORSCHIEDER, O. F. M.
Arzobispo de Fortaleza (Brasil)
Presidente del CELAM

Puebla: Temas y Opciones Claves

El Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM tiene ya cerca de 8 años de existencia. Fue constituido en su primer núcleo (que con la complementación de muchos miembros hasta ahora permanece inalterado), con expertos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín en 1968. Fueron propuestos o aceptados para su designación por las mismas Conferencias Episcopales. Esto le ha dado un sello de rico pluralismo, además de su naturaleza interdisciplinaria y de variedad, presente en sus distintas reuniones.

Las páginas que ahora se ofrecen, recogidas de las jornadas realizadas del 9 al 15 de Abril, de 1978, son un sencillo aporte para la reflexión en torno de importantes núcleos de diálogo de la II Conferencia General que tendrá lugar en Puebla, en Octubre de 1978. En tal calidad, como se ha hecho con anteriores trabajos, se pone en manos de los Episcopados, con la esperanza de que sean de utilidad.

Es muy abundante y densa la reflexión que en nuestras Iglesias ha suscitado en su etapa preparatoria la Conferencia de Puebla. Hemos creído conveniente detectar primero los puntos que en nuestra opinión, nos parecían más sobresalientes en el diálogo teológico y pastoral. La lista inicial que se configuró recogió numerosos temas que desafortunadamente la brevedad del tiempo no permitió considerar en forma integral.

En algunos casos se pensó que ciertas cuestiones particularmente significativas, complejas y delicadas habían sido objeto de otros Encuentros del Equipo. Por ello, a pesar de su actualidad, se prefirió no tratarlas nuevamente¹.

Otras reuniones, también promovidas por el CELAM, en sus diferentes Departamentos y Secciones, sobre temas especializados, eximían al Equipo de una consideración así fuera esquemática. Esto vale particularmente de las sesiones dedicadas con la colaboración de destacados expertos al tema de la Seguridad Nacional y que se ha remitido como material de estudio, (según la solicitud de la XVI Asamblea General del CELAM, Diciembre de 1976) a los Episcopados.

Las razones mencionadas ayudaron a seleccionar unas pocas cuestiones, las que aquí se presentan:

- 1 — Puebla, Evangelización y perspectiva histórica
- 2 — Análisis de la realidad - Horizontes de interpretación
- 3 — Ideología y doctrina social cristiana
- 5 — Dios providente y liberador
- 4 — Algunos criterios de fe

¹ Ha sido el caso, por ejemplo, de temas como:

- Iglesia y Política (Colec. CELAM, n. 13).
- Familia, Sacerdocio, Evangelización, Juventud (Colec. CELAM, n. 15).
- Liberación, Diálogos en el CELAM (Colec. CELAM, n. 16).
- Conflicto Social y Compromiso Cristiano (Colec. n. 25).
- Catequesis en América Latina (Colec. n. 26).
- Las Comunidades Eclesiales de Base, (Encuentro de Septiembre de 1977, en unión con los Departamentos del CELAM, en imprenta).

- 6 — Hacia una opción cristológica plena
- 7 — Aspectos eclesiológicos
- 8 — Pueblo de Dios
- 9 — Los Pobres
- 10 — Evangelización de la cultura
- 11 — Religiosidad Popular.

El género literario que se convino fue el de afirmaciones suscintas, a fin de permitir rápida y adecuada captación de los contenidos y de las opciones en ellos representados que emergen claramente en el nutrido material, cuya lectura precedió a la elaboración y que fue objeto de consideraciones del conjunto. No se contó con material en orden a Puebla de parte de las Conferencias Episcopales, sino con trabajos personales. Este hecho brinda al Equipo mayor libertad para la formulación de sus opiniones, en una atmósfera de diálogo, al nivel en que se sitúa.

Pareció mejor que hacer Aportes al Documento de consulta, cuya redacción no correspondió al Equipo, abocar algunos de los temas más debatidos, y no propiamente en sus rasgos accidentales o secundarios.

Se ha preferido también entregar esta reflexión sin que pasara por nuevas elaboraciones, retoques o precisiones complementarias. Es, pues, algo de primera mano. La falta de su acabado redundante en un sabor de espontaneidad, en un lenguaje casi coloquial, sin pretensiones. Es un Aporte para el Diálogo, en un momento, de verdad, histórico.

1 - Puebla: Evangelización y Perspectiva Histórica

Crece notoriamente la conciencia de lo que la Conferencia de Puebla significa históricamente para la presencia evangelizadora de la Iglesia. Su repercusión en América Latina, en las distintas Iglesias, en la vida de nuestros pueblos y en el concierto de la Iglesia Universal es previsible.

Nuestras Iglesias, al cabo de cinco siglos de Evangelización, han entrado definitivamente en un período de madurez, con la convicción de que, desde nuestra fisonomía propia, así como hemos recibido mucho, también hemos de dar, aportando lo que somos y obramos: nuestra voz, nuestra experiencia, dramas y esperanzas. Es esta una apertura que ha tenido en la Conferencia de Medellín impulso decisivo. Puebla, en plena coherencia con Medellín, constituye otro jalón histórico que exige de todos fervor sereno y consciente, amplitud de horizontes y, sobre todo, plena fidelidad a Cristo y a su Espíritu, en el servicio de nuestros pueblos.

La Iglesia Latinoamericana que se congrega en Puebla tiene una importancia *cuantitativa*: representa la casi mitad de los fieles de la Iglesia Católica. Hacia el comienzo del nuevo milenio tal vez la mayoría. Su significación es sobre todo *cualitativa*: Es el mayor pueblo cristiano y *católico* del Tercer Mundo, empeñado en crear nuevas formas de convivencia, justicia y participación, en un esfuerzo de liberación integral, en el marco desafiante del proceso acelerado de desarrollo urbano-industrial. Todo esto, desde la Iglesia, es impulsado por la inspiración de la fe. Será exagerado pensar en la incidencia que pueda tener América Latina en la humanidad, especialmente en el inmenso Sur, —mayoría pobre del mundo— y quizás, de alguna manera en los mismo países industrializados situados en el Norte?

Puebla es un momento de nuestra historia de salvación en el que es preciso escrutar a fondo, como lo hicieron el Concilio y Medellín y discernir desde

la fe, los signos de los tiempos. Esto supone una seria perspectiva histórica: para saber hacia dónde vamos hay que saber de dónde venimos, con un sentido de los procesos, de sus causas, de sus tendencias. Es algo que se enmarca en el tema designado por el Sumo Pontífice, Pablo VI, "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". *Tema especial* que necesariamente da su sello de especificidad a Puebla. En esta óptica y en esta perspectiva han de ser considerados los nuevos problemas y desafíos. Se trata de la *concepción integral de la Evangelización* como ha sido abocado en los últimos Sínodos Episcopales y asumida en la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" de Pablo VI. El tema de la Evangelización, misión esencial de la Iglesia, no puede desplazarse o reemplazarse por otros, a pesar de lo graves y trascendentales que puedan ser. Son más bien los más serios y decisivos problemas los que tienen que ser abocados e iluminados a partir de la Evangelización.

La visión de la Evangelización debe abarcar todos los niveles, funciones y vocaciones eclesiales. En la realidad del Pueblo de Dios es legítimo tomar al Episcopado (y más tratándose de una Conferencia del Episcopado), como hilo conductor de una muy breve y esquemática presentación histórica. La capitalidad eclesial no está superada ni es separable del resto del Pueblo de Dios a cuyo servicio está y cuya representación comporta.

Hay que señalar, además, el papel apostólico extraordinario de los religiosos, los primeros misioneros, del laicado, desde los orígenes, de las mujeres, de los propios indígenas y negros, en cofradías, etc. Es tarea que debe abocarse y ahondarse por todos y en cada país con gran interés y responsabilidad.

Hoy es indispensable reflexionar de manera creadora sobre las múltiples formas de apostolado laical. Sin esto quedaría trunca una eclesiología del Pueblo de Dios y no estaría a la altura de las exigencias actuales de nuestras Iglesias Latinoamericanas.

Puebla, lo indicaremos más adelante, se conecta íntimamente con la experiencia latinoamericana de nuestras Iglesias locales con la enseñanza de nuestros Episcopados en los últimos años, tan impulsados por ese gran hecho eclesial que es Medellín, y, en un marco más universal con los Sínodos Episcopales en su conjunto y con el magisterio Pontificio, denso y rico. Es indispensable asumir todo esto desde una dinámica global, creativa, que responda a las actuales necesidades.

La preparación de la Conferencia de Puebla se realiza con espíritu y procedimientos concretos de participación en una escala quizás sin antecedentes en América Latina.

En virtud de esta dinámica de preparación, con la *corresponsable participación* de las Conferencias Episcopales y con una *consulta abierta* a todos los países y sectores eclesiales, se ha acentuado un intenso momento de reflexión, de diálogo teológico-pastoral, incluso de discusión al interior de la Iglesia que, si se adelanta en espíritu de servicio, con generosidad y firmeza cristianas, con sentido constructivamente crítico y de vocación fraterna, será sumamente fecundo.

Esta exigencia de diálogo en la Iglesia que la preparación de Puebla propicia, requiere que el *clima sea de altura* y que no encuentren terreno propicio fuerzas que no tienen su origen en la Iglesia, interesadas en fomentar divisiones por medio de rumores y tergiversaciones. En esta actitud ofrecemos nuestras reflexiones. La misma existencia de la actividad de esas fuerzas con grandes poderes mundanos, no es prueba —por otro camino— del peso y la gravitación histórica que Puebla representa? no es un acontecimiento que los deje indiferentes.

Es normal que la Iglesia se mueva también por la dinámica interna que le imprimen las diversas tendencias provenientes de modos quizás diferentes de vivir y percibir la Iglesia, la sociedad, sus necesidades y respuestas. No es ocasión para ofrecer síntesis dinámicas y creadoras? La Conferencia de Medellín, citando a Pablo VI, subrayaba en la Introducción a las Conclusiones: "La vocación original de América Latina a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (Nº 7).

La III Conferencia General es, así, una tensa necesidad de recapitulación y proyección eclesial que genera nuevos acontecimientos, con su dinámica, también diferente, de tensiones y oposiciones. Puebla requiere, nos parece, esta energía de síntesis que nos lanza hacia el futuro.

La Conferencia de Medellín logró en síntesis fecunda, como puede observarse en la lectura integral de sus Conclusiones que, tomadas en su conjunto, se explican y complementan recíprocamente. Existe el riesgo, se ha visto en algunas interpretaciones, de lecturas parciales, nuevos énfasis y afirmaciones dispersas que no pueden sustentarse en Medellín, ni dan base para invocar esta Conferencia como apoyo de determinadas tendencias. Es, por otra parte, indispensable sentir que la propia tendencia no coincide con toda la verdad y con toda la Iglesia de Cristo. Una seria actitud de diálogo interno es signo de autenticidad en la pertenencia a la Iglesia.

Perspectiva Histórica:

Puebla, ya lo indicábamos, entraña una necesaria perspectiva histórica. Supone, en cierta forma, una mirada de conjunto, una lúcida recapitulación, en la cual más que los detalles, cuenta su orientación, su sentido, el horizonte interpretativo desde el cual se indaga en los hechos y se formulan conclusiones. Es algo que el actual debate ha puesto de relieve.

Toda historia es historia contemporánea. Vemos en el pasado los problemas que hoy más vivimos. Acentuamos lo que nos preocupa. Desde el siglo pasado hubo una gran "leyenda negra" sobre la acción de la Iglesia en América Latina. Fue impulsada por las elites liberales. Esto exigió una revisión histórica desde comienzos del siglo XX, que hizo grandes aportes, pero que tenía, por espíritu defensivo, una tentación demasiado apologética y a veces hasta caía en las antipodas de una "leyenda rosada".

Hoy la lucha prosigue en otras formas y caracteres. Acaece incluso dentro de la misma Iglesia.

Una correcta interpretación de la historia de la Iglesia, que se haga desde la Iglesia, abierta a las diferentes dimensiones y sujeta a sólidos criterios científicos, es un rico instrumento para la reflexión teológica y para la acción pastoral.

Sin entrar a discutir las tendencias historiográficas, donde es común que hasta los marxistas acepten acriticamente los estereotipos liberales del siglo XIX, nos referimos sencillamente al significado de *dos modos de ver y sentir la historia eclesial entre católicos actuales*.

De una parte quienes tienen una visión negativa de la historia eclesial latinoamericana. Los que sienten a la evangelización eclesial como un gran fracaso y aceptan acriticamente la mayor parte de los estereotipos denigratorios acuñados por los adversarios.

De otra parte quienes sostienen que la Iglesia, a pesar de sus pecados y miserias humanas, de acuerdo a los diversos momentos históricos, ha cumplido una inmensa tarea en América Latina, y cree que más allá de las ambigüedades,

nuestros pueblos son de base cristiana y su radical memoria y esperanza es apoyo indispensable para dar nuevo ímpetu a la evangelización en las nuevas condiciones históricas de vísperas del siglo XXI.

Pero esas "dos formas" de mirar nuestra historia tienen implicaciones actuales. Los de tendencia "negativista" necesitan la autodenigración para justificar que la Iglesia sea hoy furgón de cola de otras fuerzas históricas. En efecto, si fuimos tan "ineficaces" y "culpables" durante cinco siglos ¿cómo *pretender no serlo* ahora, sin acoplarnos a la "eficacia" e "*inocencia*" presente de otro? Son los que creen que la Iglesia nada podrá realizar sin acoplarse a otros, de modo dependiente.

Los de tendencia eclesial más afirmativa, más confiada en la Iglesia de Cristo, creen en las virtualidades *propias de nuestros pueblos cristianos*, en la capacidad inventiva de los cristianos para nuevas respuestas sin acoplarse a ninguna de las dos vigencias mundiales dominantes.

En el diálogo reflexivo que Puebla suscita seguramente estará cada vez más presente la clasificación de lo que implica una adecuada perspectiva histórica.

2 - Análisis de la Realidad, Horizontes de Interpretación

La realidad no es algo simple sino, por el contrario, algo complejo pues tiene variadas dimensiones: económicas, políticas, sociales, culturales, religiosas, etc. A su vez, estas dimensiones se interrelacionan y condicionan recíprocamente.

La complejidad de la realidad aumenta aún más proque se trata de algo no estático sino dinámico, en mayor o menor grado, conforme a los diferentes contextos y ritmos históricos.

La comprensión más profunda de la realidad, en un diagnóstico adecuado, requiere de la mediación de las ciencias sociales que a su vez elaboran teorías y métodos para sus respectivos análisis. Requiere más hondamente la colaboración de una teoría de las ciencias y finalmente, para una visión cristiana, se requiere el servicio de la teología.

Las teorías tratan de ser comprensivas, esto es, dar una razón más coherente de los fenómenos. Están en el campo teórico y ninguna de ellas puede atribuirse al carácter explicativo definitivo.

Entre los análisis globales de la realidad² más importantes están: a) la teoría funcionalista; b) la de los conflictos sociales, que esquemáticamente caracterizamos.

a) El análisis funcionalista privilegia la integración social y admite como presupuesto la aceptación de la sociedad como es, teniendo como término de referencia esa sociedad que operaría normalmente con sus grupos e instituciones básicas; no excluye la existencia de grupos e instituciones no funcionales, pero en ese caso la sociedad, según esta posición, debe tratar de reducir al mínimo su influencia y los llevará a la funcionalidad del conjunto del sistema.

b) El análisis de los conflictos sociales, dentro del cual hay variedad de enfoques, por su lado, privilegia los aspectos conflictuales en orden a obtener cambios sociales; parte del presupuesto de que la sociedad está compuesta de grupos con intereses opuestos, contradictorios o antagónicos y por lo tanto, de

²La tendencia en este campo, como en el de las distintas teorías explicativas del fenómeno del subdesarrollo se orienta a acoger lo que tengan de válido, en una visión complementaria. Ninguna de las explicaciones, aisladamente tomadas, da plena razón del complejo conjunto socio-económico y político.

grupos en conflicto entre sí y con el centro de cohesión social, el poder. Dentro de esta categoría hay varias doctrinas que insisten sobre el cambio de las estructuras, pero no en el sentido marxista.

Los análisis de la realidad acostumbran dar mayor realce a la dimensión socio-económica y últimamente vienen acentuando cada vez más la dimensión política. Si esto acontece es porque en la vida de la sociedad esas dimensiones asumen una importancia especial ya que afectan fuertemente todas las demás dimensiones.

Existe aquí un riesgo de absolutizar de tal manera esa triple dimensión o cada una de estas dimensiones a saber: lo económico, lo social y lo político, que no deja campo para una especificidad propia de las demás dimensiones de la vida social como serían las familiares, con su respectiva red de interrelaciones, por ejemplo entre padres e hijos; dimensiones culturales y artísticas con sus manifestaciones, por ejemplo: literatura, teatro, circo y fiesta; y sobre todo, la dimensión religiosa (que asumimos en un enfoque sociológico) presente de tantas maneras en la vida de las personas y grupos, expresada en arte, templos, culto, etc.

Sin embargo, hay que reconocer toda su importancia y amplísima influencia en el tejido de la existencia personal y social, a lo económico y político, como lo hacen las grandes Encíclicas. Además, las especificidades y dimensiones que pueden discernirse en una sociedad global no son comportamientos separados, aislados entre sí, sino que se conectan íntimamente con el conjunto. Sería necesario completar el diagnóstico propiamente religioso. Desafortunadamente en América Latina hay muchos más estudios e investigaciones socio-económico-políticos que en el área religiosa, en la cual hay una gran penuria.

Nos referimos sintéticamente a algunos puntos, sin pretender dar con esto una mirada completa.

La realidad socio-económica de América Latina en estos últimos años, está caracterizada por un crecimiento económico general; no obstante, es cierto que la brecha entre los distintos grupos sociales, y sobre todo entre ricos y pobres, ha aumentado y hay que repetir la crítica que Medellín formuló, aún con mayor energía, dado que la concentración de la riqueza en manos de unos pocos ha crecido notablemente.

Para comprender esa situación socio-económica, el recurso a actitudes maniqueas, como si la sociedad se dividiera en hombres buenos y malos, es en extremo discutible; esas categorías, de orden individual y subjetivo, no dan una idea clara de la situación objetiva, porque cada persona o grupo al mismo tiempo tienen algo de bueno y de malo que solamente Dios puede juzgar. Una manera más objetiva, que aquí emplearemos, de abordar el problema es ver cómo son distribuidos los bienes de esta tierra entre los hombres.

En ese caso, comprobamos una doble y fuerte concentración: En nuestros países latinoamericanos las estadísticas son unánimes en afirmar una *alta concentración* de bienes en manos de un 5% de la población; del lado de los países desarrollados del centro se repite el mismo fenómeno de concentración comparándolos con los países de la periferia. Esa desigual distribución de las riquezas genera relaciones sociales injustas.

Las relaciones entre los que poseen mucho y los que poseen poco o nada, no se establecen por casualidad sino más bien dentro de un sistema capitalista que se manifiesta a través de varios modelos operacionales en nuestro Continente. En la medida en que esos sistemas y sus respectivos modelos perpetúan o aún aumentan esta situación de injusticia, e inclusive provocan un empobrecimiento absoluto, no solamente relativo, puede hablarse de una "injusticia institucionalizada".

La situación de injusticia que se da en nuestros países no es propicia para un clima de paz; por el contrario, fomenta la violencia. El desarrollo en el sentido integral "de todo el hombre y de todos los hombres", lleva a aquellos que se sienten excluidos de los frutos de su trabajo común, se vuelvan contra esa injusta discriminación. El Papa oportunamente dice que el desarrollo en su sentido integral y estructural es el nuevo nombre de la paz.

Retomando las relaciones de los países latinoamericanos con los países desarrollados de cuyo centro son dependientes, podemos distinguir dos categorías: los que pretenden integrarse en el círculo de los grandes y privilegiados y los que se conforman y por eso mismo procuran adaptarse a su situación de dependencia con relación a los países ricos. Tal vez pueda existir otra categoría de países que tienden a encerrarse en sus propias riquezas relativas a pesar de que tienen siempre como polo de referencia los países económicamente poderosos.

Las perspectivas de esa mayor diferenciación entre los países latinoamericanos, concretamente afectan el proceso de integración y de unidad del continente, realidades muy importantes para el futuro de América Latina.

La situación política se ha visto caracterizada por una proliferación de regímenes militares. Muchos de ellos han surgido frente al caos económico y social o bien movidos por grupos de influencia económica que les han empujado a la toma del poder con el pretexto de mantener el Status quo.

Dentro de estos sistemas se ha visto agravada la situación de los derechos humanos. No se puede ignorar que los derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la alimentación, la vivienda, salud, educación, etc. son violados permanentemente en grandes masas de nuestra población. De un modo más inhumano se violan también la integridad física y psíquica del hombre por medio de torturas, secuestros, terrorismo, etc. Otras libertades políticas y de expresión son violadas igualmente.

No ahondamos aquí en el fenómeno de la Seguridad Nacional porque ya el Equipo de Reflexión, con la colaboración de un grupo de expertos, consideró la cuestión seria y cuidadosamente. El trabajo correspondiente está en manos de las Conferencias Episcopales.

Dentro del contexto descrito, se sitúa la importancia del proceso de industrialización y urbanización el cual agrava los contrastes sociales. En nuestras ciudades, con mayor evidencia se pueden verificar drásticamente las grandes desigualdades descritas: al lado de los grandes centros ricos y modernos se sitúan cinturones de miseria. Hay ciudades donde alrededor de un tercio de la población reside allí. No se debe reducir este fenómeno al análisis de la transición por la que pasa nuestro continente a saber: de una sociedad agrario-urbana a una sociedad urbano-industrial. El Documento de consulta, describe ampliamente ese proceso de transición. Aquí sólo nos referimos a algunos aspectos: la importancia histórica de ese cambio; la introducción de un nuevo estilo de vida urbano que no se reduce al perímetro de las ciudades sino que a través de diferentes y cada vez más poderosos medios de comunicación, son difundidos hasta las más distantes poblaciones. El surgimiento a través de la industrialización de una mayor diversificación profesional dentro de la cual ocuparían un lugar especial los obreros, los técnicos de diferentes clases, los especializados y ejecutivos. La ciudad es el lugar de las ideas nuevas, de las dimensiones del pluralismo; en cierta forma, de la libertad. Las ciudades ocupan una posición de liderazgo y por eso cualquier acción de mayor envergadura no podrá prescindir de ellas; por el contrario, deben partir de allí como la evangelización en los primeros tiempos del cristianismo partió de Atenas, Corinto, Roma . . .

Faltaría analizar la realidad de la Iglesia. Mucho de esto se ha dicho en otras partes del Documento. Aquí solamente enumeramos algunos aspectos para ser estudiados: el núcleo de la cultura latinoamericana, a pesar de sus múltiples dificultades por las que atravesó la Iglesia a lo largo de su historia, hace que nuestro continente siga siendo cristiano. Podemos decir, sin embargo, que ese cristianismo a veces da la impresión de poco orgánico y necesitado de mayor coherencia. Hay que reconocer que la poca profundización de una fe más explícita está a la raíz de no pocos comportamientos éticos y morales refiidos con el Evangelio, como por ejemplo, la corrupción de diverso género tan honda en nuestros países.

Otros aspectos más directamente ligados a la evangelización requieren también mayor análisis como por ejemplo en la Pastoral urbana, los agentes de evangelización y sus respectivos métodos usados; las áreas abandonadas por la evangelización como el mundo de los obreros. Faltaría profundizar los problemas que se sitúan en la Iglesia con las realidades anteriormente enumeradas, a saber, la economía, la política, la cultura, la familia, etc. En este relacionamiento habría que recordar las tensiones y conflictos que surgieron en varios de nuestros países entre la Iglesia y el Estado. Otras tantas preguntas se sitúan alrededor de una nueva forma de Iglesia que se vislumbra a partir del pueblo, tema que luego abordaremos. Cuáles son las reales condiciones y negativas para realizar un proyecto liberador iniciado en Medellín, dentro de la identidad eclesial.

Otro tema, de gran importancia, que valdría la pena estudiar con todo cuidado, es el relativo a la *Teoría de la Dependencia*. Aparece en muchos planteamientos y su dilucidación es clave para la claridad del diagnóstico Latinoamericano y para la búsqueda de soluciones. Nos limitamos a algunas sencillas consideraciones.

Después de la Conferencia de Medellín se difundieron en América Latina diversas interpretaciones de esta Teoría. Partieron de diversas procedencias, con sus posteriores ramificaciones, de comités técnicos como la CEPAL, o de algunos autores formados en los cánones del pensamiento marxista.

Una de estas ramas, en la interpretación de la Teoría de la Dependencia, la más difundida en América Latina en algunos sectores eclesiales, asume la Teoría en la versión marcada por la ideología marxista, como si fuera *la causa* (no principal sino *única*) del subdesarrollo y se pone en contraposición con otras teorías que buscan acercarse a otros factores con su correspondiente explicación. En tal versión, el subdesarrollo sería fenómeno exclusivo de la órbita capitalista occidental.

Hay que distinguir cuidadosamente entre el *hecho de la Dependencia* (social, económico, político, cultural, etc.) que es una evidencia dolorosa e innegable y las *Teorías de la Dependencia* que abren una gama de posibilidades de explicación del mismo hecho y que conforman varias tendencias.

Se dice que la Teoría de la Dependencia fue adoptada por los Obispos en la Conferencia de Medellín. Medellín no canoniza ninguna teoría de la dependencia y menos la que ahora se enfoca.

El hecho de la *Dependencia* ciertamente ocupó un importantísimo lugar, pero no se alude ni está implicada, teoría alguna específica de la dependencia.

La Conferencia de Medellín, en las conclusiones propiamente sociales, Justicia y Paz, echa mano de múltiples realidades y explicaciones. *El hecho de la dependencia se observa por la "dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravita..."* (Paz Nº 8), y se relaciona con factores como la distorsión creciente del comercio internacional, la fuga de capitales económicos y humanos, la evasión de impuestos y fuga de ganancias y dividendos, el endeudamiento progresivo, los monopolios internacionales y el imperialismo internacional

del dinero (Paz Nº 9, A, B, C, D, E). Todos estos puntos fueron pensados bajo la inmediata inspiración de la Encíclica "Populorum Progressio", aplicada creativamente a América Latina, Encíclica que ciertamente no asume la teoría de la dependencia.

Medellín recuerda otros factores como las tensiones entre países de América Latina, el nacionalismo exacerbado, el armamentismo (Paz 12, 13), y apela al tema de "Diversas formas de marginalidad y a las desigualdades excesivas entre clases" (Paz, 2), que podrían ser tal vez más tributarias de la teoría de la marginalidad.

Estas sencillas observaciones son apenas materia para el diálogo tan necesario para el diagnóstico de América Latina y su correspondiente tratamiento. Las precisiones que se hagan en este campo condicionarán también la acción pastoral de la Iglesia.

3 - Ideología y Doctrina Social Cristiana

El problema de la relación entre Doctrina Social e Ideología ocupa un plano de importancia, como se ve en muchos aspectos del debate actual.

Por lo menos, en un caso, el de Cristo, se propuso un evangelio sin ninguna politización, sin ninguna ideologización. Gracias a ello, la Buena Nueva pudo proponerse con todas sus consecuencias sociales, económicas y políticas, precisamente porque era un Evangelio religioso.

Esto no significa que Cristo no se situara en una época y en una cultura determinadas: con su lengua, sus costumbres, su ambiente propio. Interpretado las orientaciones del Espíritu en esta situación, Cristo proponía un Evangelio idemne de toda ideología.

Hay varios conceptos de ideología. Llamamos aquí *ideología* toda visión política que expresa los *intereses* de un grupo determinado en la sociedad, que llama a *pasiones* de solidaridad y de agresividad y que se refiere a un conjunto determinado de valores. En este sentido, toda ideología es parcial: ningún grupo particular puede pretender identificar sus intereses con el bien común. Una ideología es legítima o no, según que sus intereses sean legítimos o no. No puede ser legítima si no reconoce el carácter parcial de los intereses que defiende y si no se integra dentro de la visión global del bien común.

La tendencia innata de toda ideología es transformarse en "religión laica", absolutizando los intereses que defiende, la visión que propone, la estrategia que promueve. Se propone en este caso "como una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" ("Octogésima Adveniensi", Nº 28). Ahí está el sentido negativo de la ideología.

La comunidad cristiana (laicos, religiosos, sacerdotes, obispos) tiene que seguir el modelo de Cristo. Nunca lo hará con la misma perfección. Siempre se observará en la Iglesia, en la medida en que está compuesta de miembros pecadores, cierta colusión con una u otra de las ideologías vigentes. Razón de más para no perder de vista la meta de Cristo: llegar a una teología libre de toda ideología partidista y asumir así una posición realmente evangélica. Debe de ser este un esfuerzo permanente de la Iglesia. La fe cristiana se sitúa

³ Sería también fuente de enorme confusión decir que el Magisterio auténtico está penetrado de ideologización.

por encima y a veces en oposición a las ideologías en la medida en que reconoce a Dios, trascendente y creador, que interpela, a través de todos los niveles de lo creado, al hombre como libertad responsable ("Octogésima Adveniens", N° 27).

Es así como la ideología o sea lo político en su sentido particular, está presente, en forma consciente o inconsciente, en todos los temas relacionados con la evangelización. La Eclesiología, la Cristología, la Teología misma, y, por supuesto, los aspectos sociales de la evangelización, así como las conclusiones pastorales, tienen el peligro de determinarse según la visión y el horizonte en que cada quien se sitúa y que debe ser confrontado lealmente con la enseñanza de la Iglesia en un sincero esfuerzo de reconciliación y unidad.

Por tanto, es preciso *definir la relación entre el Evangelio y lo político*. Hay dos formas de concebir esta relación: *leer el Evangelio a partir de lo político o leer lo político a partir del Evangelio*. Politizar el Evangelio o evangelizar lo político. El problema es saber si la fe es una superestructura condicionada o una visión condicionante. Ahí está, a nuestro juicio, la llave que permite discernir lo positivo y lo negativo en varias de las tesis que se formulan acerca de los temas que la Conferencia de Puebla tendrá que abordar.

Si se nos quiere imponer un evangelio político, cualquiera sea la tendencia ideológica, debemos rechazarlo. Si, por el contrario, se nos propone evangelizar lo político, igual que cualquier otro campo de la existencia, debemos aceptar esta exigencia.

Hay varias formas de politizar el Evangelio, tan diversas como las ideologías mismas. El integrismo de ciertos grupos es una forma de leer el Evangelio a partir de cierta ideología, considerando cierta política como la primera urgencia para la evangelización. El radicalismo de otros grupos cae en la misma trampa, considerando como condición previa necesaria para toda evangelización, una política de sentido inverso. Puede haber formas similares de distorsión de parte de ideologías que se sitúan entre ambos extremos.

Para evitar estas falsificaciones, para que la Iglesia pueda cumplir con su misión insustituible de evangelizar todo el campo de la existencia, de santificar todas las relaciones humanas, políticas, económicas, familiares, es necesaria la mediación de su doctrina social. Sin esta mediación, las ideologías llenan el vacío y pretenden definir los procesos de evangelización, cosa que no les compete.

Como hubo una doctrina social de los profetas, de los Apóstoles, de los Padres de la Iglesia, de los Doctores de la Edad Media y del Renacimiento, en función de la realidad social de su tiempo, hay una doctrina social cristiana moderna, elaborada por la comunidad cristiana, en unión con sus pastores, bajo la inspiración del Espíritu Santo, a partir de una realidad nueva, cambiante y diversa.

El contenido de esta doctrina está presente en todos los documentos sociales del magisterio por ejemplo, en toda la 2a. parte de la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" del Vaticano II. El *nombre* mismo está presente en los documentos de Medellín (Comisión Justicia: N° 18; Comisión Paz N° 15), en la "Octogésima Adveniens" (N° 4 "enseñanzas sociales de la Iglesia") y en "Evangelii Nuntiandi", N° 38.

Sin esta mediación, el cristiano es impotente para analizar y transformar su realidad según los criterios del Evangelio. Carece, pues, de serio fundamento combatir desde el mismo seno de la Iglesia la Doctrina Social o tildar el necesario recurso a ella de actitud "ideologizada" o de falta de rigor científico. En América Latina, después de un eclipse relativo, la urgencia de profundizar y aplicar la Doctrina Social aparece con nuevo vigor. La misma crítica a la Ideo-

logía de la Seguridad Nacional ha sido posible con la adecuada utilización de la enseñanza social de la Iglesia.

Esta doctrina tiene como trasfondo una antropología, una "concepción del hombre y de la humanidad" que "la Iglesia tiene como propia" ("Populorum Progressio", Nº 13). Parte de una peculiar visión de fe, anclada en el misterio de Cristo, que ilumina y da sentido al misterio del hombre, con quien el Señor tiene una Alianza eterna. Esta antropología no se puede disociar de la teología.

La doctrina social cristiana, como mediación entre la fe y la realidad, entra en relación con las ciencias sociales y con las ideologías políticas: se deja cuestionar por ellas y las cuestiona a su vez.

Por otra parte, la Iglesia en la formulación de su doctrina y sus recomendaciones, sociales necesita de la mediación científica y debe tener un serio conocimiento de los esfuerzos que están en proceso. Ha de evitar ligarse a una interpretación o asumir acríticamente tendencias y escuelas que pasan por fuertes controversias y cuya seriedad científica ha de probarse con criterios objetivos.

Por su relación íntima con la teología y la filosofía, tiene ciertos principios permanentes y universales. Tiene también cierto carácter evolutivo, porque la realidad social cambia y porque la reflexión cristiana se profundiza. Tiene cierta diversidad, porque la realidad social de cada región no es la misma; de ahí el papel de las Iglesias particulares en su elaboración ("Octogésima Adveniens", Nº 4).

La doctrina social cristiana es el blanco de todas las lecturas politizadas o ideologizadas del Evangelio, porque siendo elaboración colectiva eclesial asumida por el magisterio en grandes orientaciones generales, entrega criterios para discernir lo positivo y lo negativo de cada política y de cada ideología y contrarresta su pretensión de interpretar a su modo el Evangelio.

El fundamento teológico de la doctrina social cristiana es la lucha contra las *idolatrías* que son fuente de opresión, de división, de discriminación y de conflictos entre los hombres; idolatría de la riqueza, del poder, del sexo. Hay una secularización o desacralización necesaria de todo lo que no es divino.

Esta secularización constituye sólo la vertiente negativa del proceso de evangelización. Su fin último es devolver a su Creador la creación entera, para que reine el Dios de justicia, de libertad y de amor. Evangelizar es transformar todas las relaciones humanas en signos y figuras del amor que Dios nos tiene en Cristo. "Sean perfectos como su Padre es perfecto" (Mt 5,48) "Amense mutuamente como yo los he amado" (Jn 13,34). "Que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en tí" (Jn 17,21). Estas palabras de Jesús invitan a transformar la convivencia humana como en una realidad sacramental, signo y figura en que se anticipa el Reino, en que ya está presente la realidad aunque no en forma definitiva.

Esto explica por qué no se pueden confundir ni tampoco disociar la liberación temporal de la liberación definitiva, escatológica. No se pueden confundir, porque el signo y la anticipación del Reino, una sociedad más justa y más libre, puede siempre perder de vista su fin último y volverse materialista. No se pueden disociar, porque el Reino se anticipa, en cierta forma, en sus signos sensibles: dar pan al hambriento, liberar a los oprimidos, cuidar a los enfermos.

Las grandes metas de la doctrina cristiana se desprenden de la lucha contra las *idolatrías* para realizar la convivencia humana como sacramento: la defensa de la dignidad del hombre, hijo de Dios, con derechos y deberes inviolables de igualdad fundamental; la participación de todos en los bienes materiales sin discriminación, o sea la comunidad de los bienes; la propiedad, no como fuente de privilegios y de poderes, sino de responsabilidad y de libertad; la participa-

ción de todos los ciudadanos adultos en la elección y en el ejercicio del poder, en formas diversas según la idiosincrasia de cada nación, o sea el principio democrático; el cuestionamiento de un tipo devastador de industrialización y urbanización y la reconstitución de un tejido social orgánico. Tiene especial importancia, para América Latina, los aspectos de la doctrina social que tocan las relaciones internacionales: la dependencia de los países periféricos de las grandes potencias capitalistas o socialistas; el dominio creciente de las empresas multinacionales. Hay una *doctrina internacional* que se debe elaborar y difundir desde América Latina, según las grandes líneas de la Encíclica "Populorum Progressio", tan claramente asumidas en la Conferencia de Medellín (Cf. Justicia, Paz).

Los medios que emplea la doctrina social cristiana para alcanzar estas metas se definen por los mismos principios: el amor, no el odio. Antes de llegar a los medios extremos: la violencia armada y la guerra civil, el cristiano explora todos los medios legales, e incluso ilegales justos, si fuere necesario, *no violentos*. La escalada de la violencia agresiva y de la violencia represiva ha producido, en América Latina, desde hace diez años, efectos que hablan por sí mismos.

El mundo moderno y América Latina misma, se encuentran bajo el dominio del pecado de riqueza, en dos formas opuestas que tienen su raíz en la misma idolatría de lo material: *el capitalismo y el colectivismo*, dos formas de la violencia institucionalizada. En este sentido, se habla de una situación de pecado.

El capitalismo es una idolatría de la riqueza en su forma individual. Concibe la propiedad como un absoluto, justifica los privilegios y los poderes que derivan ilegítimamente de ella. Legitima los contrastes sociales escandalosos y la permanencia de las clases sociales, con profundas e injustas desigualdades. Es fuente de dependencia y de opresión, tanto a nivel nacional como internacional. Los análisis de la realidad que propone, por estar fundados sobre un falso concepto de la persona y de la sociedad, no tiene carácter científico.

El capitalismo, en América Latina, se liga cada vez más con sistemas autoritarios y dictatoriales; nunca más los pobres, al menos en los sectores que han tomado más clara conciencia de la injusticia, aceptarían a no ser por la fuerza, los contrastes sociales crecientes entre la miseria de muchos y el lujo de algunos. Aunque los regímenes militares, inspirados por la ideología de la Seguridad Nacional, no coinciden necesariamente con el capitalismo, en definitiva lo consolidan, salvo excepciones, por tener una visión discriminatoria de la sociedad.

El colectivismo es una idolatría de la riqueza en su forma colectiva: el desarrollo de las fuerzas de producción y la abundancia material son la meta de la humanidad y la solución última de sus contradicciones. El monolitismo estatal y el aplastamiento de las libertades están implícitas en el análisis marxista, porque se inspira en el materialismo dialéctico que considera lo económico como condicionante de los otros niveles de la sociedad. El análisis marxista, en sus aspectos políticos (dictadura del proletariado) y económicos (crítica radical del mercado y colectivización de los bienes de producción) deriva directamente de la filosofía que lo inspira: (Cf. "Oct. Adv.", Nº 34): la determinación en última instancia de todas las estructuras sociales, del derecho y de la verdad por la necesidad de la producción y de la lucha de clases. Además, pone todas sus esperanzas en la abundancia material cuando se sabe, hoy día, que esta abundancia es imposible. En su globalidad, *no tiene por tanto, carácter científico*...

Ambos sistemas hacen una selección entre los *derechos humanos*. El capitalismo defiende la libertad a costa de la justicia y finalmente a costa de la

libertad misma. El colectivismo defiende la justicia a costa de la libertad y finalmente a costa de la justicia misma.

Lo que promueve los cristianos, interpretando los anhelos de los pueblos, es una sociedad a la vez justa y libre. Si por socialismo se entiende el intento de progresar en este sentido, a través de un proceso de socialización que implica: leyes sociales y seguros sociales para todos, derecho sindical y derecho a la huelga en última instancia, participación democrática a todos los niveles, intervenciones coordinadas del Estado en la producción y en la distribución, expropiación por razones legítimas con miras a una mejor distribución de la propiedad, no hay incompatibilidad entre el socialismo y el cristianismo. Pero lo común es que el socialismo en América Latina sea de tipo colectivista.

La *lucha por la justicia*, en su sentido evangélico, es la lucha por una sociedad más solidaria, más equitativa en la distribución de los bienes, más fraternal. En la perspectiva materialista, es la lucha exclusiva por tener más, cayendo así en la idolatría de las riquezas y en el odio que está íntimamente vinculado con el pecado de riqueza. No se puede llegar, en esta forma, a una sociedad más fraternal.

La búsqueda de una nueva vía, que no sea ni la capitalista ni la colectivista, es urgente. La alternativa que se señala frecuentemente entre opción por el *status quo* o por la *Revolución Socialista* (colectivista) no puede encerrar al cristiano. Quienes así formulan la disyuntiva, censuran de "tercerismo" a la Doctrina Social, expresión que suele usarse con tono despectivo, lo mismo que el "desarrollismo".

Si por *tercerismo* o *desarrollismo* se entiende toda postura que rechaza los criterios marxistas o capitalistas, la doctrina social cristiana es *tercersita*. Pero la expresión no es conveniente para designar una doctrina que lucha contra la idolatría de la riqueza en sus dos formas, enfocando la *transformación de las estructuras* para un desarrollo armónico de la sociedad.

Fuera de estas dos ideologías extremas, hay una gama de grupos sociales y políticos que, de una u otra manera, tratan de inspirarse en el pensamiento social cristiano. Con tal que no pretendan monopolizar la interpretación de este pensamiento, pueden cumplir una finalidad positiva.

La Conferencia de Medellín rechaza tanto el capitalismo como el marxismo y no acepta encerrarse en esta alternativa: "El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista, parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona" (Justicia N° 10).

Se dice que hay que "desideologizar" la doctrina social cristiana. Reconocemos que el cristiano debe hacer un esfuerzo permanente para liberar su doctrina y su misma fe de todas las ideologías que tienden a condicionarla. Pero si por desideologización se entiende quitar a la doctrina cristiana los criterios que cuestionan sea el capitalismo sea el colectivismo, desde los grandes principios inspiradores del Evangelio, se vuelve por el contrario una mera y drástica forma de ideologización.

Hoy la tendencia de muchos es la de luchar sólo sobre un frente, el del capitalismo o el del colectivismo. Ahora bien, hay dos frentes y, por tanto, dos luchas de liberación. La tendencia es condenar o no condenar la misma conducta, por ejemplo, la tortura o la intervención en un país extranjero por tropas armadas al servicio de una ideología, según el campo en que se observa esta conducta. Sin embargo, la tortura o la intervención armada deben ser denunciadas, sea que provengan de los países capitalistas o de los socialistas.

Ser agente de paz, hoy día, en América Latina, consiste en luchar contra las tendencias innatas, sectaristas, unilaterales, que ven el peligro en un solo pun-

to del horizonte y son ciegas para ver el peligro opuesto. Se requiere ante todo del cristiano, y principalmente del sacerdote y del religioso, esta rectitud en la definición del derecho y de la verdad. No se trata de negar los conflictos y las violaciones de los derechos humanos: están evidentes en ambos campos. Pero, en el mundo de hoy, tan conflictivo, se trata de ser justo, comprensivo y leal. Aquí están los tres puntos esenciales de la ley, según el Evangelio.

Esta postura no quita al cristiano su dinamismo para la construcción de una sociedad nueva. Por el contrario, le dá más eficiencia para interpretar los anhelos de los pueblos y comprometerse con los pobres.

4 - Algunos Criterios de Fe

Se afirma que en la preparación de la III Conferencia se insiste demasiado en lo doctrinal y lo deductivo; que hay una innecesaria preocupación por la ortodoxia; que lo que importa es la vivencia y no la doctrina; que solamente los pobres son los portadores del Evangelio y los constructores de la Iglesia; que, por eso, hay que arrancar desde los desafíos y cuestionamientos de los pobres y explotados; que el sujeto de la praxis liberadora es también el sujeto de la creación teológica; que la praxis liberadora, revolucionaria, transformadora de la realidad debe ser el punto de partida para la reflexión teológica y el criterio de la verdad; que la historia de nuestros pueblos es un lugar teológico.

En realidad y por su misma naturaleza, la evangelización privilegia la enseñanza de la doctrina cristiana recibida de Cristo mediante la predicación y tradición apostólica. Esta es y debe ser constantemente su fuente, su punto de partida y su criterio fundametal. Evangelizar sin enseñar sería una contradicción. La fe cristiana sin contenido doctrinario no sería apostólica.

Por eso, en la Iglesia ha sido constante y muchas veces heroica la preocupación de enseñar totalmente y en toda su pureza lo recibido de los Apóstoles, escucharlo devotamente, custodiarlo celosamente, explicarlo fielmente y defenderlo valientemente, para que todo lo que el Divino Maestro enseñó sea conservado siempre vivo e íntegro en su Iglesia, también en América Latina. Pero esta sagrada Tradición apostólica es en sí misma viva y dinámica y "va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo" (D.V.8), es decir, como explica el Concilio Vaticano II, "crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas" (D.V.8, con la indicación de los modos de este crecimiento). Es evidente también que en el modo de proponer el Evangelio, la Iglesia tiene el deber constante de "acomodarse a cada generación" (G.S. 4 a), "adaptar el Evangelio al nivel del saber popular (G.S. 44 b), y, como se dice ahora, inculturarlo en las distintas culturas.

Los Pastores saben bien y en muchas ocasiones lo han enseñado con preocupación, que en nuestros días, en América Latina junto a esfuerzos muy valiosos en la investigación teológica y a un rico diálogo pastoral, de hecho hay actitudes de perplejidad, dudas, ambigüedades o hasta negaciones en el campo del contenido de la fe cristiana. Es fácil comprobar estas inexactitudes, alteraciones o cambios cualitativos en los conceptos de Fe, Revelación, Palabra de Dios, Cristo, Iglesia, Jerarquía, Pecado, Conversión, Redención, Salvación o Liberación, etc. Buena parte de la reflexión teológica ha debido orientarse a su aclaración.

En esta situación, los fieles, en su vida de fe, tienen el derecho de recibir orientaciones de sus Pastores, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la Verdad. Y porque "el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia"

(D.V. 10), los Obispos, como únicos maestros auténticos de la fe en América Latina, tienen el deber pastoral de confirmar a sus hermanos en la fe católica.

La fe, en verdad, aún como adhesión a una doctrina, no es una serie de afirmaciones especulativas, abstractas y ahistóricas, sino que descubre y señala la realidad, es decir, el plan de Dios o la realización de su Reino. Cuando se exige la ortodoxia se pide ser fiel al ser íntimo de la realidad. Esto también significa partir de la realidad concreta e histórica, puesto que la historia debe ser la realización del designio divino. El hombre no es el único constructor de la historia. El hombre la construye con Dios y según sus designios, conocidos por la Revelación divina en la Iglesia.

De acuerdo con lo que es la realidad, conocida por la fe, se ha de obrar. Así, para ser realista, la ortopraxis ha de seguir a la ortodoxia. Una ortopraxis cristiana no acompañada por la ortodoxia cristiana sería imposible. Y una fe sin obras sería muerta. "Todo el que venga a mí y oiga mis palabras y las ponga en práctica..." (Lc 6,4; cf. Mt 7,24), es la exigencia de Jesucristo. "Poner en práctica" o "praxis", según Jesús, significa producir frutos (Cf. Lc 6,43; Mt 12,33-35), "buenas obras", todo lo que Jesucristo pedía o manda y, en primer lugar, amar a Dios.

La conducta cristiana empieza en la conversión; la conversión tiene como raíz la fe que es un acto libre. Eso significa que el comienzo de la libertad y de la praxis cristiana contiene el acto de fe. Esta libertad y praxis es perfecta cuando es caridad, es decir, que la fe es plena cuando está informada, regida y conducida por el amor. "La fe que actúa por la caridad" (Ga 5,5): ésta y sólo ésta es la ortodoxia o la fe cristiana. Una fe puramente especulativa o una ortodoxia pura y simplemente, sin el constante esfuerzo de ponerla en práctica o praxis u ortopraxis, no existe. "Yo te probaré por las obras mi fe" (St 2,18).

Estos elementos nos ayudan a entender el sentido cristiano de la palabra "praxis", ya usada por la Teología católica desde el siglo XIII, actualmente muchas veces repetida, frecuentemente con un sentido demasiado vago o hasta ambiguo, como cuando se habla de "praxis histórica", "praxis liberadora", "praxis social", "praxis política", "praxis revolucionaria" o "praxis transformadora de la realidad". Es preciso distinguir cuidadosamente entre la verdadera praxis eclesial, que implica el testimonio de la vida cristiana y otras "praxis" de tipo político o condicionadas por las ideologías. Simplemente porque se afirma que hay "una sola historia" y ésta es una "historia de salvación", se supone que cada acto histórico sea praxis y, como tal, también por este solo hecho, sea un "acto salvífico" y constructor del Reino de Dios. Pero se olvida que al lado del "Mysterium salutis" actúa conjuntamente el "mysterium iniquitatis" en la historia, haciéndola ambigua y que la historia del hombre pecador no coincide con la historia del plan divino.

Intrínsecamente la perfección de la fe-ortodoxia está ligada a la perfección de la caridad-ortopraxis. Cuando el amor declina o desaparece, la fe se ve amenazada o entenebrecida.

La praxis entendida como acción liberadora, revolucionaria, transformadora de la realidad social, siempre y cuando respeta las exigencias del Evangelio, podría ser cristiana, pero en sí no abarca toda la vida o praxis de nuestra fe; cuando es cristiana, puede ser un indispensable criterio de credibilidad, pero jamás debe ser erigida en criterio o hasta en juez de la verdad; en estas mismas condiciones puede ser un lugar hermenéutico como perspectiva de interpretación, pero nunca un lugar teológico en el sentido de fuente de alguna revelación constitutiva para el contenido de la fe cristiana.

El sujeto de una praxis liberadora podrá ser también sujeto de la creación

teológica siempre y cuando su praxis sea cristiana y se mantenga abierta a las otras dimensiones del amor cristiano.

Afirmar que no es verdad lo que no tiene éxito en el orden de la ciencia, o de la acción externa, sería renunciar al mismo problema de la verdad. Hay diversas concepciones de lo que es la eficacia. La eficacia evangélica tiene su especificidad.

Identificar la verdad con la praxis, excluyendo todos los problemas de las verdades no verificables por un método positivo o inductivo, sería una forma de positivismo. Por eso la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes, de 1976, afirma con mucha razón en el N° 39 que la Teología de la Palabra "no puede ser sustituida por una "Teología de la praxis, la cual prescinde de todo empeño metafísico y disuelve la Teología en las 'ciencias del hombre' reduciéndola, por consecuencia, a un puro fenomenologismo y pragmatismo".

Un método exclusivamente inductivo, a partir de la situación, de hecho desconocería el objeto de la fe ("fides quae") y llevaría a un situacionismo subjetivista incontrolable, contrario a la misma Constitución *Gaudium et Spes*, que en el N° 10 enseña: "Afirma la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes". Negar que en lo cambiante y contingente de la historicidad existe también un elemento permanente, necesario y universalmente válido, sería caer en un solipsismo o subjetivismo absoluto y sería la negación radical de la fe, pues en la Escritura y en los Concilios todo es "historia" y por eso históricamente condicionado. Mientras el hombre siga siendo hombre, no todo cambia radicalmente y bajo todos los aspectos; en él algo permanece a través de todo el cambio y es justamente por ese "algo permanente" por lo que el hombre sigue siendo hombre y lo que es, sea en Europa sea en América Latina; sea en esta cultura, sea en otra. Por eso mismo, a la distancia de miles de años, en circunstancia totalmente diferentes, *pero siempre humanas*, el creyente busca doctrina, orientación y consuelo en las mismas palabras a propósito de problemas distintos *pero siempre humanos*. El subsuelo de la problemática humana permanece constante precisamente en virtud de aquel "algo permanente" por el cual el hombre sigue siendo hombre. Por eso podemos afirmar que hay "principios" y que un método deductivo también es legítimo. Fue el método del Concilio Vaticano II en sus Constituciones Dogmáticas. El uso de un método deductivo no excluye el valor e incluso la necesidad de un método inductivo, sobre todo en el campo pastoral. Más bien ambos resultan complementarios.

Únicamente de la Revelación positiva pública se puede afirmar que es constitutiva y originante para la fe cristiana y su contenido doctrinal. Por eso esta Revelación tal como nos es dada en y por la Iglesia, es el punto de partida de nuestra fe y de nuestra reflexión teológica sobre ella, también en América Latina. Afirmar que la actual historia de nuestros pueblos latinoamericanos o los signos de los tiempos son un verdadero "lugar" de auténtica revelación constitutiva y originante de la fe cristiana, sería la negación de Jesucristo como mediador y plenitud de la Revelación y su punto culminante y final. Otra cosa es que en la historia se manifieste la voluntad de Dios y que haya una cierta revelación, lo cual fundamenta legítimamente el discernimiento de la fe de los Signos de los Tiempos.

5 - Dios Providente y Liberador

Uno de los temas susceptibles de debate es el de la Providencia de Dios. No es arbitrario que se sospeche del recurso al lenguaje de la providencia. El uso ideológico de tono conservador que se ha hecho a veces del mismo, lo puede hacer aparecer disociado y en tensión con relación al aspecto de Dios liberador. Por eso mismo, en vistas a la tarea evangelizadora, urge rescatar toda la autenticidad cristiana de la profesión de fe en la Providencia divina.

La Providencia es una expresión de la paternidad de Dios (cfr. Mt 6,26-32). La Providencia que Dios tiene con respecto al curso de la vida del hombre y de la historia de la humanidad, se concreta con su designio salvador y por consiguiente, con su constante intervención salvífica en el acontecer histórico. Conducir la historia hacia su definitiva transformación en Reino de Dios, reconducirla en Cristo por el Espíritu, a través de la victoria sobre toda su suerte de mal, a su destino primigenio: he ahí la meta de la providencia y activa presencia del Señor en el mundo por El creado.

Dios no interviene exclusivamente en la naturaleza, sino también en el acontecer humano. Interviene en la libertad humana que hace la historia, potenciándola en orden a la construcción del Reino. La Providencia de Dios pasa también por la libertad del hombre. Nos recuerda que Dios nos es íntimo y cercano y el índice máximo de esta cercanía es el Resucitado, Señor de la historia, "Emmanuel", activamente presente por su Espíritu en la humanidad.

La profesión cristiana de fe en Dios providente no equivale a una afirmación de orden puramente filosófico, sino específicamente revelado y teológico. No se refiere únicamente al Dios creador, sino, específicamente, al Dios salvador y liberador.

Tal como lo profesamos en el cuadro del Símbolo de nuestra fe, se trata de la *Providencia salvífica del Creador*.

Se trata de un concepto más bien totalizador, que no parcial, del contenido de nuestra fe.

No se puede, pues, interpretar la idea de Dios providente separándola del Dios liberador y menos en oposición con ella.

Si disociamos los conceptos, se corrompen ambos. El Dios providente, que queda entonces reducido a mero conservador de un orden creado, con el riesgo aún de concebirlo como guardián del estado de alienación y de mal, introducido por la libertad del hombre en dicha creación, particularmente en la sociedad. Pero también se corrompe el concepto de Dios salvador, liberador y renovador, si es concebido como quien suprime al Dios providente. Si no se afirma la providencia creadora, se corrompe de forma maniquea, con la tendencia a pensar todo lo existente como puro sistema perverso que ha de ser totalmente destruido. Las cosmovisiones pura y exclusivamente liberacionistas, como el budismo p. ej., tienden a ver todo lo existente como mal.

Dios interviene en la historia humana con una intención salvífica.

Este es el núcleo característico de la afirmación cristiana de la Providencia. Eso quiere decir que el Padre, a quien adoramos, no es un Dios ocioso e inactivo.

Es precisamente lo que niega la visión secularista, centrada en la afirmación de la total immanencia del mundo, considerado entonces como impenetrable a la divina. A esta visión secularista se opone la fe bíblica en la Providencia de Dios y en el advenimiento de su Reino, de un Reino que Dios mismo construye.

Desde esta perspectiva, es lógico dejar caer una crítica fundamental contra una civilización occidental que, pese a su autodenominación de "cristiana", tiende cada vez más a asentarse en una absoluta autonomía con respecto a Dios (cfr. G. S. 20 a, 36 c).

Es fácil comprobar una consecuencia que se sigue de la oposición entre secularismo y fe bíblica en Dios Providente.

Una concepción que asume la "ilustración", que parte del supuesto radical de la inmanencia del hombre, no sabe como habérselas con las formas humanamente insuperables del mal, la muerte y sobre todo el pecado. Por eso tienen que desconocerlos de alguna forma.

La fe en un Dios Providente, por el contrario, es la que nos permite pensar que la historia podrá ser absuelta también de estas negatividades.

El mal y el dolor han sido introducidos por la libertad creada.

Ellos no pertenecen al designio primigenio y definitivo de Dios (Sab 2,23-24). Sin embargo, introducidos por la libertad finita del hombre, el mal y el sufrimiento no caen fuera de la Providencia del Señor, que tiene sabiduría, amor, y poder para reinvertir su significado negativo en bien de aquellos que lo aman (cfr. Rm 8,28).

El mal mismo, que parece vencer a la humanidad, no es un absoluto que se exime de la sabiduría de Dios.

Por eso, el creyente mientras lucha activamente para reducir un mal con el que no puede totalmente, confía y espera en la intervención escatológica del Padre que se ha anticipado en Cristo resucitado y también se anticipa en aquellas formas con que los hombres, ayudados por la gracia del Señor, comenzamos a rescatar al mundo de su postración, desgarramiento y alienación.

El mal y el pecado sólo se hacen comprensibles desde la cruz de Cristo y desde su resurrección, que disuelve el absurdo que aquella negatividad, como se indica en el tema "Hacia una opción cristológica plena" (Nº 6).

El designio providente de Dios consiste en renovar en Cristo todas las cosas: en crear nuevos cielos y nueva tierra: una nueva humanidad. Este es el centro del mensaje evangelizador ("Evangelii Nuntiandi", Nº 18).

Sin embargo, la idea cristiana de la Providencia ha sido corrompida y se sigue corrompiendo de hecho:

— se torna sinónimo de una voluntad divina, absoluta y soberana, que consagra las situaciones humanas tornándolas fatales, estables e incambiables;

— cuando es interpretado o dividida como intervención mecánica de un Dios que eximiera al hombre de su propia responsabilidad, de su acción e iniciativa;

— cuando el nombre de Dios es invocado y usado ideológicamente por regímenes políticos, por las élites y clases dominantes, para conferirse legitimidad y para justificar un orden socio-político, que aunque injusto, es concebido como reflejo de un orden providencial;

— cuando ese mismo nombre de Dios es empleado para abusar de la propia autoridad y jerarquía y para mantener un estado de cosas, en que los pobres acepten su condición como si fuera voluntad divina.

La Iglesia, que se empeña en un nuevo impulso evangelizador, no puede pasar esto por alto. Dicho trastocamiento en la idea cristiana de Dios Providente nos pone en la alternativa de si hemos de proseguir usando el lenguaje de la Providencia, fuertemente ideologizado, o si no es mejor renunciar a él, para evitar los equívocos y las falsas connotaciones. *El anuncio de la Providencia*, además de pertenecer a las típicas formas de expresión de nuestro pueblo cristiano, pertenece a la esencia del mensaje evangélico. Parece pues, obligado seguirlo transmitiendo.

Pero también es un hecho la interpretación desdibujada e inauténtica de dicho mensaje.

Todo lo cual pone a la Iglesia evangelizadora ante la tarea de revisar la forma como transmite este mensaje y de reformularlo de modo coherente con las circunstancias presentes:

— la fe en la Providencia no puede ser presentada como si esta fuera paralizadora de la voluntad del hombre. Es, por el contrario, su activadora. La Providencia de Dios pasa por la libertad del hombre, a la que potencia para la acción constructiva de una historia humana justa y fraterna; a la vez que recuerda que la realización plena de esa historia no será sólo resultado de la acción humana, sino también de la secreta penetración en ella de la fuerza del Señor;

— se está ante la tarea de anunciar el mensaje de Dios Providente y de denunciar su uso ideológico integrista; de explicitar no solo que hay un Dios Providente, sino cómo es la Providencia de este nuestro Dios, que interviene como defensor de su propia gloria y única divinidad; que no puede ser menoscabada por falsas consagraciones de un poder humano; que interviene también, saliendo por los fueros de su justicia en el mundo, como defensor del pobre y del oprimido, contra la perversión de quienes manipulan Su nombre para justificar su propia identificación.

Toda idea excelente, aún la que expresa la fe en la Providencia, es susceptible de corrupción. Se trata, pues, de purificar constantemente su sentido siempre amenazado.

6 - Hacia una Opción Cristológica Plena

La cuestión cristológica ocupa hoy un lugar de suma importancia en la reflexión y en el debate teológico en la Iglesia Universal y en América Latina.

La teología actual está movida por una búsqueda muy sincera y promisoria de la verdadera imagen histórica de Jesús. Después de muchos años en que, sobre todo en el ámbito protestante, reinó una gran desconfianza con respecto al valor histórico de los evangelios y hasta se declaró la misma historia de Jesús como irrelevante para la fe cristiana, Jesús en su vida, obras y palabras concretas, ha vuelto a ocupar el sitio que le corresponde.

Esta búsqueda y encuentro de la imagen histórica de Jesús ha sido motivado por el deseo de fundamentar en ellos las grandes afirmaciones de la fe cristológica. Es imprescindible para la fe reconocer la vinculación precisa y profundísima de lo que ella afirma con lo que Jesús mismo fué, lo que El hizo y lo que El dijo.

Un auténtico reencuentro de la historia de Jesús permite captar la necesaria base de todas las elaboraciones cristológicas de la fe cristiana. El fundamento verdadero e imprescindible de todas las afirmaciones de fe sobre Jesús, es la historia concreta de éste. El impacto histórico de la persona de Jesús, de sus obras y palabras, en el grupo de sus discípulos, dio pie, a la luz y con el decisivo impulso de la experiencia de pascua, para todo el maravilloso desarrollo de la Cristología de las primeras comunidades cristianas. La palabra de la fe de la Iglesia sobre Jesús no es ajena a la historia.

Los diferentes escritos del Nuevo Testamento contienen los varios eslabones por medio de los cuales, bajo la guía del Espíritu Santo, los cristianos desde el testimonio de los testigos oculares de Jesús y de la obra divina de la resurrección del Crucificado, hicieron plena justicia al hecho histórico de la persona de Jesús, de su obra y palabra, cuando por diferentes caminos y en diferentes formas afirmaron su fe en Jesús como Mesías, Siervo de Dios, Hijo de Dios, Señor y Dios mismo.

Una opción cristológica que quiere ser plena, debe tener en cuenta necesariamente el horizonte global de la comprensión de Jesucristo, tal como se da en la totalidad del Nuevo Testamento, palabra de Dios normativa para la fe de la Iglesia de todos los siglos, porque sólo así se puede hacer justicia desde la fe al verdadero sentido del hecho histórico de Jesús.

Por ello, así como no tuvo sentido el programa hermenéutico de Bultmann, que para afirmar la fe cristiana desacreditó y desvirtuó la historia de Jesús, tampoco puede tener sentido el programa hermenéutico de algunos hoy, que para afirmar el verdadero Jesús histórico, se sienten impedidos a no considerar, *colocar entre paréntesis* o quizás hasta negar el Cristo de la fe, es decir, el verdadero sentido de Jesús, tal como lo ha afirmado la Iglesia desde los estratos más primitivos del Nuevo Testamento hasta los grandes Concilios de la edad antigua y la moderna.

Al buscar una comprensión de Jesús adecuada pastoralmente a nuestras situaciones históricas actuales, lo cual es ciertamente una tarea teológica legítima y necesaria, hay que atender a dos condiciones:

a) Determinar con honradez crítica el verdadero horizonte histórico de Jesús, sin colorearlo hasta limitarlo por el propio horizonte nuestro. En esto se requiere gran tino y cautela porque en todo proceso hermenéutico se dá la mezcla de horizontes: el de la historia cuya comprensión es buscada y el del historiador que busca comprender la historia y comprenderse así mismo y su historia.

b) Considerar la significación totalizante de Jesucristo tal como resulta de la plenitud del Nuevo Testamento y de la Iglesia, de tal manera que, si se cree conveniente privilegiar algún aspecto de ella, nunca se haga de tal forma que la imagen del Cristo de la fe sufra desmedro o recorte.

El marco de una plena interpretación de Jesús que se ha presentado en los numerales anteriores, permite hacer claridad sobre algunos puntos, que dentro de las actuales circunstancias de la teología latinoamericana, se presentan a ambigüedades, a polarizaciones excluyentes y hasta a errores teológicos.

A continuación se anotarán algunos elementos de discernimiento en cuanto al proyecto histórico de Jesús en su anuncio del Reino de Dios y en cuanto a los motivos históricos que condujeron a la muerte de Jesús, y al sentido de ésta.

La característica central de las actividades de Jesús fue su anuncio de la venida inminente del Reino de Dios. Después de haber triunfado típicamente sobre la tentación del diablo, bajo cuyo influjo se encuentra este mundo, Jesús comienza a anunciar este Evangelio de Dios (cf. Mc 1,13-15). El Reino de Dios es la acción final y decisiva por la cual Dios se hace definitivamente Rey de su creación y la reconstituye en su sentido original con una plenitud insospechada. Este anuncio del Reino de Dios lo hace Jesús "con poder" (cf. Mc 1,22.27), cuando revela por medio de sus obras maravillosas y actitudes novedosas e impactantes, la verdad incoada de este Reino en el signo de su persona y de sus acciones.

La curación de los enfermos, que en la actividad histórica de Jesús parece tener un lugar predominante con todo su valor de significación; la expulsión de los demonios, que manifiesta el mal insondable que aqueja a la creación; el perdón de los pecadores, que descubre la miseria fundamental del hombre; la acogida de los excluidos y marginados por cualquier motivo; la poderosa crítica de la tergiversación de la voluntad original de Dios Creador en muchos aspectos como, por ejemplo, la interpretación del descanso sabático y el rechazo de la disolución del amor matrimonial; la denuncia implacable de la pérdida de sentido del culto mismo cuando se convierte en subterfugio que oculta y justifica una vida de injusticia; la acentuación profética del peligro de la riqueza,

que coloca a los ricos ante el inminente juicio de Dios y exalta a los pobres como herederos del Reino; la exigencia radical de un amor entre los hombres que supera todas las divisiones, que reconcilie todas las oposiciones y que revele la hondadosa y totalmente gratuita actitud del Padre Creador y Consumador, que a todos ama por igual y busca mediante el anuncio de su Reino y la perentoria exigencia que éste implica, derramar sobre todos su bendición definitiva; y otros muchos puntos que se encuentran en los Evangelios, son la manifestación concreta de lo que Jesús entendía por Reinado de Dios y por realización significativa ya en el presente de la historia de la maravillosa imagen del futuro.

Cuando, por tanto, mediante el cambio personal profundo del corazón de cada hombre, que Jesús exige como condición ineludible del Reinado de Dios y que es al mismo tiempo la primera y más original revelación de este Reinado como gracia eficaz de conversión, esta realidad histórica va adquiriendo las características del futuro maravilloso de Dios, se puede decir que el Reinado de Dios ya está presente.

Nunca, sin embargo, pudo pensar Jesús que cualquiera realización histórica presente pudiera simplemente engullir o sofocar el futuro. Ni tampoco redujo Jesús el Reinado definitivo de Dios ni su manifestación presente a un nuevo orden social o político. El anuncio del Reinado de Dios y su exigencia para el presente no fueron polarizados políticamente por Jesús. Aún más: el conflicto que se regeneró a partir de la actividad de Jesús fué primordialmente religioso y tocó las élites religiosas de su pueblo; el conflicto político fue derivado del primero y objeto consciente de una taimada patraña de las autoridades religiosas judías ante la autoridad política romana (cf. Jn 18, 33 ss).

Lo anterior hace ver entonces que no sólo es falso presentar a Jesús como un celote revolucionario, lo cual hoy ya nadie que conozca al menos superficialmente la exégesis reciente puede hacer, sino que tampoco es adecuado interpretar el anuncio y la exigencia del Reinado de Dios hecho por Jesús, como compromiso político directo contra la dominación romana.

La muerte de Jesús y los motivos que condujeron a ella, tienen que ser considerados históricamente también, entonces, a la luz de la plena verdad de la existencia histórica de Jesús. El gran conflicto religioso de Jesús con las élites religiosas de Israel fue explotado políticamente, porque su mensaje y actividad habían causado revuelo popular en un ambiente social y políticamente caldeado y se presentaban a ello por la crítica poderosa de Jesús a toda esta realidad de pecado, dolor, injusticia y muerte, que implacablemente ejerció en nombre de Dios. La autoridad romana decidió la muerte de Jesús porque paralizó políticamente a partir de las instigaciones engañosas de las élites judías como lo muestran los Evangelios, el problema de Jesús, el cual para los judíos poseía ciertamente una envergadura mucho más amplia y decisiva.

Las más importantes interpretaciones de la muerte de Jesús que produjo la fe cristiana, siguiendo el verdadero desarrollo de la historia de Jesús y acogiendo los elementos iluminantes de los hechos ocurridos, salidos de Jesús mismo, acreditan y profundizan lo afirmado antes. Jesús muere ciertamente porque con su palabra y acción se constituyó como la instancia definitiva con la cual Dios mismo desautorizaba toda la estructura del mal, injusticia y pecado de esta creación; y por ello el mal, la injusticia y el pecado pretendieron cobrar en él su decisiva víctima; al resucitar Dios a Jesús, se instituye para siempre el triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia de los hombres. Jesús muere ciertamente también porque la entrega final de su vida como sacrificio a Dios en amor y obediencia libres, signo decisivo de lo que fué toda su existencia his-

tórica, fue hecha por Dios mismo imprescindible condición y causa de la vida nueva de la resurrección y de la salvación de todos los hombres. Así se revela finalmente en la forma más profunda dentro del Nuevo Testamento el carácter salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Dios realiza salvación en Jesucristo para todos los hombres. Jesucristo es el salvador, porque es un modelo que debe ser imitado y sobre todo porque es la fuente misma del Espíritu, fuerza eficaz de salvación.

Por esto, la resurrección del Crucificado ha sido considerada desde la más primitiva experiencia de la fe cristiana, como el hecho primordial de la revelación de Dios en Jesucristo. En ella Dios hizo justicia finalmente contra toda la injusticia de los hombres y acreditó definitivamente la vida por encima de la muerte. Por ella adquiere el Reino de Dios escatológico los rasgos del rostro de Jesucristo.

La existencia cristiana y la tarea histórica del cristiano quedan entonces marcadas por la realidad del Crucificado Resucitado. El Resucitado, que se identifica por las señales de su cruz, representa la meta trascendente de toda la historia y con ello la determinación de todo cometido cristiano hacia la justicia y la Vida. El Crucificado, que en cuanto Resucitado permanece junto con los suyos a lo largo de todas las luchas históricas hasta el fin del mundo, presenta a Aquel con el cual los cristianos se identifican en el sufrimiento y la muerte, sabiendo que la tarea de la fe es configurar toda la realidad personal y social según la imagen perfecta de la esperanza del Reinado de Dios, lo cual implica asumir la existencia y la historia como el camino del seguimiento de su cruz. (Cf. Mc 8,21 ss). La cruz no impone una resignación cansada sino que funda la esperanza por encima de todo fracaso.

La contradicción que hace Jesús en nombre de Dios a la totalidad de las estructuras injustas de esta realidad; el pecado, la ley, la opresión... y el temor de la muerte, la miseria, la exclusión, la enfermedad, el odio, la muerte de los hombres, debe ser leída ya entonces a la luz de la contradicción que Dios ha hecho a todo ello en la Resurrección del Crucificado. Dios ha constituido Señor y Mesías, principio de nueva creación y vida eterna a su Hijo Jesucristo. Con esto, entonces, la tarea cristiana como exigencia de la conversión que entraña el Evangelio, se coloca ante un horizonte trascendental insoslayable e irreducible a las meras posibilidades humanas. Aquí está la verdadera y total Liberación del hombre que Dios en Jesucristo ha realizado y habrá de consumir.

En cada nuevo horizonte de la historia; ante la necesidad de que se traduzca desde las situaciones concretas que mediatizan las nuevas exigencias de Dios, los cristianos tienen la obligación de proyectar y ejecutar el amor en una forma tal que configure su existencia personal y social según el Reinado inminente de Dios. En América Latina la hora presente hace sobre manera urgente la realización de este cometido. La exigencia del Evangelio hoy en América Latina, un continente de tradición cristiana, resuena como tarea ineludible la realización social del amor en sus diferentes dimensiones. Este es el paso indispensable en nuestro continente en el camino de la Liberación total que entraña Jesucristo.

La Iglesia es el ámbito en el cual, por la luz y la fuerza del Espíritu, se profesa la fe plena en Jesucristo, glorificando y alabando la gracia de Dios en El y se pone por obra el amor que, como realidad totalizante del compromiso cristiano, se constituye en el presente de la historia como la fuerza animadora y transformante propia del Reino futuro.

La tradición católica, elegida ya por los mismos Evangelios, ha colocado a María, la Madre de Jesús, entrañablemente unida a éste. El designio

inefable que Dios quiso que la humilde doncella de Nazareth brindara carne al Hijo de Dios y se vinculara estrechamente a la realización de todo el misterio del Señor, desde su origen humano, a lo largo de toda su existencia terrena, su hora suprema en la cruz, hasta que se verifique la consumación perfecta de todos los elegidos. Por ello, la confesión plena de la fe cristológica la reconoce con el supremo título de la "Madre de Dios" y la práctica del amor cristiano encuentra en ella el testimonio más original y el aliciente más eficaz.

Para América Latina, en cuya conciencia cristiana la Madre del Señor juega un papel capital, la hora de María en el momento de la reanimación de la fe y del compromiso cristiano, está siempre presente.

7 - Aspectos Eclesiológicos

La reflexión eclesiológica, no siempre convergente, es muy viva hoy en América Latina. El Equipo de Reflexión del CELAM ha dedicado varias sesiones al tema, especialmente la semana que tuvo como fruto "La Iglesia en América Latina" - (Colección CELAM N° 34).

Nos limitamos aquí a algunas sencillas anotaciones sobre su unidad, institución y ministerios, enseñanza, sacramentos y santos en la actualidad de América Latina.

7.1 *Unidad*

Profundizar en la unidad, en la comunión de la Iglesia a la vez soporte, raíz y logro de la Evangelización, es un gran objetivo de Puebla. Esta unidad podría verse turbada desde aspectos diversos, especialmente aquellos que le quitan importancia, la interpretan diversamente, o la atacan, sea por un desconocimiento práctico de la jerarquía o bien, desde criterios socio-económicos. En todo caso, hay que partir de la convicción de que la unidad de la Iglesia fundamentalmente se lleva a cabo como la congregación de los hombres tomados de todas las razas y pueblos en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf L.G. 4).

A esta unidad se incorpora el hombre uniéndose a Cristo, al profesar una misma fe recibida en el Bautismo e intensificada en los demás sacramentos.

Para ella, por voluntad del Señor, el Espíritu da a la Iglesia el ministerio de comunión que entrega plenamente a los Obispos quienes lo participan gradualmente a su Presbiterio y demás ministros ordenados o instituidos, congregando al pueblo desde la Palabra de Dios y la Eucaristía.

La Eucaristía, raíz y quicio de la comunidad (P.O.6) propicia una forma de unidad en la Iglesia que lleva a superar eficazmente el reduccionismo en que se cae al concebir el pueblo de Dios o a grupos dentro de él, como clase socio-económica en lucha antagónica con otra clase socio-económica. La Eucaristía es la actualización de la pascua hoy y así es eficazmente la liberación integral que Cristo aporta. No es sólo un símbolo de unidad, sino una eficiencia real de comunión. La unidad es significada y realizada por la Eucaristía como un hecho que existe y como un proyecto que se construye. Es la unidad en perspectiva escatológica, ya existente y por llegar a su plenitud, en la conocida tensión entre el "ya" y el "todavía no".

La Eucaristía, como plenitud de la Iglesia, exige a quienes de ella participan una plena conversión; esto es, identificarse con Cristo que muere y resucita; que El sea el criterio central para resolver las necesidades del hombre en toda su variedad, sus exigencias de verdad y de amor y sus relaciones con los

demás hombres. Así, en una honda perspectiva Eucarística, por la fuerza de la comunión, el cristiano se opondrá radicalmente al escándalo de la injusticia que significa por un lado la miseria y por otro, la opulencia. La unidad de la Iglesia en la Eucaristía descarta polarizaciones y antagonismos exigiendo desde la plena conversión la realidad de la reconciliación. Es cierto que la unidad completa de una sociedad dividida por las relaciones entre necesidades y satisfactores, esto es, entre quienes tienen y quienes no tienen, es humanamente imposible; pero aquí radica la fuerza liberadora de Cristo que hace de lo imposible humano una realidad de presencia de su Iglesia. En la Eucaristía, se realiza la unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre sí en nuestro mundo concreto. Exige la plena donación y la reconciliación mutua. Pide radicalmente, hasta la muerte, la lucha contra toda injusticia, contra toda opresión; se abre en realidad a la vez que en esperanza, a la resurrección en una nueva sociedad más solidaria y fraterna en la que cotidianamente nazca el nuevo hombre en Cristo. La Eucaristía es también una llamada a la reconciliación y una celebración que anticipa el encuentro con Dios y los hermanos en la casa del Padre.

7.2. *Institución y Ministerios*

A veces se nota en el ámbito latinoamericano cierta tensión entre institución e Iglesia carismática, religiosos, en algunos sectores ciertos grupos eclesiales; entre jerarquía y laicos. Es conveniente recordar en este particular que la organización visible e institucional de la Iglesia es al Espíritu Santo, análogamente, como la naturaleza humana de Cristo al Verbo de Dios (cf. L.G. 8). La Iglesia Institución es peregrina y por tanto posible de limitaciones históricas y de pecado. Aún así es institución de Salvación. Esta se comprende desde la óptica de la Encarnación.

Es construída constantemente por la acción del Espíritu con sus carismas y ministerios. El, al proceder del Padre y del Hijo, hace transparente a Cristo en la Institución. Hace que el hombre y toda la creación busque en Cristo su total liberación y realización (cf. Rm 6; 1 Co 3, 21-23; 15-28; Ef 1, 15-17; L. G. 4, cp. 7)... Carisma e institución a pesar de las tensiones que entrambas históricamente han surgido, nunca se deben oponer contradictoriamente pues vienen del mismo Espíritu. Se integran en la expresión eclesial universal, diocesana, parroquial, de base. Estas oposiciones llevarían a un lamentable desgarramiento de la Comunidad Eclesial.

Las comunidades eclesiales de base⁴ entran en la institucionalidad de la Iglesia por el ministerio instituído que en ellas se ejerce por misión del Obispo y que realiza en su seno el ministerio de comunión. La Iglesia como red de comunidades no se opone, ni debe oponerse, a la Iglesia institución.

Los ministerios en la Iglesia se entienden desde la capitalidad de Cristo Cabeza, como factores originales de la unidad Trinitaria desde la Eucaristía y desde la concepción de una Iglesia servidora. Así se entienden los Obispos, como ministros de la unidad y por participación, sus Presbiterios. En esta perspectiva eclesial han de entenderse los demás ministerios, tanto ordenados como instituídos.

La Iglesia no es mera unidad sociológica. Es indispensable en Ella el ministerio episcopal como expresión de la capitalidad de Cristo. Los Presbiteros

⁴Acaba de ser publicado el texto del Encuentro del Equipo y los Departamentos del CELAM de septiembre de 1977, por lo cual no ampliamos ahora algunas consideraciones.

participan de este ministerio y así no se equiparan al ministerio laical. Esta diversidad en la Iglesia manifiesta su unidad (cf. L. G. cp. 3).

En América Latina se intensifica hoy el cambio de una sociedad rural hacia una urbana y técnica. Se debe continuar la búsqueda de formas adecuadas ministeriales para llevar a cabo más eficazmente en la Iglesia la misión y la comunión.

No ha de haber contraposiciones sino complementariedad: ambos se exigen recíprocamente y la floración de ministerios no ordenados deben mostrar su fecundidad en las vocaciones para el sacerdocio.

7.3. Enseñanza

Ultimamente se enseñan ciertas posiciones menos claras con relación al ministerio profético en la Iglesia y en especial respecto al magisterio auténtico. Ayudará a reflexionar en esto la verdad de que Cristo Palabra habita en el Pueblo de Dios. El Espíritu Santo lo hace conocer y profesar. De aquí surge la fe viva que impele al cristiano a proclamar con un compromiso auténtico las maravillas del Señor en lo cotidiano de la vida (L. G. n. 11), y en el empeño por una sociedad verdaderamente justa y fraternal.

El sentido profético del Pueblo de Dios consiste así en proclamar esta Fe dentro de la realidad de la historia como anuncio del Reino. Implica también la denuncia de todo pecado y la convocación a un compromiso liberador cristiano.

El Espíritu Santo da a los sucesores de los Apóstoles un ministerio especial para captar a Cristo, Palabra de Dios, que norma la Fe del pueblo, desde la Sagrada Escritura unida a la Tradición y proponer la Fe que se ha de creer y profesar como Fe de toda la Iglesia, custodiarla, defenderla y explicarla.

Este ministerio se engloba dentro del carisma profético de todo el Pueblo de Dios recibido del Espíritu. Es un servicio de autenticación desde la misión profética de toda la Iglesia...

Es, en buena parte, un ministerio de discernimiento que evita el peligro de proponer como palabra de Dios lo que no lo es. La ratificación de esta verdad evita la constitución de los llamados magisterios paralelos que atentan contra la unidad de la Iglesia. Lo que no significa que el Magisterio auténtico excluya el sano pluralismo o no favorezca la investigación teológica, que hay que promover.

7.4. Sacramentos

En algunas presentaciones que hoy se hacen de la Iglesia, se omite o se da poco énfasis a su aspecto sacramental, incluso en nombre de la acción por la justicia a que la Iglesia deba comprometerse, o por exaltar el aspecto de significación, descuidan su eficacia. No debemos pasar por alto que los sacramentos en la Iglesia son la realización del misterio de Dios entre nosotros; la participación diversa de la Pascua de Cristo y del Gran Sacramento, la Iglesia, y que edifican la misma unidad de esa Iglesia.

En ellos, la Palabra de Dios alcanza su densidad y eficacia y realiza la unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre sí. Los llama al compromiso de ser señores de la historia.

La Iglesia "sacramental", los sacramentos, no quedan desplazados por el compromiso de la Iglesia en favor de la justicia, sino que le dan pleno y auténtico dinamismo.

La unidad eclesial es condición, en la contribución peculiar de la Iglesia

para la justicia, de su eficacia. Para ello, el dinamismo de los Sacramentos es necesaria fuente, sobre todo, como se anotó, el de la Eucaristía.

7.5 Los Santos

Es muy importante el catolicismo popular como horizonte cultural constituyente de América Latina, tema al que aludiremos al final de nuestro aporte.

El papel que en él juega la veneración de los Santos, tanto de los antiguos como de los actuales, es de vital relevancia. Hay que presentar con todo su atractivo en América Latina, vidas ejemplares que encaucen al Pueblo de Dios, en la presente etapa de su historia; que, por su compromiso integral, arraigado en la fe y los valores del Reino, sean claro e iluminador testimonio. Para ello, habrá que recurrir al juicio de la Iglesia.

Hay quienes en América Latina han dado tal testimonio e incluso han ofrendado su vida en el servicio del Evangelio y de los hermanos, sobre todo de los más pobres, en medio de situaciones conflictivas. Se impone un maduro discernimiento. Es preciso tener presente que el mártir de la Iglesia no es el que sufre y muere por una opción mera o prevalentemente política en torno de luchas de poder o ideológicas sino el que, firme y pacientemente, acepta y sufre una tortura mortal a causa de su compromiso de Fe hacia Dios y los hermanos, vivido en las virtudes cristianas.

8 - Pueblo de Dios

En estudios referidos a la Iglesia se encuentra con frecuencia un empleo confuso del término *pueblo*. Se pasa muy fácilmente y sin hacer advertencia, de un significado bíblico y teológico a otro, político. Es comprensible que ello ocurra puesto que la Iglesia tiene en los pueblos políticamente constituídos importantes analogados que deben servir a su comprensión. De todas maneras, es imprescindible tener gran claridad cuando se emplea el vocablo en su acepción teológica, si no queremos deformarla gravemente. En torno a este concepto se nos ocurren sumariamente las siguientes precisiones:

El Pueblo de Dios se constituye por la iniciativa salvífica de Dios, que nos convoca a integrarlo por medio de Jesucristo (L. G. 2,9-10). No tiene su primer origen en la decisión humana. La incorporación a él es un hecho de gracia que entraña nuestra respuesta de fe. Al hombre le corresponde por la fe acoger el llamado. La fe es siempre una respuesta a la iniciativa del amor de Dios. Si bien esta incorporación puede y debe llamarse alianza, es Dios que tiene las primeras partes de ella.

Por esta acción gratuita de Dios, el hombre es injertado a Cristo pascual de quien es hecho y miembro en quien es constituido ciudadano de nuevo Pueblo.

La fe no debe quedarse en la intimidad del individuo sino que ha de ser profesada y sellada en el sacramento del bautismo, que es el ingreso a la comunidad visible de la Iglesia, a la visibilidad del Pueblo de Dios. La dinámica de la fe y de la gracia va hacia la plena comunión en la Iglesia que preside el Sucesor de Pedro. Cuando la fe no alcanza esa perfecta visibilidad hay una disminución en la comunión. Todo retroceso hacia lo implícito, es como tal, una limitación de la fe y de la unidad de la Iglesia que en virtud de su sacramentalidad es Sacramento eficaz y visible.

El Concilio señala que están "*plenamente incorporados* quienes poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios

de salvación establecidos en ella y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial. Inmediatamente, destacando la necesidad absoluta del amor, que debe entenderse en lo que ha dicho antes, añade: "No se salva, sin embargo, quien no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia *en cuerpo*, pero no en corazón" (L. G. 14).

Como se señala al tratar el tema de "Los Criterios de Fe" (cfr. N^o 4), *la praxis del amor* es medida del cristiano y toca hasta la misma fe en su firmeza y en su lucidez y profundidad.

La Iglesia se define en *primer lugar* por su referencia a Dios Absoluto que la convoca en Cristo, y no en orden a un proyecto temporal de vida política. Es verdad que el creyente debe hacerse cargo en sus posibilidades y según su propia vocación, del proyecto histórico del pueblo al que pertenece. Pero no es en razón de ese compromiso como se incorpora a la Iglesia, sino que en virtud de la fe entra en comunión con Cristo y en Él integra la Iglesia.

Cuando en una acepción política de Pueblo de Dios se considera como necesario y suficiente para pertenecer a la Iglesia el incorporarse a la comunidad de un pueblo temporal asumiendo sus proyectos intramundanos y compartiendo sus vicisitudes y sus luchas sociales, se pervierte la revelación y la fe. No es ese el Pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo.

En su sentido diferente se puede decir, sin embargo, que el Pueblo de Dios surge de la humanidad, es decir, de los pueblos de la tierra, porque de ellos toma sus miembros, "no de un solo pueblo sino de todos, ni de una sola clase o condición social, sino de todas" (Dc. de Consulta N^o 519).

No existe sino en los hombres y en los pueblos de este mundo y entra en la historia, pero procede de Dios por Cristo y trasciende los tiempos y los pueblos.

La fe, por la que ingresamos a la Iglesia, supone la confesión de la pobreza radical del hombre, creatura, que es como nada sin el Creador, y del hombre pecador, que es muerte eterna sin el Redentor. Esta pobreza de la fe es absolutamente necesaria para pertenecer a la Iglesia. En este sentido, sólo los pobres integran el Pueblo de Dios. En primer lugar, María Santísima. No se puede olvidar que todas las indigencias del hombre —enfermedad, pobreza, ignorancia, etc.— tienen, en el designio misterioso de Dios, una función pedagógica, diríamos sacramental, para disponer a la acción salvadora del amor de Dios en aquellos que saben asumirlas en la humildad y pobreza radical de la fe, sin la cual todo quedaría sin frutos de redención. En la debilidad y en la pequeñez es donde Dios hace brillar el poder y la grandiosa generosidad de su amor. Recordar esta realidad no tendría que confundirse, en una actitud coherente de fe, con una falsa resignación o invitación a la pasividad, como a veces se censura.

Cabe destacar con su verdadera importancia el protagonismo histórico del pueblo que tampoco hay que mitificar o dejar discernimiento, sobre todo cuando se presentan en nombre del "pueblo" proyectos que no interpretan cabalmente sus aspiraciones. Puede carecer de un proyecto histórico explícitamente formulado, pero puede tenerlo de verdad y muy íntimo, en la globalidad de sus aspiraciones: en la exigencia de igualdad y libertad; de participación y justicia; de felicidad y de paz; en fin, en su aspiración por ser más. Y suele poseer para realizar dicho proyecto la fortaleza que le da su humildad y capacidad de sacrificio, su solidaridad y profunda generosidad.

La Iglesia debe purificar e incentivar esos valores en nuestro continente, enseñando la dignidad del hombre como hijo de Dios; su destino a la comunión

con el Padre y con todos los hermanos, en una ardua peregrinación que pasa por las mediaciones temporales del pueblo de la tierra, de la familia, etc., con sus propios eventos, los cuales se han de iluminar siempre desde el Evangelio y se han de sostener desde el Espíritu de Cristo para que sean, en los bautizados, un ejercicio de su fe, de su sacerdocio común y de su señorío del mundo. En virtud de Cristo pascual y extendiendo su acción redentora, han de pasar por la vida y la historia toda, de la cual son parte ellos mismos, intentando arrancarlos del error y la mentira, del pecado y la esclavitud, para introducirla en la luz y la verdad, en la virtud y la libertad. (L. G. 9-11,34).

Afirmar el protagonismo del pueblo no obsta, para que se señalen también algunas exageraciones. Más de una vez se ha considerado que el pueblo posee con claridad y firmeza un proyecto histórico revolucionario, cuando en realidad lo que sucedía era la transferencia de la ideología de unos grupos a otros miembros del pueblo, quienes no hacían sino reproducir posiciones, que en buena medida permanecían extrañas a sus actitudes profundas.

La Iglesia confiesa que en su marcha a la gloria pasa por contradicciones, porque marcha cotidianamente con la herida y el extravío del pecado. Por eso confiesa que en esa parte de la marcha de los hombres hacia Dios, sobre todo en las vicisitudes de la vida política, en su ambigüedad, también existe el claroscuro del vicio y la virtud. El pecado original marca cada nacimiento y sus consecuencias siguen presentes aún en el bautizado. Cada día el hombre renueva en su frágil libertad el misterio del pecado personal. Por eso, no todo es luz y fuerza de bien en la búsqueda de un cambio que tiene el pueblo, incluso si es cristiano. Y no hay que identificar la historia, en su dimensión política, en la praxis eclesial o con la historia de la salvación.

Pero, como parte de su servicio evangelizador, la Iglesia ha de buscar la *correcta concientización*, tal como la entiende y Medellín la muestra, de sus hijos y de aquellos que no lo son, para que conozcan, desde el Evangelio sus derechos y deberes y así pueden trabajar por una sociedad más fraternal y justa. Y no sólo ha de dar la luz de la palabra y la fe, sino también la fuerza de la gracia, la esperanza y el amor, para que puedan realizar aquello que han conocido. La Iglesia cree no solo en el dinamismo de la palabra, sino también en el de la gracia del Espíritu.

En esta forma, con la verdad del Evangelio, de la fraternidad y de la paz y con la fuerza del Espíritu de amor, la Iglesia debe sostener, sanar, robustecer y elevar el deseo de cambios rápidos, universales y profundos, por los que claman nuestros pueblos.

La comprensión del Pueblo de Dios puede ser enriquecida por la imagen familiar. En ella se presenta Dios como Padre, Cristo como Hijo unigénito del Padre, hermano primogénito entre muchos hermanos que somos nosotros. Si la categoría más rica y profunda para expresar nuestra relación con Dios es la de filiación, la categoría más honda para la relación entre los hombres es la de fraternidad. Nacemos del amor del Padre que nos hace hijos en su Hijo, Cristo Jesús. Y nacemos de María y de la Iglesia. María es nuestra Madre y lo es también la Iglesia. Nuestro pueblo, profundamente mariano, está por eso más fácilmente introducido a este espíritu de filiación y fraternidad. Recordar este nivel familiar urge a que la caridad tenga la intensidad del amor de los hermanos y a que en la Iglesia se cree el clima de confianza y libertad interior de los hijos frente al Padre. El clima familiar del Pueblo se puede favorecer notablemente en las Comunidades Eclesiales de Base, entendidas en su proyección evangelizadora. Pero la categoría de Pueblo ha de expandir las fronteras hasta los confines de la tierra, para no empequeñecer el horizonte de la fraternidad cristiana. Los hermanos somos un Pueblo.

La Iglesia es universal en el sentido de que está destinada a todos los hombres. De suerte que todos los hombres nacemos dentro de este designio y la Providencia está sobre todos y cada uno de nosotros para que esto se verifique.

Para que el misterio pascual de Cristo opere e invite a que por la fe y el bautismo nos incorporemos a su Pueblo, la forma plena de comunión en la Iglesia que tenemos los católicos y que ya señalábamos, no es el único modo de pertenecer a ella. Esta pertenencia puede no ser perfecta y entonces presenta diversos grados (cfr. UR 3). La Iglesia Católica "se reconoce unida por muchas razones con quienes estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro" (L. G. 15).

A estos grados de pertenencia, propios de los bautizados católicos y no católicos, el Vaticano II añade que entre los otros hombres hay quienes sin pertenecer propiamente, están en orden a la Iglesia, como empezando una marcha hacia ella. Muestra una gama de posibilidades, las cuales se dan sólo porque Dios no está lejos de ellos, ni siquiera de aquellos que "sin culpa no han llegado todavía al conocimiento expreso de Dios" (L. G. 16). A todos ellos los auxilia con la gracia de Cristo Redentor, por modos o caminos sólo conocidos por El (G. S. 22; AA7).

Por último, hay quienes, en la medida en que resisten a las nociones de Dios, son frustrados en su ordenación a la Iglesia. Al optar por su pecado contra Dios, se incorporan por así decirlo al obrar del "misterio de iniquidad" que sigue actuando en el mundo (cf. GS. 13b, 37b). Dios, sin embargo, no cesa de llamarlos a la conversión.

Pero esta universalidad del llamado y del auxilio de la gracia no autoriza a decir que la humanidad, en virtud de su propia luz y de su propia fuerza, pertenece ontológicamente al Pueblo de Dios.

Para ingresar a la Iglesia es preciso que cada individuo se abra por la gracia de la fe y el amor a la acción redentora de Dios por su Cristo.

La incorporación a la Iglesia por la fe y el bautismo es una participación en la redención que debe crecer, porque Dios ama siempre más a sus hijos fieles y porque la fidelidad al designio de Dios lleva a los cristianos a completar en sí lo que falta a la pasión del Señor y así a considerar la historia de los hombres como fraternidad, justicia y paz en camino que debe ser de ascenso en el combate de cada día.

La fe, pues, es una interpelación permanente para el mismo creyente y por él, para su mundo y su tiempo. El creyente que no espera y no se esfuerza por avanzar, ha dejado de amar y está en camino de la muerte.

En esta columna peregrina que es la Iglesia, los bautizados oyen la voz del Señor que los destina a diversos servicios y reciben para ellos las ayudas necesarias. Así se diversifican los modos de amor de los hijos del Padre y de los hermanos entre sí.

Entre estos servicios de la Iglesia, conviene destacar otra vez la jerarquía que forma parte del Pueblo de Dios, como institución esencial. Su misión consiste en hacer presente a Cristo como Cabeza de su Cuerpo. Cumple su triple función profética, sacerdotal y real con caracteres específicos, siempre en la Iglesia y para ella. Es falsa la concepción que separa Pueblo y Jerarquía.

En la función profética, movidos por el Espíritu de Verdad que Cristo ha dado a la Iglesia y que habita en Ella, los miembros de la Jerarquía son los pregoneros y maestros auténticos de la fe, haciéndola fructificar en el Pueblo y custodiándola de los errores. En la función sacerdotal, en nombre de Cristo y de toda la Iglesia, rinden culto al Padre y administran por Cristo la vida de la gracia. En la Eucaristía, llevan al Pueblo a participar en el culto pleno de la

Nueva Alianza que es el sacrificio del Señor y en él constituyen la máxima unión de los miembros del Pueblo entre sí. En la función pastoral, por mandato de Cristo, orientan los pasos de sus hermanos por los caminos que el Señor va disponiendo en su amor que procuran descubrir con oración, humildad y esfuerzo y señalar con su prudencia y caridad. Cuanto intente poner distancia entre la Jerarquía y el Pueblo, lesiona gravemente al Pueblo mismo.

El sostener la alteridad de Cristo y la Iglesia, es confesar que la salvación viene desde Dios, por Cristo y no desde la pura humanidad. Esta alteridad se sacramenta en el misterio sacramental.

Así, pues, en esa alteridad, se encuentra el amor gratuito, nuevo, insospechado, generoso, del Padre que nos ama en Cristo. Debilitar o rechazar esta alteridad es oscurecer o negar la salvación desde y por Cristo, que ha bajado del cielo.

El cristianismo, al modo de la utopía en su significación dinamizadora, suscita, aún en la peor de las situaciones, la esperanza de la superación. Esta actitud en nuestro pueblo, ha de ser profundizada convenientemente⁵.

9 - Los Pobres

En América Latina, como puede comprobarse por un diagnóstico elemental "pocos tienen mucho, mientras muchos tienen poco" (Paz, Nº 3). Una gran proporción se halla incluso en situación de extrema pobreza o de miseria, privados de los bienes fundamentales para su subsistencia. La brecha entre ricos y pobres ha crecido considerablemente, en medio de un vasto campo de situaciones intermedias, lo cual representa un dolor y un reto para la acción pastoral de la Iglesia en pro de nuestros pueblos. Hay que ratificar que "el Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en el Continente que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza, cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria" (Pobreza, Nº 1).

El Señor hace de los pobres (entre quienes hay que inscribir también a los minusválidos, a los inadaptados, los enfermos, etc.) en el misterio de la cruz, sacramento de su presencia y sector privilegiado de su amor y del amor de la Iglesia.

Cuando se trata de dar ayuda a los pobres, por una acción de asistencia o de promoción, individual y colectiva, la Iglesia tiene ante todo presente su necesidad física, económica, sin interrogar sobre su situación y características morales. Podríamos decir que la indigencia como tal, crea el derecho.

En la misión de la Iglesia, los pobres cuyo amor preferencial no excluye otros sectores, son a la vez destinatarios privilegiados del Anuncio Evangélico (Lc 4, 18), y evangelizadores, cuando son portadores en virtud de su fe y de otros valores, de los valores del Reino.

Cristo en su actitud hacia los pobres, con quienes se configura hasta hacerse pobre (II Cor 2,8), siervo (Fil 2, 6-7), y en su Palabra recoge lo mejor de la

⁵ Sería muy curioso recoger y estudiar las leyendas que explican esta esperanza. Esto se suele manifestar en las CEB y sobre todo en el seno de las familias dentro de la catequesis que los padres imparten a sus hijos.

⁶ Puede haber diversos ángulos complementarios para enfocar a los pobres: en su situación socio-económica, en su perspectiva más definitivamente teológica, en su significación cultural. Los limitados a unas simples reflexiones. La última es más desarrollada en las mm. 10 y 11.

enseñanza de los Profetas llevándola a su culminación en una nueva y más profunda síntesis, como aparece en las Bienaventuranzas.

En las Bienaventuranzas, Jesús invierte radicalmente los valores, según el mundo, para poner en primer plano aquello que parecería despreciable y que tiene máximo valor en relación con el Reino que El anunció y que en El se hace presente.

A los "pobres de espíritu" en la redacción de Mateo (Mt 5,3), el Reino les pertenece: Pobres que, además de su privación (Lc 6,20) viven en la proyección de la promesa de Dios, en su esperanza. Para S. Lucas las Bienaventuranzas tienen por destinatarios principales a sus discípulos. "Levantando lo ojos sobre sus discípulos dijo: Bienaventurados vosotros". La Buena Nueva que anuncia no es que van a ser ricos, sino la posesión del Reino.

Hay que distinguir claramente entre la pobreza como Bienaventuranza y la miseria, mal inhumano, que Jesús en modo alguno consagra.

Las Bienaventuranzas son catequesis del Señor para aquellos que se han decidido por el Reino; urgen al cristiano a la plena disponibilidad al Señor y a servir sin reserva a los hermanos "más pequeños".

Los pobres se ubican en relación de contraposición con la actitud de los ricos, como lo presenta S. Lucas, para quien, a las Bienaventuranzas siguen inmediatamente las maldiciones correspondientes: "Desgraciados vosotros los ricos, porque habéis recibido vuestra consolación" (Lc 6,24). Es evidente en todo esto el amor preferencial hacia los pobres. Señala en el pecado de riqueza, una de las formas de idolatría, como gran esclavitud. El Señor acoge a los ricos de bienes, verdaderamente convertidos, sinceramente dispuestos a compartir y, rompiendo todo círculo social estrecho y excluyente, es amigo de publicanos, despreciados como recolectores de impuestos y tenidos incluso como colaboradores de la dominación romana, en la perspectiva de una seria conversión a las exigencias del Reino.

En la *pastoral social*, orientada fundamentalmente a la acción por la justicia, (dimensión integrante de la Evangelización, Sínodo, 1974), el servicio a los pobres para la superación de tal situación es la perspectiva fundamental.

La Iglesia, como jerarquía, sirve a los pobres por lo que ellos son, representan y necesitan, con actitud evangélica, no política, ni porque pueda ver en ellos un potencial revolucionario. Asume incluso a los débiles, como el Señor, a quienes se hallan en situación de extrema impotencia (enfermedad, prisión, etc. Mt XXV). Los laicos que en forma peculiar han de ejercer una caridad política, sobre todo cuando están comprometidos en un liderazgo, pueden ir hacia los pobres, ayudando en su concientización, formación y organización, viendo también en ellos factores de transformación social. Han de proceder siempre en forma coherente con la Doctrina de la Iglesia.

La lucha solidaria de la Iglesia por los pobres, la formación y organización consiguientes para su participación política y económica, para el papel de sujetos de su propio destino y principio de su propia promoción, en América Latina, continente mayoritariamente católico, exige la confianza en el Evangelio y en los principios inspiradores de la Enseñanza Social de dicha Iglesia.

En primer lugar es preciso ver la pobreza en el conjunto del engranaje social y económico, con su complejo de causas y factores entre los que sobresalen formas múltiples de dominación tanto internacional como en el seno de regiones y países.

Es común que una actitud proveniente del sistema y de la ideología capitalista, que registra indolentemente el llamado *costo social* que golpea severamente a los pobres y que prolonga un status quo, de situación intolerable, obstaculice y frene las reformas globales, urgentes y profundas y haga uso, dis-

torsionando su verdadero sentido y exigencias, de la doctrina de la Iglesia sobre el derecho de propiedad privada, en su intrínseca relación al uso común de los bienes.

Suelen ser los sectores pobres los que pagan injustamente las consecuencias de las depresiones económicas y los menos beneficiados, incluso los más perjudicados, en nuestra estructura social latinoamericana, en los tiempos de bonanza.

Estas actitudes no se compaginan con la exigencia cristiana de la justicia y la caridad y deben ser rechazadas a todo precio cuando se deslizan en miembros de la Iglesia.

La conciencia cristiana, en virtud de una más profunda evangelización, es más sensible a los derechos, aspiraciones y reformas consiguientes en favor de los pobres, de tal forma que la autenticidad del compromiso cristiano en la Iglesia, no puede dejar que se desplace como criterio de confrontación y discernimiento el de la solidaridad con los pobres.

El desprecio de los pobres y la falta de preocupación por ellos es un pecado que golpea y desgarrar la comunidad cristiana. Por eso S. Pablo pide que cada uno se examine a sí mismo (1 Co 11-28) sabiendo que quien afrenta al pobre desprecia y divide la Iglesia de Dios (1 Co 11-22) y no es digno de compartir la cena del Señor.

El marxismo, por otra parte, no recurre en su doctrina a sectores pobres distintos del proletariado industrial. Son "Lumpen-Proletariat", sector políticamente infeliz. Influye, sin embargo, en la interpretación hoy corriente del pobre y los sectores populares como *clase* proletaria revolucionaria, según las categorías del análisis marxista.

Hay que observar que hoy los asalariados en la industria (obreros), están relativamente —en muchos casos— en situación mucho mejor que la del campesino, del indígena y otros sometidos a la marginación.

En América Latina los pobres son a la vez cristianos, en su gran mayoría, a diferencia de otros continentes. Por tal especificidad *cristiana*, estos adquieren una densa significación de la pobreza. La Sagrada Escritura nos muestra a los pobres, en rica síntesis, a la vez como quienes están afectados por una situación de inseguridad, privación e injusticia y dóciles también y abiertos a Dios. Son "mendigos" ante El, en razón de su fe y de su pertenencia a la Iglesia.

Subrayar los valores evangélicos que el mismo Señor puso de presente, no constituye una invitación a la resignación alienante, sino al reconocimiento de cómo el Señor los hace así partícipes de los signos del Reino: "No ha elegido Dios a los pobres, según el mundo, para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que había prometido a los que le amaban?" (St 2,6).

En el Magnificat, todo el designio divino en el cual siempre se observa la orientación del plan de Dios que acredita su fuerza en la debilidad, su grandeza en la pequeñez y su riqueza en la pobreza, adquiere dimensión escatológica, en la hora suprema en que la débil, pequeña y pobre doncella de Nazareth es hecha Madre del Hijo del Altísimo. La Maternidad divina de María se convierte en la concretización escatológica más significativa y eficaz de todo el sentido del plan de Dios.

Estos pobres sienten en la pertenencia a la Iglesia, el reconocimiento esencial de su dignidad de hijos de Dios. La Iglesia ha de ayudar a que madure la conciencia de sus derechos y posibilidades y a que su fe sea fuente de promoción integral.

Si la pobreza en cuanto "carencia de los bienes de este mundo" (Pobreza 4, a), es un mal contra el cual hay que luchar como contrario a la voluntad de Dios, "la apertura a Dios y la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor"

(Pobreza, 4 b), dinamiza su compromiso para la plena realización humana, en una más profunda significación de su existencia.

La Conferencia de Medellín hizo su opción por los pobres, en el sentido de "preferencia"; agudizó la conciencia del deber de solidaridad (Pobreza 10). Advierte que "la promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor de los pobres, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo" (Pobreza, 9).

Hay, pues, que optar entre estas alternativas, llenas de consecuencias pastorales:

— El amor preferencial a los pobres, a partir de la fe, en *coherencia con la enseñanza social de la Iglesia*, en el anuncio del Evangelio y la promoción y liberación integrales, con la búsqueda de cambios rápidos, profundos, indispensables, según las posibilidades y circunstancias históricas.

— O la lucha por los pobres en el sentido de la lucha de clases o de revolución proletaria en sentido marxista, para lo cual los valores del Reino se ideologizan o son tomados como "opio".

— O la lejanía de los pobres, la insensibilidad que considera su situación como algo inalterable, férrea consecuencia de mecanismos económicos independientes, incluso como un fenómeno querido por Dios que sirve de ocasión para el ejercicio de una caridad individual.

10 - Evangelización de la Cultura

El Documento de consulta, a partir de la "Ev. Nunt." Nº 20, plantea el problema de la evangelización de las culturas. (D. C. Nº 213; 630 - 644). Aparecen, al respecto, tres afirmaciones básicas y conexas:

Una, de *nivel histórico*. La comprobación de que la Evangelización en América Latina ha alcanzado el *núcleo cultural* de nuestros pueblos y que por eso, considerados globalmente, son cristianos, aun cuando en forma necesitada de desarrollo y maduración.

La segunda afirmación es de *orden doctrinal*. La evangelización se dirige a las culturas y busca suscitar y desarrollar la fe en el núcleo de aquellas y en las diversas dimensiones en que dicho núcleo se concreta y expresa.

La evangelización además ha de partir de la cultura de cada pueblo, sea de los gérmenes del Verbo que en ella existen; sea de los valores ya específica y explícitamente cristianos incorporados en la misma.

En tercer lugar, se conectan la primera y segunda afirmación, dando sitio a la siguiente orientación de *orden pastoral*: En América Latina, la evangelización ha de estar orientada al desarrollo y maduración del núcleo y por lo tanto de las dimensiones cristianas de la cultura de nuestros pueblos. Y, sobre todo, ha de partir de ella, es decir, del potencial evangelizador que tiene en sí misma, pero que está con frecuencia inhibido, pasivo y también amenazado.

Semejante planteamiento, inicialmente bosquejado, lleva a interrogarse sobre diversos aspectos particulares del mismo. El poco tiempo disponible, sólo nos permite comenzar a abordarlos en común.

En la controversia que este tema suscita, el concepto de *cultura* parece presentarse, por lo general, con una comprensión amplia.

No hace referencia solamente a un conjunto y jerarquía de valores, abstracta, individual y estáticamente considerados, sino a un *pueblo*, una sociedad, que los participa en común; y también a una *historia*, a partir de la cual dichos valores han sido experimentados, vividos y formulados en un determinado proyecto.

El mismo concepto de cultura se comprende, en referencia a los objetos o productos que el hombre crea, pero también al conjunto de la actividad con que los pueblos, actuando sobre la naturaleza y la misma sociedad, acometen la tarea incesante de humanizarla más y más.

Más aún, se refiere a aquel núcleo de valores, a aquel *modo de ser y de valorar*, por el que una sociedad se inclina a actuar en un determinado sentido, con una determinada modalidad, lo cual permite hablar de *estilo cultural*, de modo de ser y de culturas diversas.

La "Evangelii Nuntiandi", N^o 19, pone de relieve este aspecto fundamental de la cultura, cuando habla de los "criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida".

La evangelización no se hace sólida sino cuando llega a impregnar evangélicamente la matriz de la cultura de un pueblo, sus raíces. (Cf. E.N. 19-20). Esto implica ante todo y fundamentalmente una encarnación de la fe cristiana, que no es un mero elemento cultural, en los modos de vida, proyectos y problemas históricos de un pueblo.

Considerando a América Latina de un modo global, es cierto que, a partir de la misma constitución de sus pueblos, la evangelización ha alcanzado su núcleo cultural y que así ha permanecido hasta el presente.

Sin embargo hay que comprobar una tensión entre lo que se viene llamando el "núcleo" y las "dimensiones" de esa cultura. El núcleo cristiano no está suficientemente realizado en sus dimensiones, esto es, en las diversas expresiones de esa cultura en la vida familiar, económica, social y política; a su vez estas dimensiones, en lo que tienen de ambigüo o incoherente, cohiben aquel núcleo, lo amenazan y pueden llegar a romperlo.

En una cultura evangelizadora, pero dependiente, por efecto de la ilustración y del capitalismo, el cristianismo ha sido constreñido dentro de una serie de estructuras y de formas institucionales que derivan de los centros dominantes. El núcleo cristiano de esa cultura, infiltrado en las elites conductoras y organizadores de la convivencia social, ha quedado como cohibido y refugiado en la cultura popular.

Para tener un cuadro más cabal de la situación en que se encuentra la cultura de América Latina, que ha de proseguir siendo evangelizada, es oportuno, recordar, entre otros aspectos, los siguientes:

- la incoherencia que hay entre el núcleo de nuestra cultura popular y la creciente brecha entre pobres y ricos.
- la existencia de una enorme posibilidad de manipular los símbolos de la cultura a partir de los intereses de la sociedad consumista (particularmente a través de los medios técnicos de comunicación social);
- el paso ineludible de una sociedad, hasta ahora, acentuadamente rural, a una sociedad industrial y urbana;
- el proceso de tendencia pluralista, en el campo religioso, sociológicamente registrado en los últimos años;
- la existencia de un cambio de diversos factores culturales;
- la existencia de subculturas (p. ej. negras, indígenas), al menos no suficientemente evangelizadas;
- la emergencia de la juventud, como factor social y sobre todo de la clase obrera, que la Iglesia ha de asumir con una perspectiva evangelizadora específica y renovada.

El mismo fenómeno del ateísmo (secularismo) que golpea a núcleos significativos y con amplio influjo social.

Al comprobar la incidencia que para la fe tienen ciertos fenómenos, como p. ej. la secularización, la tendencia al pluralismo, el paso a una sociedad urbana, etc., es conveniente tener una actitud de discernimiento y de medida del ánimo con que son comprobados.

Cabe decir que dichos fenómenos no pueden ser abordados con un exclusivo ánimo de desconfianza y de sentimiento de amenaza; tampoco de simple aceptación acrítica y de total ratificación.

Ellos traen consigo a la Iglesia un reto, un desafío difícil, pero que, por difícil que se presente, no ha de ser rehusado sin lucha; antes bien, acometido con esperanza.

Aceptarlos como reto, supone ante todo discernirlos para determinar a continuación la exacta tarea pastoral del momento: se trata de la inserción de fenómenos culturales, que, desde hace siglos, tiene un movimiento inspirador contrario al de nuestras raíces culturales, pero que no están exentos de valores, antes por el contrario. Tales valores no pueden ser mecánicamente asumidos, sino que han de ser reapropiados desde el horizonte originariamente inspirador de nuestra cultura. En ese horizonte está, desde su comienzo histórico, la fe evangélica.

11 - Religiosidad Popular

América Latina tiene un perfil cultural propio y constituye una presencia eclesial caracterizada. No es la Iglesia milenaria de Europa y tampoco la reciente o más incipiente de otros continentes.

No en vano se predicó aquí el Evangelio. Ese anuncio nació de motivaciones múltiples y contradictorias; se hizo en forma generosa e interesada; lo proclamaron santos y pecadores. Pero fue mucho más que una "evangelización decorativa" o un "barniz superficial" (cf. E. N.). El Espíritu Santo logró penetrar y plasmar por medio de esos instrumentos humanos, el corazón de la cultura latinoamericana. Por eso podemos decir que el alma de nuestro pueblo es cristiana.

Como se ha dicho acertadamente, un símbolo global de esta cultura original es la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en la cual aparece la Madre de Dios con rostro y ropajes mestizos.

El bautismo de nuestros pueblos es un hecho histórico. Afirmer, como a veces se hace, que 500 años de bautismo no hayan impregnado la cultura del continente, no parece compatible con la convicción de la eficacia de los Sacramentos en la existencia humana. Sería una concepción injustamente pesimista.

La matriz cultural de nuestro continente ha sido la fe católica. Y es precisamente, lo ratificamos, la plasmación del alma latinoamericana una de las páginas que mejor documenta, en la historia de la Iglesia, que Ella es "Maestra de humanismo; experta en humanidad y Madre de los pueblos". Afirmación esta que contiene simultáneamente el reconocimiento de todos los pecados que Ella cometió en estos siglos sin ceder a juicios anacrónicos o a complejos sin fundamento. Nuestra evangelización no es sino un jalón de la historia de alianza del Dios vivo que utiliza en su plan al pecador en el seno de la Iglesia, santa en virtud de su cabeza, el Señor.

⁷Nos remitimos al libro "Religiosidad Popular en América Latina" (Colec. CELAM, n. 29), correspondiente al Encuentro del Equipo de Reflexión con los Departamentos del CELAM y un calificado grupo de expertos.

La religiosidad popular latinoamericana, el catolicismo popular o la piedad popular, en la rica expresión de Pablo VI, necesita una urgente y honda atención pastoral. Estuvo y está sometida a sollicitaciones disolventes que la desgastan, la combaten o la prostituyen. Los agentes de pastoral muchas veces no han podido, o no han sabido cumplir el encargo de ser fermento y educadores de esa religiosidad. Nos hallamos afortunadamente en un franco proceso de rescate y redescubrimiento de la Religiosidad Popular, según lo registra la *Evangelii Nuntiandi* y que seguramente se intensificará.

La Religiosidad Popular, como toda religiosidad de los hombres bajo el peso del pecado original, está sujeta al peligro de perversión. Cada vez, sobre todo, que en la Religiosidad Popular se dan conductas mágicas, fatalistas u opresivas en sus variadas formas, cae en la perversión.

Cuando se ataca en bloque la religiosidad popular se actúa a partir de actitudes apriorísticas y de prejuicios. El pesimismo protestante que niega al hombre, corrompido por el pecado, la posibilidad de una experiencia religiosa que sea válida para preparar la fe y para ser asumida por ésta. El otro apriorismo es de carácter o de inspiración marxista, para el cual más allá de paliativos insuficientes, siempre lo religioso será alienación. Ambos a priori doctrinales han generado instrumentales de observación necesariamente viciados e inadecuados para registrar el alma y el carácter propio de un fenómeno histórico tan *acusadamente católico* como es la Religiosidad Popular latinoamericana. La especificidad católica es nuestra forma concreta de ser cristianos. Ratificarlo no es propender por una ambigua "Neocristiandad".

La visión católica de las relaciones entre religiosidad y fe habrá de formularse a partir del modo como se conciben las relaciones entre el orden de la creación y el de la redención, de la naturaleza y de la gracia. Retomando expresiones clásicas debemos decir que la fe supone en ciertos niveles la religiosidad, entendiendo ésta como "la actitud que el hombre tiene de reconocer a Dios al reconocer sus propios límites" (*Iglesia y Religiosidad Popular*, Nº 65). La supone, la sana (del miedo, de las tendencias mágicas individuales y alienantes) y la eleva en las dimensiones de la filiación divina, de la fraternidad solidaria y de la responsabilidad histórica.

La Iglesia de América Latina no puede hacer el análisis pastoral de la Religiosidad Popular como pudiera hacerlo la Iglesia africana o asiática.

En América Latina, no sólo conviene buscar en la Religiosidad Popular "las semillas del Verbo", sino que por sobre todo, en una dimensión explícita, hay que apelar a "la memoria cristiana" de nuestros pueblos que han recibido el Evangelio, han sido bautizados e incorporados al seno de la Iglesia.

La "memoria cristiana" no es algo que yace agonizante en el substrato más recóndito del alma popular. La encontramos por el contrario, aflorando diariamente en la cultura popular; así, por ejemplo, en su sentido hondo y práctico de fraternidad; en su fe en la inmortalidad; en su confianza de pobres y de hijos en la Providencia; en la admirable conciencia de dignidad que ni las dictaduras, ni las opresiones, ni la variada gama de las ideologías logran apagar.

Es notorio que grupos intelectuales de occidente padecen una parálisis en su capacidad de síntesis y el pensamiento dicotómico, disociador va atomizando la cultura y la misma existencia humana. Al contrario, la cultura popular brilla en su capacidad de sentir y pensar de modo sintético y sapiencial, orgánico y vital. Así para el pueblo resultan extrañas las oposiciones radicales tan comunes en las élites secularistas. La Religiosidad popular no opone la acción a la contemplación; el compromiso a la devoción; la jerarquía al pueblo de Dios; Cristo a María; fe a religión; salvación a libeación, sino que las integra en una síntesis vital que es insustituible resorte de la acción pastoral.

El futuro de la constante evangelización de la cultura en América Latina no puede hacerse sino a partir de la *identidad histórica* de nuestros pueblos y ella está sellada por la Religiosidad Popular. Ahí hay que desarrollar una grande, vigorosa y desprejuiciada creatividad pastoral.

Son los *pobres* del continente los primeros cultores de la Religiosidad Popular. Desconocer y menospreciar la Religiosidad Popular en América Latina es objetivamente una forma de herir con crueldad el corazón del pueblo. Al contrario, si la Iglesia aborda en su pastoral evangelizadora la Religiosidad Popular ha de corregirla, complementarla y dinamizarla en beneficio de la justicia. En efecto, la Religiosidad Popular en la hora actual, en razón de su carga intrínseca, debe constituirse en una fuerza que movilice al pueblo en su lucha por una liberación integral. La Religiosidad Popular debe desplegarse hacia los nuevos retos de la evangelización, con especial consideración del desafío de la urbanización creciente, dato central que se impone como un hecho, y de las urgencias del mundo obrero.

Participaron en la redacción de este texto:

Mons. Alfonso López Trujillo, Presidente del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM.

Mons. Estanislao Karlic (Argentina).

P. Lucio Gera (Argentina).

P. Alfonso Gregory (Brasil).

P. José Marins (Brasil).

P. Boaventura Kloppenburg, O.F.M. (Brasil).

Prof. Alberto Methol Ferré (Uruguay).

P. David Kapkin (Colombia).

P. Javier Lozano (México).

P. Joaquín Alliende (Chile).

P. Pierre Bigo, S. J. (Chile).

P. Renato Poblete, S. J. (Chile).

Últimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Desde nuestro primer número hemos querido brindar a los lectores la presentación de las últimas publicaciones que, en materia teológico-pastoral, nos llegan a la redacción provenientes del mundo de lengua española y portuguesa. La revista, sin embargo no pretende en ningún momento hacer suya la ideología presentada en dichas publicaciones, ni —como norma general— criticar o hacer una "recensión" de ellas. Solamente intentamos hacer una "presentación" de las publicaciones con su contenido. Por ello nos excusamos de firmar dicha presentación.

Jesús nos Evangelhos Sinóticos, por Johan Konings. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 14, 149 pp. La presente obra no tiene ambiciones de ser completa. Considera solamente algunos aspectos (reino de Dios, sermón de la montaña, la perfección de la ley, el mandamiento único, el Mesías oculto, la pasión, muerte y resurrección de Jesús, imagen sinóptica de Jesús, etc.). No pretende ser una biografía, ni una sistematización dogmática. Quiere ser un compañero que ayude a comprender la fe católica. El libro nació de un curso impartido a los animadores y colaboradores pastorales, para que puedan exponer las líneas fundamentales de la Cristología sinóptica. La intención del autor es ofrecer al lector un libro de estudio, sugiriendo que sea leído con la Biblia en la mano para confrontar los textos aducidos. Por ello puede resultar interesante para las reuniones de cursillos bíblicos, comunidades eclesiales de base, etc.

Vida Cristiana y Peregrinación, según el Nuevo Testamento, por C. Spicq. La Editorial Católica (BAC normal, n. 393), Madrid 1977. 20 x 13, 208 pp. El conocido autor de esta obra es profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Friburgo. En estas páginas, llenas de sabiduría bíblica, se trata de un tema que nunca pierde su actualidad no solo para religiosos o religiosas, para las almas piadosas, sino también para todo cristiano: la espiritualidad. Una de las facetas más típicas de la espiritualidad bíblica y cristiana es la de la tensión hacia el futuro. Sea cual fuere la situación del hombre en el mundo, el auténtico cristiano sabe que es "viajero", peregrino que avanza, sin volver la vista hacia atrás apoyado en el báculo de la fe, a "tientas" a veces, de lo invisible hacia lo visible. Exodo, peregrinación, desierto, tentaciones, tierra prometida, las virtudes de los caminantes, estabilidad y firmeza, y Cristo, camino viviente, son los temas de este jugoso tema espiritual que mantiene a la vez la frescura bíblica de la búsqueda del oasis y el polvo canoso del peregrino cristiano con los ojos fijos en la Patria.

A significação política e teológica da morte de Jesus, por Benedito Ferraco. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 14, 248 pp. La presente obra es la Tesis presentada por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, Suiza, para la obtención del grado de Doctor. No pretende ser un libro de teología bíblica en sentido estricto, sino más bien un estudio de teología sistemática a pesar de que lo hace a la luz del Nuevo Testamento. Partiendo de la muerte de Jesús interpretada a la luz del kerygma de la Iglesia primitiva, estudia después las posibles causas históricas de su muerte y que provenían de la misma misión profética de Jesús frente a las violencias socio-político-religiosas de su época. Analiza a continuación el sentido del proceso de Jesús dentro

de un contexto político, social y jurídico, y a continuación la significación teológica de la muerte de Jesús, llegando a la conclusión de que su muerte fue un acontecimiento solidario y creador de solidaridad y liberación. La obra resulta interesante por la colocación que le da el autor dentro de las perspectivas tan latinoamericanas de la Teología Política, la Teología de la Liberación y la Teología Negra.

Interpretación cristiana de la lucha de clases, por Mons. Alfred Ancel. La Editorial Católica (BAC popular, n. 7), Madrid 1977. 19 x 11, 227 pp. El conocido obispo auxiliar de Lyon que tanta influencia ha ejercido en las masas obreras francesas, nos presenta en esta obrita un tema apasionante también en el mundo latinoamericano, "la lucha de clases". En su exposición, siempre sencilla, parte de una descripción psicosociológica sobre las desigualdades y opresiones colectivas, así como de los diversos procesos de liberación. Una segunda etapa trata de encontrar un sentido moral auténtico sobre estas mismas realidades, fundándose en los valores que normalmente aceptan todos los hombres. La última etapa entra en la temática más propia del libro: "la interpretación cristiana" de las realidades antes descritas: la liberación que tiene el estilo mismo que Cristo le confirió.

Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación, por Fernando Moreno Valencia. Editorial Salesiana (Publicación de ILADES), Santiago de Chile 1977. 22 x 16, 101 pp. El autor, con un análisis intransigente y polémico, pretende desenmascarar la ideologización y mitologización en que cae la "Teología de la Liberación" de cierto cuño, así como la ideología de los Cristianos por el Socialismo. Parte del hecho que estas "teologías" toman como acto primero la praxis marxista, que sirve de ortodoxia, para tomar sus posiciones en la práctica y en la teoría. Después de un breve estudio sobre las mediaciones entre la "ideología" y la "teología", así como de la naturaleza y funciones de la auténtica teología, llega a la conclusión de que la "Teología de la Liberación" de corte marxista (vgr. de G. Gutiérrez, H. Assmann, L. Segundo) y los movimientos de Cristianos por el Socialismo han cambiado el credo cristiano por el marxista, hacen una teología "clasista", priva a la auténtica teología de su contenido cristiano y tratan de construir una Iglesia "popular" proletaria.

El Problema del Lenguaje Religioso, Dios en la Filosofía Analítica, por Dario Antiseri. Ediciones Cristiandad. (Col. Libro de bolsillo, n. 31). Madrid 1976. 18 x 11, 217 pp. El Doctor italiano, autor de este libro, se especializó en las Universidades de Viena, Münster y Oxford y en la actualidad enseña filosofía y análisis del lenguaje en la Facultad del Magisterio de la Universidad de Roma. La presente traducción española está hecha sobre la tercera edición italiana, lo que hace pensar inmediatamente en la gran acogida que ha tenido. En realidad, como indica el subtítulo, se trata de presentar lo que nos dice a cerca de Dios la Filosofía Analítica de los círculos de Viena y Oxford, sobre todo. El autor ofrece una síntesis informativa y valorativa de cuanto se ha realizado en torno al lenguaje en los últimos cuatro lustros. ¿Se puede hablar hoy, con sentido, a Dios y sobre Dios? La Filosofía Analítica representa el ocaso de la Metafísica y con ella del lenguaje conceptual de la teología. Las opiniones de filósofos como Wittgenstein, el "círculo de Viena", K. R. Popper de Oxford, Flew, Van Buren, etc. se describen y valoran en esta obrita que queda abierta para todos los que en el siglo XX tienen el valor de hablar a Dios y sobre Dios.

Tiempo de Buscar, Ensayos y Proyectos para una Teología Crítica, por J. L. Pintos y A. Tornos. Ediciones Sígueme (Col. Verdad e Imagen, n. 47),

Salamanca 1977. 21 x 13, 236 pp. Los autores son, el primero, Profesor en la Universidad de Santiago de Compostela, y el segundo, Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas. Como indica el título y subtítulo, se pretende hacer una búsqueda para hacer un nuevo estilo de teología que responda a las necesidades de una sociedad urbana, materialista y a veces atea del siglo XXI. Los autores creen que, al salirse de los círculos tradicionalmente cristianos, sólo se puede hablar comprensiblemente sobre Dios desde un estilo de vida que resulte expresión clarificadora de lo que se quiere decir. Sin embargo, la necesidad de "vitalizar" la teología no debe conducir al teólogo al terreno de la irracionalidad, en el que la razón se muestra incapaz de expresar "la experiencia de lo íntimo y personal". El teólogo se ve obligado a hacer su teología en la tensión entre lo vital de su fe y la necesidad de dar razón a los hermanos de lo que busca en ella.

Catequesis Mistagógicas de S. Cirilo de Jerusalén, traducción de Fr. Frederico Vier, O.F.M. e Introducción de Fr. Fernando Figueiredo, O.F.M. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 24, 52 pp. En estas catequesis podemos apreciar el contenido de la educación religiosa que se daba a los que se convertían antiguamente al cristianismo. El Credo, ampliamente comentado y tenido como joya preciosa de la Iglesia primitiva. Cuando tanto se estudia hoy la catequesis en métodos y contenidos, podemos recurrir a una de las "fuentes" primitivas para renovar nuestra catequesis. Una buena obra para los estudios catequísticos.

Eclesiogeneese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Por Leonardo Boff, O.F.M. Editora Vozes, Petrópolis (Brasil) 1977. 14 x 21, 113 pp. Los textos aquí reproducidos son: lo que el autor presentó en el II Encuentro de Vitoria (Brasil) sobre comunidades eclesiales de base, en julio de 1976 (pp. 9-81), más un texto sobre las posibilidades del sacerdocio (ordenado) de la mujer (pp. 81-113). Habría que subrayar fuertemente que todo lo que el autor presenta como "questiones disputatae" es y de hecho debe ser considerado como muy discutible, sobre todo sus posiciones con relación a la fundación de la Iglesia por los Apóstoles (y no por Jesús, que anunciaba y esperaba el "Reino" y no la Iglesia) y la posibilidad de los laicos de celebrar "verdadera, real y sacramentalmente" la Eucaristía sin la presencia de un ministro ordenado.

O Mistério do Satanás. Diabo e inferno na Bíblia e na literatura universal, por Frederico Dattler, S.V.D. Ediciones Paulinas, Sao Paulo 1977. 13 x 20, 190 pp. Por sus muchos estudios (libros y artículos) publicados y sus numerosas "semanas bíblicas", el autor de este libro es muy conocido en Brasil como exégeta. El presente estudio está dividido en dos partes: en la primera analiza y sistematiza todos los textos bíblicos sobre el diablo y el infierno; en la segunda presenta una antología de la literatura antigua y actual sobre los mismos temas. En lo relacionado con la hermenéutica bíblica, afirma que, en este campo, cualquier negación tiene contra sí la tradición de la Iglesia que, a su vez, refleja indudablemente una convicción universal del género humano. Sustenta que ni la Biblia es la única fuente de la Revelación, ni la actual hermenéutica es el único camino que conduce a una adecuada comprensión de la Biblia. La última pregunta del autor (p. 188): "¿El Diablo existe?" Su última respuesta: "Sí".

Em tua Palavra, A Palavra de Deus na vida do evangelizador, por Ana Agostinho Roy. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 14, 81 pp. La obra no tiene las ambiciones de un estudio científico, pero sus reflexiones y testimonio parten

de las páginas de la Biblia, leídas con el corazón, para iluminar las páginas de la vida diaria. Más que estudiar lo que es la Palabra de Dios, se nos dice cómo hay que recibir la Palabra de Dios. Cabe tener "hambre" de la Palabra, buscándola, escuchándola; dejarse "saciar" por ella, guardándola, saboreándola, rezando con ella; hacer "activa" esta Palabra, compartiéndola, realizándola, anunciándola. Libro de ayuda para grupos de reflexión, de oración y de acción cristiana.

El Riesgo de Predicar, Guiones para la homilía y elementos para la celebración, Ciclo A. Editorial Española Desclee de Brouwer, Bilbao 1977. 21 x 26, 314 pp. Los autores de esta obra quieren completar los tres ciclos litúrgicos anuales que ya estaban iniciados en el B y C. La obra es el resultado de un esfuerzo permanente, de una rica experiencia y de un trabajo común llevado a cabo por un equipo de sacerdotes de la diócesis de Bilbao. Pretende ser un servicio y una ayuda orientada a todos aquellos que viven preocupados por el tema de la predicación en la liturgia eucarística. En el guión de cada domingo o fiesta de algún santo se presentan tres partes: La "situación de vida" quiere detectar las situaciones vitales de la fe que pueden ser iluminadas por la Palabra; el "mensaje bíblico" intenta esclarecer el sentido de los textos bíblicos y su mensaje a través de su interpretación exegética; la "respuesta de la Palabra" quiere sugerir los elementos que pueden servir para interpelar a la comunidad eucarística en cada uno de los domingos. A esto se añade en cada guión algunos puntos para una mayor creatividad en las oraciones, acto penitencial y plegaria de los fieles.

Antropología del siglo XX, obra dirigida por Juan de Sahagún Lucas. Ediciones Sígueme (Col. "Hermencia", n. 5), Salamanca 1976. 22 x 14, 277 pp. Tanto para la Pastoral como para la Teología, es elemental hoy día conocer las diversas antropologías del siglo XX. Un buen resumen de ellas lo encontramos en esta obra dirigida por J. de Sahagún, profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). En la obra se copilan diversos estudios realizados por especialistas y que abordan los temas de: la "antropología científica" de F. Skinner y S. Freud (sobre los que escriben R. Bayés y A. Caparrós respectivamente); la "antropología filosófica" de T. de Chardin, M. Scheler, E. Mounier, P. Ricoeur, F. Ebner, K. Rahner, Gy. Lukács y E. Bloch (tratados por J. de Sahagún, A. Pintor-Ramos, Manuel Maceiras, A. López Quintás, J. L. Ruiz de la Peña, J. I. López Soria, J. Pérez Corral) y la "antropología cultural" de Cl. Lévi-Strauss (tratados por M. Benavides y J. L. García García). Una reseña biográfica sobre los autores que disertan en los diversos artículos, culmina la obra que consideramos elemental para conocer las actuales corrientes antropológicas.

El Hombre, Antropología cristiana en los conflictos del presente, por Jürgen Moltmann. Ediciones Sígueme (Col. "Estudios Sígueme", n. 9), Salamanca 1976. 21 x 12, 158 pp. El ya conocido teólogo nos dice en la presentación de esta obra que "las Naciones Unidas convinieron en 1945 sobre unos derechos humanos comunes e inalienables. Pero la historia muestra que la diferencia existente entre el 'hombre' y la realidad personal, social y política de los hombres representa un tormento continuo" (p. 11). El autor no pretende hacer una "teología pura" sobre el hombre abstracto; pretende una antropología cristiana en los conflictos del presente, sobretudo del hombre crucificado, cuyo espejo lo tiene solo en el Crucificado, el "ecce homo" y el "ecce Deus". Una respuesta a la pregunta sobre el hombre concreto oprimido, pero en proceso abierto a la libertad de su ser,

solo se tiene desde Dios. "Con la pregunta sobre Dios y con lo que en ella a su vez se encierra, es decir, la pregunta de Dios sobre lo que hay de 'hombre' en el hombre, viene a hacerse cuestionable mucho de lo que tenemos por incuestionable y por obvio, y vienen también a iluminarse de esperanza otras cosas que juzgábamos desesperadas" (p. 12). Un libro más que no debe faltar en toda biblioteca de teología latinoamericana, aunque escrito en Europa.

Configuración Eclesial de las Culturas, Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II, por Paulo Agirrebaltategi. Editorial Mensajero (Publicaciones de la Universidad de Deusto, Col. "Teología-Deusto", n. 8), Bilbao 1976. 22 x 15, 364 pp. El autor de estas páginas es profesor en la Universidad de Deusto (Bilbao). Teniendo como telón de fondo la preocupación misionera de una Iglesia que solo ha logrado implantarse en Occidente, la preocupación nacional o nacionalista que divide a los pueblos en estados soberanos y la preocupación ecuménica, entendida como universalismo en el que existen tradiciones, lenguas e idiosincrasias diversas, se propone iluminarlas desde el ángulo de la cultura. Es una primera parte, da unas nociones sobre la cultura y las culturas; aborda a continuación la cultura de la revelación en el pueblo de Israel y mundo bíblico, para tratar más adelante de la cultura y la antropología cultural propuesta por el Vaticano II. Como conclusión nos invita a reflexionar sobre la Teología y la Cultura. Cuando la evangelización es el tema de Puebla, y la evangelización está tan íntimamente ligada a las culturas, una obra de este tipo viene a llenar e iluminar una laguna de nuestra teología y pastoral.

La Reconciliación con Dios y con la Iglesia, por Miguel Nicolau, S. J. Ediciones Studium. Madrid 1977. 23 x 16, 347 pp. Este tratado dogmático sobre el Sacramento de la Penitencia desea ofrecer una documentación bíblica, patristica y del Magisterio para que el lector pueda juzgar por sí y formarse un juicio equilibrado sobre el tema. Pretende asimismo juntar una síntesis armoniosa de los fundamentos positivos en orden a una sistematización teológica. Se advierte en estas páginas la gran amplitud que se concede a la problemática moderna, posterior al Vaticano II, subrayando el aspecto eclesial del Sacramento, la liturgia penitencial de hoy, las relaciones entre Eucaristía y Penitencia, la dimensión ecuménica de la confesión y la valorización del nuevo Ritual.

10 *Problemas Retan a un Obispo*, por Ovidio Pérez Morales. Ediciones Paulinas, Caracas 1978. 12 x 19, 262 pp. El autor es Obispo auxiliar de Caracas. "El presente libro es fruto de trabajos, escritos y reflexiones de un lustro. Una actividad hecha pública especialmente a través del diario 'El Nacional' de Caracas. El presente trabajo actualiza buena parte de lo escrito en los últimos cuatro años, lo organiza y enriquece". Los 10 problemas anunciados en el título corresponden a los 10 capítulos: Actitudes, Dios y tiempo, Tiempo postconciliar, Cristianismo y sociedad, Iglesia en América Latina, Iglesia y País, Hombre y comunicación social, Creciente participación, Culto y vida, Del bien y el mal.

A Libertade Cristã, por José Comblin. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 18 x 13, 130 pp. El objeto de estas meditaciones del conocido teólogo belga-latinoamericano es descubrir el significado del proceso de la liberación en el N. Testamento. El libro enfoca tres series de meditaciones: la primera trata de la doctrina de S. Pablo sobre la libertad, la segunda es el anuncio de la libertad en S. Juan y, la tercera, habla sobre la libertad enseñada por Cristo con su práctica histórica.

La Iglesia y el Desafío de la Pobreza, por Julio de Santa Ana. Editorial Tierra Nueva (Colección Popular "Iglesia y Desarrollo", n. 1), Buenos Aires 1978. 18 x 11, 222 pp. El autor es un hermano protestante, Doctor en Ciencias de la Religión por Estrasburgo. Ante el desafío de la pobreza en nuestro mundo y la necesidad del desarrollo humano, hace un estudio bíblico a partir del A. Testamento, pasando por el Nuevo y por la historia de la Iglesia, para interrogarla sobre su quehacer ante los pobres y la pobreza. Es interesante ver cómo desde el ángulo protestante se plantean los mismos interrogantes que se hace la teología latinoamericana de la liberación.

Para una Historia de la Evangelización en América Latina, III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975). Editorial Nova Terra (Col. "El sentido de la Historia", n. 12), Barcelona 1977. 22 x 15, 323 pp. La presente obra da a conocer lo que fué el III Encuentro de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA). Sus páginas están repartidas en tres grandes partes: la primera recoge varias conferencias tenidas en el Simposio sobre historia de la evangelización Latinoamericana en los Siglos XVI al XVIII; la segunda parte recoge las actas e informes del III Encuentro Latinoamericano de CEHILA; y en la tercera parte se nos presenta la problemática histórica del Protestantismo en América Latina. En un Apéndice se añade un artículo de Enrique Dussel sobre una "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", hecha desde la óptica del oprimido. En vísperas de la reunión de Puebla, cuyo tema es la evangelización en el presente y futuro de América Latina, la temática presentada en esta obra puede ayudar, a través de los estudios históricos, a iluminar el futuro.

Análisis crítico do Catolicismo no Brasil e perspectivas para una Pastoral de libertação, por Egidio Vittorio Segna. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 4, 155 pp. Ante toda la abundante literatura que se preocupa hoy en América Latina por el Catolicismo Popular y que antes llamábamos "religiosidad popular", el autor afronta este tema desde las perspectivas que tiene en Brasil, no ya buscando una religión que es "opio del pueblo", sino expresión de su autoliberación. En dos grandes partes, trata de hacer primero una interpretación histórica del catolicismo portugués, guerrero, urbano, barroco, iluminista, internalizado y popular, para pasar, en la segunda parte, a trazar unas líneas o pistas de acción liberadora con los elementos que brinda este catolicismo. Se trata de un ensayo que pretende juntar la teología de la religiosidad popular con la teología de la liberación.

Fé Cristá e Transformação Social na América Latina, Encontro de El Escorial, 1972. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 23 x 16, 358 pp. El Instituto "Fe y Secularidad" ofrece al público este volumen que recoge lo esencial de las jornadas de El Escorial (Madrid, España) sobre el tema que indica el título. La traducción está a cargo de Jorge Soares. Dicho encuentro tuvo tres finalidades: a) Estudiar y analizar la relación de la comunidad cristiana de fe con los complejos y rápidos procesos históricos de un continente en transición y transformación; b) Preparar al fuerte contingente de religiosos, sacerdotes y laicos españoles que vienen a prestar servicios apostólicos en América Latina; c) Analizar la problemática del "desarrollo", en vertiginosa transformación en los años 60, partiendo del acontecimiento eclesial de Medellín con sus exposiciones y conclusiones. Se trata de una obra que hizo su impacto en Europa, y que ahora puede leerla en su propia lengua el lector de habla portuguesa.

Ejercicios Espirituales, por Ignacio de Loyola. Editora Patria Grande. Buenos Aires 1977. 19 x 13, 222 pp. Los "Ejercicios" no necesitan mucha presentación debido a su amplia divulgación durante cuatro siglos de espiritualidad ignaciana. La originalidad de la presente edición radica en dos aspectos complementarios: el texto castellano como el latino corresponde a los originales de la primera versión tal como lo redactó S. Ignacio de Loyola; los comentarios de Hugo María de Achaval, S. J., aportan un extenso índice de citas bíblicas y una serie de observaciones, y precisiones que permiten al lector contemporáneo valorar este verdadero clásico de la espiritualidad en toda su dimensión.

O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular, por Riolando Azzi. Editora Vozes (Col. "Cadernos de Teologia e Pastoral", n. 7), Petrópolis 1977. 21 x 24, 115 pp. Dentro de la problemática que ha suscitado la religiosidad popular en los últimos años dentro de la teología, el autor piensa que a lo largo de la historia de la Iglesia brasileña, habría habido tres formas de Catolicismo: una tradicional, trazada por los colonizadores portugueses, otra reformada, llevada a cabo por el episcopado brasileño interesado en introducir las reformas tridentinas particularmente en el campo de los Ritos y Liturgia, y finalmente, la popular, desarrollada por las prácticas de la piedad popular, con el consentimiento de las autoridades eclesiales. He ahí en síntesis la temática del libro: Lugares de culto, Procesiones, Fiestas y Devociones, Santuarios y Romerías, Cofradías religiosas.

O Problema da Salvação no Catolicismo do Povo. Perspectiva Teológica, Por J. B. Libanio. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 14 x 21, 70 pp. El tema en discusión en este libro se concentra en el análisis y en la interpretación de las expresiones religiosas, así como se manifiestan y son vividas por el catolicismo popular brasileña. Aún afirmando que la idea de la salvación encierra una gran ambigüedad, se admite que no puede ser reducida simplemente a la categoría de la alienación: en sus mismos elementos exteriores y simbólicos y en su imaginación afectiva tiene fuerzas que sustentan el pueblo en su lucha por la vida.

Teologia da Enxada, Una experiencia da Igreja no Nordeste, coordinador José Comblin. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 14, 116 pp. Cuando pululan por el mundo entero todo tipo de teologías "del genitivo", se nos presenta una más en el mundo latinoamericano sobre la "Teología de la azada". La obra, que como sugiere el subtítulo, es la expresión de un testimonio o experiencia, tiene atisvos de teología de la agricultura. En realidad se trata de narrar lo que fue una experiencia del Seminario Regional del Nordeste de Brasil hace unos años, cuando un grupo de seminaristas compartió la vida del agricultor junto con sus estudios teológicos, y la programación teológica que hicieron a partir de la experiencia de la vida campesina. Se trata de una formación teológica que pretende preparar al apóstol para la predicación del mundo agricultor. Merece la pena recoger los datos para hacer más eficaz la evangelización en el mundo de los campesinos latinoamericanos, pues en Europa la mayor parte de los seminaristas, que eran hijos de campesinos, durante siglos ya experimentaron esta realidad.

Jovens em Comunidade, Juventude e Vida, por Pe. Tiaguinho, SDB. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 18 x 13, 64 pp. El autor, muy conocido por otras publicaciones dedicadas a la juventud, pretende con esta obra darnos un manual práctico para organizar una comunidad cristiana de jóvenes de la que surjan

líderes animados por el gran ideal de Cristo. Puede ser una ayuda teórico-práctica para la orientación, formación y organización cristiana de nuestra juventud.

Manual sobre as Comunidades Eclesiais de Base. Secretariado Regional Sul II da CNBB. Equipe de coordenação da Pastoral Rular. Curitiba 1977. 14 x 21, 122 pp. Este librito desea ser un manual teórico-práctico para las comunidades de base. Más que en la fundamentación teológica, su fuerte está en la sistematización de métodos ya en uso y atestiguados en varias experiencias por equipos de agentes de pastoral rural. Quiere preparar para la Iglesia local recursos humanos aptos para hacer frente a la problemática pastoral rural del Estado de Panamá: de mecanización, de cooperativismo, etc.

San Juan de Dios. Una aventura iluminada, por José Cruset. Ediciones Studium, Madrid 1977. 21 x 14, 264 pp. Se trata de una obra histórica y poética a la vez, a la que se le otorgó el "Premio Aedos de Biografía" y que ha servido de base para un gran film cinematográfico. De estas páginas afirmó Radio Vaticana: "El autor ha superado limpiamente la superestructura barroca... que había hecho del santo portugués (Fundador de la Orden de S. Juan de Dios) un santo repetido, sin fisonomía... Investigando en las fuentes históricas más directas, pensando vigilantemente su personaje, sintiéndolo entrañablemente... el autor nos ha dado entera, interna, la fisonomía inconfundible de este aventurero de Dios, de su santidad "in fieri", fraguándose, ascendiéndose... con una belleza de forma sin precedentes en la biografía hagiográfica. El autor se ha planteado en todo momento la voluntad de hacer una obra, no solo de historia, sino también de arte: como obra de arte, divino y humano, fue la vida del santo hospitalario". Un libro que puede engendrar el optimismo en religiosas, enfermeras y toda clase de personas que saben amar a los enfermos.

Pensamientos de San Agustín, por Victorino Capánaga. La Editorial Católica (BAC menor, n. 44), Madrid 1977. 17 x 10, 271 pp. San Agustín puede ser considerado como uno de los grandes maestros de sentencias. Su espíritu estaba siempre dispuesto a disparar frases centelleantes de vigencia perdurable. Muchos de estos pensamientos han pasado a enriquecer el tesoro común de la cultura cristiana. En este volumen, un eminente estudioso agustiniano, el P. Victorino Capánaga, presenta una antología orgánica de sentencias y definiciones de S. Agustín en torno a tres grandes temas: el hombre, la búsqueda de Dios y la vivencia del misterio de Cristo y de la Iglesia. Estas páginas encierran el mensaje agustiniano más puro, abierto a los hombres amantes de la belleza, el poder y la verdad, en una colección manual.

Apología "Pro Vita Sua", Historia de mis ideas religiosas, por John Henry Newman. La Editorial Católica (BAC normal, n. 394), Madrid 1977. 20 x 13, 275 pp. Los testimonios siempre resultan excitantes. En 1864 un popular escritor inglés atacaba al converso anglicano, que lo hiciera al catolicismo, J. Henry Newman, acusándole a él y al clero romano de mentira y doblez. Remontándose sobre la circunstancia concreta, el futuro cardenal Newman replica a su adversario con la mira puesta en la defensa de la causa católica y por amor al sacerdocio, del que se confiesa miembro indigno. En esta obra elige el camino del relato autobiográfico, existencial y palpitante. "Quiero —escribe en el Prefacio— que se me conozca como un hombre de carne y hueso y no como el maniquí que se viste de mis ropas". Describe la evolución de su creencia y opiniones teológicas, y reconstruye el dramático itinerario que siguió su mente y su corazón hasta

descubrir la luz de la verdad en la Iglesia de Roma. El libro contiene un hondo sentir ecuménico en los actuales momentos en que Anglicanos y Romanos tienden su mano fraternalmente.

O Canto na Fogueira, Cartas de tres dominicanos quando em cárcere político, por Fr. Fernando, Fr. Ivo y Fr. Betto. Editora Vozes, Petrópolis 1977. 21 x 14, 348 pp. Se trata de una obra de "testimonios" que lleva por título el recuerdo de la hoguera que padeciera Daniel bajo Nabucodonosor. No se trata de un romance, sino de una narración epistolar del drama humano vivido por tres religiosos dominicos, condenados, en Brasil, a la prisión por acusación de "crímenes" políticos. Se trata de 171 cartas escritas individualmente o en conjunto por los tres, dirigidas a parientes, amigos o colegas, etc., describiendo día a día la experiencia del sufrimiento y de la cruz. Redactadas en estilo simple y sin pretensiones, tienen la fuerza conmovedora de la sinceridad, propia de los mártires que, en las amenazas de la persecución, se sienten próximos al fin. No dudamos que la lectura de estas páginas pueden llenar de optimismo a todos los que asumen radicalmente el compromiso de la fe y son testigos de Cristo en la Iglesia Latinoamericana.

La No-Violencia. ¿Tentación o Reto?, por Gonzalo Arias. Ediciones Sígueme (Col. Pedal, n. 73), Salamanca 1977. 18 x 12, 239 pp. La no-violencia no significa tan solo la renuncia a la utilización de las armas o la objeción de conciencia ante el servicio militar: constituye una negativa a todo medio de coacción, el respeto absoluto a la libertad de conciencia y, sobre todo —un aspecto frecuentemente olvidado— una actitud positiva de lucha contra las opresiones y conculcaciones de la libertad, vengan de donde vinieren. Es lo que se propone demostrar el autor, que escribió la primera parte del libro en la Prisión de Carabanchel de Madrid en 1971. En esta primera parte describe lo que es la no-violencia, y lo que significa ante la razón, ante la fe y lo que ha sido en la historia de la Iglesia. La segunda parte es una colección de artículos de diversos autores que constituyen un muestrario del pensamiento español sobre la potencialidad y flaquezas de la no-violencia.

Educação Religiosa Escolar, obra preparada por el "Consejo Interconfesional Educação Religiosa", Editora Vozes, Petrópolis 1976. Dentro de un plan de colaboración ecuménica, las Iglesias Cristianas del Estado de Santa Catarina han elaborado, en unión, un plan de evangelización y educación religiosa para las escuelas. La obra entera consta de ocho pequeños volúmenes (de 22 x 15 y de unas 100 páginas cada uno), correspondiendo respectivamente a ocho series del Primer grado. Cada libro presenta, como texto, una programación orgánica de pistas para seguir en las clases. La obra se caracteriza por tres aspectos fundamentales: 1º) Metodológico, presentando técnicas de trabajo, investigaciones, debates, discusiones, etc.; 2º) Didáctico, proporcionando al profesor temática apropiada y homogénea, pero dejando margen a la creatividad; 3º) Psicológico, atendiendo a las diversas edades de los alumnos. La obra tiene un carácter eminentemente ecuménico, deja de un lado las discusiones inútiles de las diversas confesiones (católica, luterana, metodista y presbiteriana), para tomar los elementos que unen, antes que los que separan. Es un bello ejemplo para una catequesis con dimensiones ecuménicas.

La Educación en Chile de Frei a Pinochet, por Pedro Castro. Ediciones Sígueme (Col. Tierra dos Tercios, n. 1), Salamanca 1977. 22 x 13, 238 pp. Durante diez años tres regímenes políticos diferentes han planteado en Chile tres

alternativas de organización educativa que explican otros tantos proyectos sociales y políticos. Por eso su análisis no puede ser una simple enumeración de técnicas, sino un intento de desvelar, desde una perspectiva globalizadora, el sentido último de cada uno de estos proyectos y su vinculación con la estructura de que brota y perpetúa. No se trata de un trabajo falsamente objetivista o pretendidamente imparcial. El autor, actualmente en el exilio, es consciente de la falsedad de esas pretensiones y toma partido con lucidez. De ahí el extraordinario valor de su aportación a la lucha ideológica de liberación popular en un terreno tan decisivo como el de la educación.

Salmos Criollos, por Mamerto Menapace. Editora Patria Grande (Col. "Palabra", n. 3), Buenos Aires 1977. 19 x 13, 111 pp. El autor, monje de los Toldos, Argentina, siguiendo las huellas del folklore coplero gaucho tan amante de la métrica octosilábica, pone en manos del hombre actual la poesía de los Salmos. Casi todos ellos están vertidos al lenguaje poético criollo argentino. Al leer se transpira la poesía profunda de la religiosidad del campo, de la opresión, de la enfermedad, la victoria, la guerra, la acción de gracias... La gente sencilla de la Argentina puede leer los salmos bíblicos en su propia salsa poética y religiosa. ¡Una pena que en el resto de Latinoamérica no se perciba en este lenguaje criollo toda la belleza, al no conocer sus modismos más típicos! De todas formas el hombre de hoy encontrará ahí una buena versión, no literal, del contenido de la plegaria de la Iglesia!

La Iglesia y América Latina. Aportes Pastorales desde el CELAM. Segundo libro auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 2 tomos, 919 pp. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1978. En el proceso de preparación del Encuentro episcopal en Puebla, el CELAM consideró oportuno entregar a los participantes en la Conferencia algún material auxiliar para facilitar el estudio previo de los diversos asuntos. Se convino fundamentalmente ofrecer tres libros auxiliares: el primero "La Iglesia y América Latina. Cifras", ya distribuido desde marzo de 1978, contiene una gama de estadísticas tanto de la vida de la Iglesia como del mundo latinoamericano; el segundo, que presentamos, contiene las conclusiones de los principales encuentros realizados por el CELAM en los últimos 10 años, con un total de 28 documentos; el tercero, con el título "La Iglesia y América Latina. Visión Pastoral", a ser publicada en el mes de agosto, dará una síntesis pastoral de la Iglesia en el continente, en los distintos campos, lograda por los Departamentos y las Secciones del CELAM que, desde los mismos, ofrecen su servicio a las Conferencias Episcopales.

DOCUMENTOS PASTORALES

Doctrina de la Seguridad Nacional

En la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (Puerto Rico, nov. 29 - dic. 1° de 1976) se hizo la siguiente recomendación: "Que el Equipo de Reflexión y el Departamento de Acción Social estudien y comuniquen a los Episcopados lo relacionado con la filosofía de la 'Seguridad Nacional' " (n. 5). El Documento que a continuación presentamos es el fruto de dicha recomendación. El CELAM, preocupado por el impacto de las diversas ideologías, en los umbrales de Puebla hace público este estudio para que, en una concepción integral de la Evangelización, la fe y la pastoral se vean libres de las ideologías.

I. Situación

1. Para entender la realidad hemos de tener en cuenta el contexto nacional e internacional, las causas próximas y las remotas que se relacionan con los regímenes militares y la Doctrina de Seguridad Nacional. Ninguno de estos aspectos debe exagerarse, pues la primera y fundamental apreciación que se deduce de la observación del panorama latinoamericano, es la *gran variedad de situaciones* en que se encuentran los Estados y la muy diversa relación en que ellos se hallan respecto a las doctrinas de S. N.

2. Entre las causas que a nivel nacional deben destacarse como influyentes en el establecimiento de gobierno inspirados, en algún grado, en las doctrinas de S. N. hay que señalar:

a) El subdesarrollo, caracterizado por marginalidad, miseria, injusticia social, etc., configura una situación que se puede llamar de *violencia institucionalizada*¹, que afecta gran parte de la población en contraste dramático con la enorme concentración de la riqueza y el ostentoso nivel de vida y consumo de ciertos grupos sociales. Esta situación constituye el telón de fondo que no hay que perder nunca de vista.

b) El subdesarrollo, agravado por términos de intercambio, normalmente adversos, dependencia financiera, crecimiento demográfico, expansión de las expectativas, etc., representa un desafío y una exigencia enorme para los gobiernos, pues aumenta la conflictividad de la sociedad. Este hecho induce a buscar formas y estructuras que acentúen la eficacia para superar esas presiones.

c) En los países de América Latina existe una situación de debilidad institucional. En algunos de ellos los Estados han surgido antes que las naciones. Muchas de sus convulsiones y cambios repetidos hacia regímenes más fuertes se explican por la fragilidad de sus organizaciones representativas y participativas (parlamento, gremios, sindicatos, etc.) que han llegado a constituir un elemento importante en la vida concreta del ciudadano. La falta de real parti-

¹ Cf. Paz, N° 16.

cipación de la mayoría en las instituciones facilita la instauración de regímenes que no tienen la participación como elemento integrante.

d) Algunos países de América Latina iniciaron procesos de cambios estructurales. Esos cambios se vieron obstaculizados por grupos de derecha ideológica y económica. Grupos de extrema izquierda contribuyeron con su irrealismo al mismo resultado. En no escasa medida las mismas fallas en los gobernantes crearon una general atmósfera de frustración y desconfianza. De todos estos factores derivaron desquiciamientos graves que las instituciones políticas normales no han sido capaces de evitar o reencausar. La situación de caos institucional y político, con el consiguiente surgimiento de la arbitrariedad, la violencia, y sobre todo, de los grupos armados y el fuerte deterioro económico, hasta el punto de poner en peligro la soberanía y la seguridad interior, constituyen otros tantos factores que facilitaron intervenciones de las fuerzas armadas.

e) Es necesario comprender que el hombre y la sociedad, también en América Latina, tienen una necesidad intrínseca y por eso una valoración positiva de la seguridad personal y colectiva. Es simplemente la expresión del instinto más primario, el de conservación. Para obtener la seguridad personal o colectiva algunos grupos están, desgraciadamente, dispuestos a renunciar a muchos otros valores que estiman secundarios respecto a ella, como por ejemplo, la participación y la libertad. La seguridad personal o colectiva es en sí misma, un valor² inobjetable, además de constituir una finalidad esencial a todo poder político, en el que cumplen un papel específico las fuerzas armadas y la policía. Por eso, no se debe hablar en términos peyorativos de la seguridad. Lo que sí es objetable son los tipos de doctrina e ideología que hoy se elaboran en base a esos conceptos y las consecuencias prácticas que de ellas se derivan.

3. El contexto internacional tiene diversas influencias en la génesis de los regímenes de S. N. Estas no deben, sin embargo, exagerarse, cayendo en una concepción titiritesca del proceso político de los países, como si sus personeros e instituciones estuvieran comandados mecánicamente por factores externos.

a) Debe llamarnos la atención que en el Tercer Mundo la casi totalidad de los gobiernos son militares. Entre estos algunos son de izquierda, otros de derecha. Es útil establecer la relación entre subdesarrollo y gobiernos militares y la hipótesis de que aquél es el caldo de cultivo de éstos. Por lo cual no siempre se puede atribuir al agotamiento de formas o estructuras políticas la caída de regímenes autoritarios, sino que se trata, más bien, de estructuras inmaduras, sin raíces suficientemente fuertes que son incapaces de crear los cauces para la solución pacífica de los conflictos.

b) Los movimientos internacionales de inspiración marxista-leninista, por su explícita y efectiva pretensión de instaurar la dictadura del proletariado, constituyen un factor de importancia para comprender la instauración de gobiernos militares y su inspiración en una doctrina como la de SN. Puesto que los regímenes de SN. se definen como esencialmente anticomunistas, es indispensable considerarlos en relación permanente, al que quieren oponerse en

² Observaron los obispos de Brasil: "La seguridad es un elemento indispensable del Bien común en la medida en que garantiza externamente las justas prerrogativas de la soberanía nacional y la independencia económica del país, contra interferencias indebidas y asegura internamente al tranquilidad pública... La Iglesia no refuta el derecho del Estado moderno de elaborar una política de seguridad nacional. Tal política no contradice las enseñanzas de la Iglesia, cuando la seguridad lleva, de hecho, la verdadera paz..." (*Exigencias Cristianas en el Orden Político*, XV Asamblea de la CNBB, Febrero de 1977, N° 33. En adelante citaremos así este Documento ECOP).

un antagonismo absoluto. Movimientos marxistas-leninistas han proporcionado sostén ideológico, y a veces material, a manifestaciones subversivas, a veces armadas, en la mayor parte del continente³. El intento de grupos violentos de disputar el monopolio del ejército sobre las armas, ha sido un factor desencadenante de algunas de las más fuertes intervenciones militares. Por eso no es extraño que se hayan suscitado oposiciones irreducibles y llegado a niveles de violencia aún mayores, no sólo institucionalizadas sino que operan fuera del cuadro legal.

c) Estados Unidos ha tenido activa preocupación por conquistar influencia y poder en América Latina. Para ello, se tiene la impresión, según muchos fundada, de la influencia directa en el establecimiento y sostenimiento de regímenes militares, entre otros motivos porque consideraría que son las instituciones armadas las únicas que están capacitadas para realizar una estrategia efectiva ante el comunismo. A través de centros de formación para la oficialidad y otros medios, procura transmitir la ideología de SN, que fundamenta su estrategia ante el enemigo común y que, en algunos casos, da sustento ideológico a los gobiernos que ha ayudado a establecer.

4. Observamos que hay diversos militarismos en América Latina. Poseen también una relación muy diversa con los elementos doctrinales de la SN⁴. Dada la mentalidad militar, hay algunos rasgos comunes por los cuales determinados valores adquieren especial relevancia, como son el orden, la disciplina, la seguridad. Pero hay también factores que diferencian la situación militar de un país a otro: grado de profesionalización, desarrollo del país, historia, etc. Por otra parte, es necesario analizar las fuerzas armadas no sólo a partir de la lógica interna de la institución militar sino también teniendo en cuenta la situación de todo el país.

5. Se observa la emergencia de servicios de inteligencia o de seguridad cuyas funciones se extienden prácticamente a todas las actividades que están relevadas del control por los tribunales y la opinión pública y que, en general, se caracterizan por la utilización de procedimientos que importan graves e inaceptables violaciones de los derechos humanos⁵. En varios regímenes militares estos servicios han ido adquiriendo una dinámica propia muy peligrosa que, en medida importante, escapa al control institucional de las fuerzas armadas, lo que no quita la responsabilidad moral de las autoridades políticas de las cuales esos servicios dependen.

³ Es bien conocido cómo además aprovechan determinadas situaciones. A ello se refieren los Obispos de Chile dentro de la denuncia evangélica que hacen de abusos conocidos: "Las repetidas acusaciones —e incluso condenaciones— que altas instancias internacionales hacen al gobierno de Chile de atropellar los derechos humanos; constituyen para los chilenos una humillación y un desafío. No nos cabe duda de que hay una campaña internacional en contra de nuestros gobiernos, promovida principalmente por gobiernos y partidos marxistas. Algunos de los que nos acusan cometen peores atropellos de los que reprochan..." (*Nuestra convivencia nacional*, Comité Permanente, Marzo 25, 1977, N° 8).

⁴ No cabe en este trabajo ofrecer una tipología completa, pero sugerimos que se estudie especialmente este aspecto.

⁵ Observa el Episcopado de Brasil: "La seguridad, como bien de una nación, con la permanente inseguridad del pueblo. Esta se configura en medidas arbitrarias de represión, sin posibilidades de defensa, en confinamientos apremiantes, en desapariciones inexplicables, en procesos e interrogatorios humillantes, en actos de violencia practicados por la valentía fácil del terrorismo clandestino y en una impunidad frecuente y casi total" (ECOP, N° 37).

6. En varios regímenes inspirados más o menos de cerca por la DSN se observan otros aspectos que son objeto de preocupación: la supresión de las libertades individuales, de las libertades de agrupación y expresión; la fobia contra todo lo que recuerda la política anterior; la adopción de sistemas económicos de corte liberal y aplicados sin contemplaciones por la suerte de los más desposeídos, etc. No es posible, sin embargo, desconocer el hecho de que estos regímenes han debido hacerse cargo de situaciones extraordinariamente graves y comprendidas en el orden económico, político y social. La Iglesia latinoamericana tomó conocimiento de la "seguridad nacional" no sólo a través de libros o de exposiciones académicas, sino por una amplia cadena de hechos vividos que han sido evidenciados por varios documentos de las conferencias episcopales.

Además del texto del episcopado del Brasil indicado, los Obispos de Chile piden "que se esclarezca de una vez y para siempre, el destino de cada uno de los presuntos *desaparecidos* desde el 11 de septiembre hasta la fecha... Si se han cometido abusos o arbitrariedades —a veces inevitables— más vale reconocerlo y arbitrar medidas para que no se repitan, y si cada uno de los casos denunciados tiene una explicación valedera, el gobierno, al darla, quedará prestigiado ante la opinión chilena y extranjera" (*Nuestra Convivencia Nacional*, N° 4).

Refiriéndose a aspectos de carácter político, el Episcopado del Brasil observa: "Un pueblo se desarrolla cuando crece en libertad y participación, cuando sus derechos son respetados o a lo menos dispone de recursos primarios de defensa, como los expresados en el "habeas corpus"... (ECOP, N° 47). Y el Comité Permanente del Episcopado Chileno, con una preocupación similar señala: "Hay quienes ven con amenaza a la *unidad nacional* el que existan grupos cuyas convicciones político-sociales sean distintas y en algún grado antagónicas. Se inclinan por lo tanto a una erradicación más o menos total y más o menos confesada, de aquellas actividades, canales de expresión y agrupaciones que supongan pensar el presente y el futuro de la nación de una manera diferente a la que la autoridad preconiza" (*Nuestra Convivencia Nacional*, N° 6).

En algunas circunstancias los problemas tocan la esfera de lo religioso: "La Iglesia no puede aceptar la acusación de intromisión indebida o de subversión, cuando en el ejercicio de la misión evangelizadora, denuncia el pecado, cuestiona aspectos éticos de un sistema o modelo que viene a constituirse la razón de ser del Estado" y agregan: "Así como la Iglesia debe respetar los derechos naturales e inherentes al Estado legítimamente constituido, el Estado tiene el deber de respetar la libertad religiosa de las personas, así como el derecho divino de la Iglesia de anunciar el Evangelio, sin constituirse en árbitro de la ortodoxia de la doctrina que ella anuncie" (ECOP, N° 5).

Estos actos son, en cierto modo y en no pocos casos, consecuencia de leyes de seguridad nacional, de estados de excepción, de cambios en las constituciones de lo que resulta que las garantías de seguridad personal y los derechos humanos se encuentran fuertemente debilitados y, a veces, suprimidos. Se crea así en estos campos un estado de inseguridad generalizada. Además, el Estado de Derecho está amenazado y casi reducido a una pura forma por el hecho de que las instituciones representativas que en una sociedad democrática constituyen el más firme apoyo de las garantías constitucionales, se ven o bien suprimidas o bien estrechamente controladas al punto de no poder ejercer realmente su misión de representación de los derechos de la persona: congreso, partidos políticos, organizaciones representativas de las clases populares.

En realidad muchos de estos cambios han sido creados en nombre de la lucha contra la subversión y la corrupción, incluso con buenas intenciones. Sin embargo, los hechos muestran que los remedios dados a las situaciones que se

querían salvar, se mostraron frecuentemente tan malos y aún peores que el mal. Además, con el afán de mantener el orden y la disciplina, los gobiernos militares han buscado o aceptado frecuentemente la alianza de las clases económicas privilegiadas. Inconscientes, en muchos casos, los militares querían sinceramente el desarrollo del pueblo, pero sus alianzas los llevaron a dar apoyo a modelos económicos en los que el pueblo no tiene ninguna participación.

7. Tenemos también que considerar a la Iglesia y su relación con los regímenes de SN. Los pronunciamientos de algunos Episcopados permiten destacar ciertos aspectos.

a) Los Episcopados han visto y denunciado ya algunos de los elementos más preocupantes de la DSN que son causa de tensiones.

b) La Iglesia ha hablado y actuado contra los excesos doctrinales y prácticos sin entrar en el terreno de la oposición política, en la línea de su misión humanizadora y evangelizadora.

c) En sus relaciones con la Iglesia, los regímenes de SN difieren notablemente de formas totalitarias que persiguen las organizaciones religiosas. No obstante problemas y dificultades de diversa gravedad, los Episcopados han mantenido libertad para desarrollar su acción y magisterio. Sin embargo, la Iglesia en su conjunto ha visto dificultada su misión por disposiciones y actuaciones, que, en algunos casos han vulnerado su libertad.

d) La formación doctrinal y religiosa de las fuerzas armadas plantea un problema especial. Sus miembros expresan a menudo conceptos religiosos rudimentarios tradicionalistas, sin haber conocido ni comprendido las nuevas perspectivas del Concilio Vaticano II y de Medellín. En muchos casos no llegan a comprender la actitud social de la Iglesia y su relación con el mundo. Todo esto es fuente de malos entendidos y de cierta desconfianza hacia la Iglesia, al menos en algunas de sus formas. Aquí se funda un problema de lenguaje: los militares y la Iglesia usando a veces las mismas palabras, entienden cosas diferentes.

e) En algunos regímenes militares que introducen la DSN se nota una cierta vinculación a los movimientos integristas. Su labor, como lo sugieren algunos signos, es también significativa en la preparación de advenimiento de dichos regímenes.

El integrismo se presenta como un aliado para aquellos militares que pretenden servirse de la Iglesia como recurso clave del poder psico-social.

El integrismo como mentalidad contribuye a que dichos militares, mediante su desconfianza en la libertad humana y un debilitamiento del concepto cristiano de persona; mediante la elevación de la lucha antisubversiva a la categoría de cruzada; mediante su concepción errada de las relaciones de la Iglesia y el mundo y, en general, mediante la creación de un clima de desconfianza generalizada a las enseñanzas del Concilio Vaticano II y las conclusiones de Medellín, y por último, a través de su oposición a toda reforma social.

El integrismo como movimiento fomenta la idea de que el marxismo invade la Iglesia⁶. Apela sistemáticamente a la calumnia y difamación, invita a la resistencia y a la desobediencia a las autoridades eclesiásticas. Todo esto se realiza a través de campañas de prensa y libros contra los Episcopados de Amé-

⁶ Ampliando abusivamente algunos casos de radicalización sobre los cuales las Conferencias Episcopales han dado sus orientaciones.

rica Latina, contra sacerdotes y laicos, obstaculizando el contacto del pueblo cristiano con sus pastores, con intimidaciones morales y físicas.

En la construcción de regímenes militares de seguridad nacional se hallan algunos militantes de tendencia integrista, en especial en los servicios de información e inteligencia, en los órganos de elaboración ideológica y de sustentación doctrinal (academias y escuelas militares, universidades y sistemas de educación), en los órganos de control de los medios de comunicación.

Tales hechos interpelan a la sociedad y a la Iglesia y en forma más vigorosa cuando se registra, como lo indica la Comisión representativa de la CNBB, que las acciones que denuncian no son aisladas, sino que se eslabonan en un proceso o sistema característico, con rasgos de una ideología que "se extiende por el continente latinoamericano como ocurrió en países bajo dominio soviético. Con relación a las fuerzas armadas, la Iglesia deberá inculcarles que, además de sus funciones normales o pacíficas, ellas tienen la misión de garantizar las libertades políticas de los ciudadanos en lugar de ponerles obstáculos" (*Comisión Representativa de la CNBB*).

Pasemos a considerar algunos puntos de carácter doctrinal, entre los varios que valdría la pena abordar. Buscamos inspirarnos en los grandes principios de la Enseñanza Social de la Iglesia y ofrecer nuestras reflexiones en un clima de diálogo, animados por la firme esperanza, en la fe, del futuro mejor de nuestros pueblos.

II. Doctrina

Variación y niveles:

Respecto de la DSN y de los diversos militarismos, se puede observar cierta variedad: por una parte una serie de rasgos comunes, por la otra, cierta variedad en la formulación de diversos autores.

Hay también variedad de interpretaciones: desde quienes atribuyen a los escritos una total coherencia "doctrinal" y programática hasta quienes piensan que se trata, en el peculiar lenguaje militar, de una serie de principios estratégicos, sin alcanzar el nivel de "doctrina" política completa.

Hay variedad también en los países. La Seguridad Nacional parece tener mayor sistematización y coherencia en Brasil que en otros países como Chile (donde ya comienza a haber una elaboración mayor) o Argentina; no es fácil captar el grado de teorización existente. En otros países y regiones de América Latina, con pocas excepciones, son escasas las formulaciones explícitas sobre la SN lo que no excluye que puedan recibir prontamente el influjo y condicionamiento sobre la materia. En muchos casos, así opinan varios estudiosos de la materia, es más bien un tipo de régimen totalitario el que explicaría la situación de la excesiva concentración de poder y no la doctrina de la Seguridad Nacional. También hay variedad en cuanto al modo de realización histórica concreta del conjunto o de rasgos de esta "doctrina".

Importante preocupación será precisar qué acontecimientos provienen de formas autoritarias recurrentes en América Latina y cuáles enlazan con la doctrina de la SN.

Parece también importante advertir que el término "doctrina" de la Seguridad Nacional obedece más a aspectos coyunturales de ideas entresacadas de discursos y declaraciones de miembros de las fuerzas armadas o de gobernantes militares que a la coherencia total y sistemática captable en algunos escritos. No obstante lo indicado, puede, sucesiva y progresivamente, darse una formulación más compacta, densa, coherente que llegue a tener un notable influjo con todas sus implicaciones.

Si buscamos los documentos oficiales y sus varias manifestaciones orales o escritas, parece que encontramos la doctrina de un triple nivel.

Hay un *primer nivel* académico; existen en varios países escuelas militares⁷ dedicadas explícitamente al estudio de la Seguridad Nacional y a la elaboración de una doctrina. Los cursos, las publicaciones de estas escuelas o las relaciones con su doctrina nos muestran un cuerpo de tesis y conceptos cohesionados. Frecuentemente los regímenes se refieren a los conceptos elaborados en estas escuelas, los estiman y parecen darles importancia en cuanto a sus programas políticos.

Existe un *segundo nivel*. En efecto, los programas de los gobiernos no coinciden naturalmente con la aplicación rigurosa de una doctrina elaborada en ciertas escuelas especializadas. Los gobiernos deben aliarse con otras fuerzas y movimientos. Sin embargo parece que en muchos casos, en diversos países, la acción de los gobiernos acepta las tesis de las doctrinas de Seguridad nacional como criterio de gran importancia. A este segundo nivel que es el de la acción política concreta, la DSN es evidentemente mucho menos elaborada y más variable⁸.

Por fin hay un *tercer nivel* que es la mentalidad general muy bien representada por los temas de la escuela y que se difunde en las fuerzas armadas y el conjunto de los gobiernos dirigidos por ellas. Una mentalidad de cierto antagonismo maniqueo; de sospecha generalizada; de rechazo de la participación del pueblo en la vida política, económica y cultural; de verticalismo estatal; de rechazo del diálogo y la crítica. Las personas impregnadas por tal mentalidad no pueden ser conscientes de toda la extensión de la DSN. A menudo la ignoran aunque estén bajo su influjo inconscientemente.

Sin embargo, entre estos niveles hay una comunicación. A menudo las personas que actúan dentro de un sistema no aceptan todas sus implicaciones. A veces ni siquiera las perciben, sobre todo al principio de un proceso. Poco a poco, por la misma experiencia histórica de su aplicación, un sistema revela sus virtualidades y aparece más claramente a los ojos de los que querían controlar su evolución o pensaban que eran capaces de controlar sus efectos malféficos. Pero un sistema social como una doctrina tiene su lógica interna, frecuentemente implacable, que aparece más fuerte que la voluntad de los individuos, llevados a hacer lo que no querían porque no hay ya posibilidad de limitar el dinamismo del sistema.

Dentro de las fuerzas armadas muchos sufren por que sienten que fueron llevados a hacer lo que no querían y, a veces, exactamente lo contrario de lo que querían, en virtud de las fuerzas desencadenadas por las medidas tomadas en nombre de la seguridad nacional. Por eso mismo, dentro de las fuerzas armadas la concepción de la SN y la lógica implacable del sistema son contrastados por muchos oficiales que se dan cuenta de la situación de "impasse" a que fueron llevados por principios que no conocían bien en todas sus implicaciones sociales. Sin embargo, parece que por el momento, en varios países, las líneas duras de una SN integral prevalecen todavía. Por ahora, a manera de

⁷ Lo principal de la doctrina proviene, en cuanto a su elaboración, de Escuelas de Estados Unidos y de las que tiene el combate de guerrilla interna.

⁸ Sin embargo, parece que los grandes conceptos de las doctrinas académicas influyen mucho a nivel de gobierno. Por ejemplo: la adopción de la guerra antisubversiva o la concepción radicalmente autoritaria del Estado.

información y sin poder entrar en todos los aspectos que es dable recoger de esta "doctrina", la podríamos caracterizar en sus límites más puros y extremos de la siguiente manera:

Aspectos de sistematización doctrinal: El problema clave:

La DSN es, esencialmente, una doctrina militar, una ciencia de la guerra y de determinado tipo de guerra visto dentro de determinado sistema de interpretación. La DSN pretende aplicar los principios de una ciencia militar a todos los sectores de la sociedad. Por supuesto, una doctrina militar no es capaz de proporcionar un modelo para la economía, la cultura o la organización del Estado. Sin embargo, la DSN postula que la ciencia militar es capaz de dar los principios básicos que rijan amplios sectores de la vida social. De allí una organización del Estado, de la economía o de la cultura que tiende a imitar la organización militar; todo está encuadrado en un verticalismo rígido en virtud de fines de guerra, de seguridad o de desarrollo concebido en gran parte como obra de formación de una fuerza económica o de un potencial de guerra más bien que como satisfacción de las necesidades elementales de la vida de masas numerosas abandonadas, sin recursos y sin horizontes.

Motivación de la doctrina - Guerra total

Se insiste en que hay un tipo radicalmente nuevo de guerra total. Su base empírica está constituida por los fenómenos del conflicto social, cultural, económico, político que hay actualmente y, ante todo, por el antagonismo entre la URSS y los EE.UU. y otras naciones no comunistas. Los conflictos sociales serían formas diversas de ese único antagonismo; entre el marxismo-leninismo internacional, concebido en forma unitaria y monolítica, y el mundo occidental concebido como un sólo bloque en guerra total con el mundo comunista.

Esta "guerra total" tiene un enemigo externo que es el marxismo, pero también un enemigo nuevo que está dentro de cada nación, aliado de aquel. Esa peculiar visión de guerra se caracteriza por la oposición total al enemigo absoluto. Este "principio" llevaría a que los criterios propiamente éticos cedan ante la presión y la urgencia de la lucha.

La estrategia total:

En coherencia con lo anterior, la guerra envolvería la totalidad de las actividades humanas, las cuales quedarían encerradas dentro de un programa militar global o dentro de una "estrategia TOTAL". Diversos sectores de la vida social tenderían a ser absorbidos por este requerimiento: la política en primer lugar, los aspectos básicos del proceso económico, las vertientes de tipo cultural e incluso ciertas manifestaciones del fenómeno religioso.

Concepción del Estado:

El Estado es el agente encargado de aplicar la estrategia total. Le corresponde organizar y orientar las actividades más significativas. Se concibe como fuente del orden social. Parecería formar con la nación una sola voluntad: la voluntad de la nación sería, sin más, la voluntad del Estado. Correspondiendo a esta concepción suele postularse que sólo las élites militares serían capaces de crear, organizar y regir un Estado realmente moderno y con instrumentos eficaces.

Dentro de los objetivos nacionales se colocan numerosos bienes y aspiraciones humanas: paz, justicia, orden, felicidad de carácter nacional, virtud, moral, religión, etc. Hay una concatenación de fines y medios y este tipo de Estado aseguraría la obtención de estos bienes.

Hay evidentemente un agigantamiento o hipertrofia del poder y una concentración sin diversidad de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) en una única función. Esta parece ser la tendencia.

Dentro de los *objetivos nacionales* se destacan dos:

La SN y el desarrollo nacional. La característica de la SN es la subordinación estrecha del desarrollo a la seguridad. Los criterios de orden total y absoluto, disciplina social total, verticalismo, potencia militar, parecen prevalecer sobre otros criterios o aspiraciones. La seguridad nacional tiene la primacía entre los objetivos nacionales. El problema de la seguridad es fundamental en la conducción del Estado. Hay seguridad interna y externa. Ambas forman una sola realidad ya que la nación está amenazada por el comunismo tanto del exterior como del interior. La seguridad del individuo está sometida a la seguridad del Estado. La seguridad en lo externo hace que el Estado tenga que hacer prevalecer sus intereses frente a los otros Estados.

El poder nacional

Todos los recursos de la nación tienen que estar disponibles y al servicio del Estado para lograr los objetivos nacionales. Esto da origen al poder nacional tomado como absoluto. El poder nacional es un bien; lo grave es que se rija en pretendida medida de todo valor.

Otros elementos de la doctrina explican la tendencia a una concentración extrema del poder, hegemonía militar del Estado, sospecha y/o liquidación de las organizaciones populares, importancia de la policía secreta, etc. Sucede que al reprimir las instituciones democráticas, las fuerzas armadas abren un vacío social y el sistema que se inspira en estos conceptos tiende a rehacer la sociedad según un modelo totalitario, quieranlo o no los agentes de esta política.

Felizmente ya podemos contar dentro de las propias fuerzas armadas con el apoyo de estudios y personas que al percibir los resultados funestos de cierta política militarizada, de la que no podía prever el efecto, tratan de criticar el sistema que se está consolidando y buscan una salida democrática, de una verdadera liberación de los pueblos: Porque existen los que creen que sin el pueblo no se puede actuar por el pueblo. Esta sistematización "pura" no en todas partes está definida de la misma manera y sobre algunos aspectos, en particular, hay también problemas que es necesario dilucidar.

Nos encontramos ante un problema de hermenéutica. Es dable entender que la clara conciencia de tales formulaciones también puede estar ausente en los militares de más alta jerarquía y no faltan testimonios que así lo comprobarían. Puede incluso ocurrir que la intención de algunos autores no sea totalitaria y que hubiera en algunos más bien la intención, en principio, de asegurar mejores condiciones para la vida de nuestros pueblos. Es evidente que para el diálogo que es necesario hacer, todo esto tendrá que ser tenido en cuenta y que así como al mismo marxismo leninismo internacional hay que concederle su actual variedad histórica dentro de sus rasgos comunes, igualmente hay que reconocer la variedad a la doctrina de la SN. Hay una diferenciación que habría que estudiar entre las formas de concreción histórica en una praxis especial de esta doctrina.

Admitiendo que los rasgos anteriores fueran verdaderos e inspiradores de una acción (para lo cual hay indicios suficientes) debemos atender ante todo al conjunto de implicaciones que de tal doctrina puede emanar y sobre las cuales la Iglesia no puede callar. Queremos así cooperar lúcidamente en la

comprensión con adecuado discernimiento y confrontación ética de estos problemas y evitar que estas implicaciones se realicen. Es un servicio de gran importancia a nuestros pueblos y a las mismas fuerzas armadas en la tarea que a ellas corresponde de manera peculiar. Naturalmente algunas de las apreciaciones que aquí se hacen se sitúan en un plano necesariamente general. Cada Episcopado tendrá datos concretos y elementos de juicio que le permitan un discernimiento adecuado.

III. Reflexión

Estado, Política, Fuerzas Armadas

1. El Estado surge históricamente como necesidad de unidad y cohesión de un pueblo que procura formar una nación en busca de su destino propio. Aun cuando determinada forma de Estado ha precedido a la formación de una perfecta conciencia de unidad nacional, hay alguna aspiración común que reúne las diferentes comunidades. Aunque la Nación puede nacer a la vida independiente conjuntamente con las fuerzas armadas, es, social y valorativamente, anterior a ellas.

2. Estado, unidad y cohesión sólo podrá alcanzarse y mantenerse mediante el funcionamiento de ciertos organismos, bajo la dirección de alguna autoridad. Además de los varios órganos administrativos para los diferentes sectores de actividades sociales, se impone el funcionamiento de un cuerpo organizado que disponga de fuerza suficiente para defender lo nacional contra todas las fuerzas internas y externas de disgregación. A este cuerpo organizado y equipado de instrumentos adecuados se da modernamente la denominación de fuerzas armadas, que se completan con los organismos policiales.

3. Es el propio pueblo, por lo tanto, en cuanto constituye una nación, quien crea y organiza su cuerpo militar y policial destinándole parte de los recursos de todos para equiparlo con las armas necesarias al mantenimiento del orden social y de las instituciones que él mismo considera convenientes para la realización de sus aspiraciones. Por consiguiente, las fuerzas armadas no tienen ninguna precedencia en relación a las demás instituciones nacionales. Al contrario, instituidas por las comunidades que constituyen el pueblo, creadas para garantizar la realización de las aspiraciones que el pueblo tiene derecho a expresar y definir, la función de las fuerzas armadas está, en consecuencia, subordinada a la libre expresión y definición de la voluntad de todo el pueblo. No le corresponde sustituirse a esa voluntad elaborando e imponiendo a la nación un determinado proyecto nacional que no sea el resultado de amplia participación popular, capaz de expresar de hecho, un consenso de toda la nación. Tal actitud caracterizaría un verdadero despojo de los derechos de todos, contraria a los principios de la moral social, no pudiendo ser legitimado por un asentimiento pasivo obtenido por la imposición de la fuerza y del temor de la represión.

4. Pueden surgir circunstancias ocasionales en la vida de una nación que desorganicen o lleguen a paralizar el funcionamiento normal de las instituciones sociales y de los órganos del Estado. Las diversas comunidades o grupos representativos de la sociedad pueden llegar a un estado de desentendimiento o de disgregación que imposibilite la convergencia de los esfuerzos comunes para el beneficio de la nación. En esos momentos, corresponde legítimamente a las

fuerzas armadas intervenir para restablecer el orden y permitir el funcionamiento normal de las instituciones nacionales. Es una función noble pero al mismo tiempo humilde, pues no se justifica sino en la medida en que constituye un servicio a todo el pueblo para que este vuelva a ser sujeto de sus decisiones y de su destino. Sería contra la ética usar de las armas que el pueblo le dá, a través del sacrificio de su trabajo, para impedir que el mismo pueblo ejerciera plenamente sus derechos por medio de grupos intermediarios (culturales, económicos, religiosos y políticos) que lo representan. Hay que tener muy presente la orientación conciliar: "... allí donde por razones de bien común se restringe temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todos modos es inhumano que la autoridad política caiga en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales" (G.S. Nº 75).

5. Lo político es una dimensión constitutiva de la persona y de la sociedad. La política es la actividad social enderezada a asegurar, con el auxilio de la fuerza y en el marco del derecho, la concordia y la seguridad en el interior de la comunidad y en las relaciones de ésta con otras comunidades. Esa es la meta específica de la política, lo que le es propio y no puede ser satisfecho por ninguna otra actividad social. Su expresión es el Estado. (Si tomamos el Estado en su acepción moderna, es una instancia relativa en la historia de la evolución de la humanidad) (ECOP, Nº 11).

Pero la política no se justifica sólo por su meta específica ni se agota en sí misma. Se justifica por estar al servicio del hombre, por ayudarle a lograr los fines a los que aspira, por crear las condiciones para la consecución de la justicia y del bien común. La política es para el hombre; no el hombre para la política.

La política no es todo porque de ser así, se caería en la politización. Pero influye en toda la realidad, siempre y cuando no se la privilegie con exclusión de otras dimensiones.

6. En este orden de ideas, la política tiene una relativa autonomía. *Relativa* porque es una dimensión, entre otras igualmente dignas, del hombre en sociedad. *Autonomía*, porque hay una lógica interior de la vida política, una dinámica interna que no es mero reflejo de otros aspectos (económicos, sociales). Así es recomendable una lectura atenta de los hechos políticos, en cuanto tales, para su más apropiada explicación. Y el estudio comparativo entre distintos momentos históricos y situaciones nacionales, porque en cierto modo, comparar es conocer. Todo ello antes de que se recomienden criterios para el juicio y la acción. Hay que distinguir el fenómeno político —donde los cambios esenciales son escasos— de sus manifestaciones que suelen ser diferentes según los momentos, las situaciones y los comportamientos.

7. De todos los aspectos de la política, el fenómeno que siempre ha fascinado y sin embargo el más equívoco y complejo es el del *poder*. Uno de los presupuestos de la política es la dialéctica o la tensión entre el mando y la obediencia. Siempre hubo y habrá quienes manden. Siempre hubo y puede preverse que habrá —aunque de manera más o menos defectuosa, según el fracaso o el éxito en la construcción de un régimen político— una distribución desigual de los recursos, medios y responsabilidades políticas. El problema no reside sólo en la mejor distribución de esos recursos, medios y responsabilidades, sino en la *justificación* del mando y de la obediencia. Por qué unos mandan y otros obedecen? "En nombre de qué" algunos pocos reclaman la obe-

diciencia de la mayoría? Estos interrogantes se encuentran insertos en el fenómeno político desde siempre. Si las respuestas satisfacen al pueblo o a los factores decisivos de una sociedad según cada momento histórico, es porque el poder ha logrado o se dirige a lograr lo que se llama legitimidad.

El mejor poder es, por eso, el poder legítimo. Poder como servicio, poder para la justicia, poder justificado por ser un medio políticamente privilegiado para hacer posibles los valores que la sociedad persigue y a los que el hombre aspira. Poder como autoridad es poder legítimo, es poder sin arbitrariedad y con arreglo a la ley. Y es poder como condición del bien común (Cf. ECOP, Nos. 16-18; G.S. N° 74; O.A. N° 46).

8. El análisis del poder demuestra que en las sociedades contemporáneas se organiza una suerte de "constelación". La "constelación del poder" está compuesta por varios miembros: el poder político, el poder militar, el poder económico, el poder sindical y lo que suele llamarse poder moral, aunque éste reclame otro nivel de reflexión.

La estrella mayor de esta constelación es —o debería ser— el poder político sujeto siempre a los principios y normas éticas. Los demás miembros se vinculan con aquel por subordinación, complementariedad, adhesión o antagonismo. La relación natural del poder militar respecto del poder político es de *subordinación*.

El poder militar es una continuación del poder político. Es la expresión organizada y racional de la fuerza como ingrediente del poder político. El monopolio legítimo de la fuerza pertenece por definición al Estado nacional; la noción de poder político que aquí se emplea incluye las funciones ejecutiva, legislativa y judicial.

9. En la vida de una sociedad, la política —naturalmente polémica y conflictual— produce formas de equilibrio más o menos estables que se expresen en *un orden*. Incluso cuando la política impulsa cambios. El orden no es un concepto petrificado ni es invento y propiedad del tradicionalismo; es un requerimiento de la vida en sociedad y, como la política, no se justifica por sí mismo sino por servir al hombre, a la sociedad y a los valores a los que ambos aspiran y se proyectan en el bien común. El hombre tiene nostalgia del orden. Cuando el desorden cunde gravemente y persiste, suele ser débil y con frecuencia se entrega a quien o quienes simbolizan, en medio de caos, el orden. Porque el hombre no puede vivir mucho tiempo en la angustia y el miedo de la inseguridad.

La inseguridad es "el reinado de la irregularidad", de la incoherencia, de la irracionalidad, de la imprevisibilidad en la conducta del gobernante, de la ausencia de un poder capaz de asumir la justicia pública conforme al derecho, impedir la acción de los justicieros privados y evitar el caos. Y la inseguridad de una nación es tanto aquel sentimiento interior como la percepción de la debilidad frente al enemigo exterior. El orden político comprende, pues, el establecimiento de una sensación de seguridad, de un equilibrio estable y de normas para la convivencia y la concordia de la comunidad.

10. Por lo expuesto se pueden trazar, de manera inmediata algunas líneas de reflexión aplicadas al tema de la seguridad nacional.

La seguridad es una expresión del orden político. Forma parte de la meta específica de la política pero no la agota ni se justifica por sí misma sino que sirve a una de las condiciones necesarias, aunque no suficientes, de realización del hombre en sociedad.

Toda absolutización de un valor político o de una dimensión social es, potencialmente, totalitaria. La idea y el tema de la seguridad no es una excepción a esta regla. Toda sociedad exhibe alguna forma de organización de la autoridad y de la constelación del poder. Pero sólo el poder político, con sus diferentes funciones, es instancia superior para el arbitraje de los conflictos sociales. Si otro miembro de la constelación del poder ocupa el poder político y proyecta en él el valor o los valores que privilegia como sector; subordina la política a sus objetivos en lugar de integrar éstos a la sociedad.

El llamado militarismo no es sino la subordinación de la política a la mentalidad o a los intereses profesionales de la sociedad militar. La absolutización del tema de la seguridad tiene análogos peligros que la absolutización de los valores parciales políticos o sociales del mismo orden. Un problema actual del tema seguridad no es tanto el reconocimiento de su necesidad como la *percepción de sus límites*.

Fuerza, Violencia y Guerra

11. *La sociedad, el conflicto y la Iglesia*

El conflicto dentro de la sociedad es analizado, en términos generales, desde dos perspectivas:

a) La de aquellas teorías o análisis que lo perciben como una enfermedad social; una surte de patología que es necesario extirpar. Para estos enfoques, los conflictos ideológicos, políticos, raciales, sociales, económicos no reflejan problemas y situaciones reales de la vida de los pueblos, sino que son, en lo fundamental, creaciones de agitadores, activistas, predicadores o políticos profesionales que buscan a través de la movilización de los actores sociales en torno de estos temas, una forma de obtener situaciones mezquinas de poder e influencia.

b) La de aquellos que reconocen en la sociedad una pluralidad de situaciones. Para éstos, las naciones presentan un cuadro importante de desigualdades motivadas en la raza, la situación que se ocupa en la estructura productiva, la herencia, los niveles de educación, la pertenencia a una u otra región geo-económica, etc. A estas desigualdades, motivadas por la estructura geográfica, económica o social de los países, se agregan dispares puntos de vista que se expresan en diversas religiones, opciones políticas, escuelas filosóficas o corrientes ideológicas. Para quienes así ven la sociedad, el conflicto no es una expresión anómala o morbosa sino un hecho constitutivo que es necesario reconocer y aceptar.

La visión cristiana del hombre y de la sociedad se ubica en la segunda perspectiva. Reconoce al mundo en su pluralidad que es también la expresión de sus injusticias y diferencias de ser y de juzgar. No acepta que las injustas desigualdades en el orden terrenal sean un hecho natural que no corresponde al hombre cambiar. Muy por el contrario, es un llamado a concretar en el orden temporal los valores del Evangelio. Ello no es posible sin reconocer la realidad de los hombres concretos que padecen la discriminación racial, la persecución ideológica y política; que sufren hambre, temor desesperanza y muerte. Por lo tanto, la visión cristiana de la sociedad rechaza aquellos enfoques sociológicos o políticos que o niegan totalmente los conflictos reales de la sociedad o los reducen a una sola de sus múltiples manifestaciones, como son aquellas que sólo ven en la sociedad un puro conflicto de clases, negando la autonomía de otras diferencias emanadas de distintos campos o realidades. Tales

visiones entrañan, de manera necesaria, un proyecto totalitario de la sociedad y la creación de nuevas formas de opresión e injusticia.

12. *Variedad y límites del conflicto*

La aceptación del conflicto como característica de la sociedad, no significa aceptar como legítima cualquier forma concreta que él revista, renunciando a un juicio ético sobre sus diferentes modalidades.

El conflicto dentro de la sociedad no es un valor en sí mismo. Está en función de la humanidad, de su desarrollo y perfeccionamiento. Este es el valor que lo trasciende. Así como la negación del conflicto conduce a una convivencia social degradada, así también hay formas de conflicto que destruyen profundamente la dignidad del hombre⁹. Es, pues, de la esencial del pensamiento y la acción de la Iglesia, un discernimiento moral acerca de las diferentes formas de lo conflictual.

A continuación procuraremos hacer algunas consideraciones acerca de ciertas formas y características específicas del conflicto que están muy presentes en la realidad actual de América Latina.

13. *La fuerza como componente esencial de la política*

El juicio de lo político no es posible si no se comprende su especificación. Es de la esencia del Estado el monopolio legítimo de la fuerza. De este hecho deriva la distinción entre coerción y violencia. Coerción será el ejercicio legítimo de la fuerza por el Estado, en tanto que violencia importaría el ejercicio ilegal de la fuerza, tanto por el propio Estado como por grupos contestatarios.

Desde el punto de vista de los medios de coerción de que dispone el Estado es necesario distinguir, entre otros, la fuerza puramente militar y la policía. La primera destinada a la guerra exterior, está sujeta en su ejercicio a las normas y convenciones internacionales. A la policía, en cambio, le corresponde mantener y preservar el orden interno y debe ajustarse en su acción a la legislación interna de los países y a los mecanismos de control que el Estado establezca, incluyendo también los organismos internacionales cuando los tratados firmados por el país, así lo señalen.

14. *América Latina: un período de extrema violencia política*

Esta década y la anterior configuran un período de la historia de América Latina caracterizado por muy altos niveles de violencia política, aún refiriéndose a este continente cuya historia no se ha distinguido, precisamente, por una solución pacífica de sus controversias.

Han contribuido poderosamente a esta radicalización de la violencia, los tres siguientes factores, sin que el orden de prelación en que serán tratados indique orden de importancia o explicaciones causales.

a. *La crisis de legitimidad del Estado y la violencia*

Toda sociedad requiere que alguien determine el bien común. Tal es la función del Estado y más específicamente del gobierno. El problema radica, naturalmente, en la legitimidad del Estado para hacer esa determinación.

En América Latina enfrentamos una situación de extraordinaria gravedad, producto de una creciente pérdida de legitimidad del poder político. Regímenes

⁹ Como en el caso de la ideología marxista que con el engranaje de la *oposición; antagonista de clases* niega cualquier forma de reconciliación.

de fuerza se arrogan el nombre de la nación, se autodeclaran intérpretes y ejecutores de un gran destino colectivo y en virtud de ello, imponen al pueblo un proyecto político y un sacrificio social que no ha sido consultado.

b. *La eclosión de formas contestatarias violentas*

Se ha producido en América Latina en las dos últimas décadas, una fuerte expansión de formas de contestación política y social que acuden a la violencia. Grupos minoritarios inspirados en determinada ideología se arrogan la representación del pueblo y la tarea de transformación de la sociedad. En función de ello legitiman una práctica política que se funda en el recurso a las más variadas formas de violencia y de atropello a la dignidad, tanto de sus militantes, como del pueblo en cuyo nombre declaran luchar.

c. *La internacionalización en latinoamérica de la lucha entre las grandes potencias*

La pugna por la hegemonía mundial entre las grandes potencias se libra también en el interior de cada país, donde fuerzas nacionales —con mayor o menor grado de apoyo externo— luchan por sujetar o arrancar a sus respectivos países de la zona de influencia de alguna de las superpotencias. Aunque sería un error reducir las luchas nacionales latinoamericanas a un puro reflejo de uno u otro bloque, como si nuestro continente careciera de consistencia propia en sus procesos.

Este conflicto mundial reviste importancia tanto en América Latina como en los países de Asia y África. Su presencia es evidente no obstante que casi siempre aparece mezclado en otros tipos de conflictos nacionales, sociales, económicos, etc.

15. *Expresiones y características de la actual violencia política*

Los factores que acabamos de señalar contribuyen de manera decisiva a dar expresión a nuevas e importantes formas de violencia política en el continente, entre las que cabe destacar las siguientes:

- La guerrilla urbana y rural que invoca, predominantemente, la ideología marxista-leninista.
- Los grupos para-militares de derecha.
- Las formas específicas que adeptan las llamadas guerras contrasubversivas, impulsadas como políticas de algunos Estados, especialmente de aquellos que invocan la DSN.

Estas formas de violencia, a pesar de sus distintos signos políticos, tienen entre otras, las siguientes características comunes:

- a) La invocación de valores universales en cuyo nombre se justifica la violencia, el crimen y el asesinato.
- b) La definición del conflicto como una guerra total.
- c) El predominio absoluto de la violencia y el desprecio por los medios pacíficos de solución de conflictos.

16. *Valores y violencia política*

En las formas de conflicto que analizamos se invoca la libertad, la justicia y la dignidad del hombre como valores a que aspira la política, en tanto que la acción concreta encaminada a lograr esos objetivos se caracteriza por el empleo de la violencia, el crimen, la arbitrariedad, la conculcación de las libertades. Tal es la antigua pretensión de que el fin justifica los medios, olvidando que la reiteración de unos misos medios conduce en la realidad a la transformación de esos medios en fines.

No es posible imaginar de qué manera valores positivos se pueden construir mediante un método que los niega sistemáticamente en la vida política diaria. Los medios anuncian de manera mucho más real que la invocación de valores lejanos, las características de la sociedad que se quiere construir. Debe haber pues una proporción entre los medios y los fines, lo que no quiere decir, naturalmente, que estemos por absolutizar los medios negando el carácter problemático y contradictorio de la acción política.

El juicio respecto de la guerrilla no menos que aquel que formulamos sobre la contrasubversión, debe estar determinado por un análisis profundo de la relación entre medios y fines.

Las políticas de violencia escapan constantemente al control de sus impulsores, generando un proceso de acumulación y degradación creciente de la fuerza y de las instituciones que la sostienen, que va generalmente mucho más allá de lo que se había previsto al desencadenar el proceso de contestación o de represión. Ciertamente este hecho, que debe mitigar la responsabilidad subjetiva de los responsables políticos de la violencia, no obsta para su responsabilidad objetiva en los procesos que, con imprudencia y falta de visión, han desencadenado en sus países. Cualesquiera sean las intenciones de sus autores, la guerrilla latinoamericana ha demostrado ser la mayor contribución a la instauración de gobiernos de derecha fuertemente represivos. Por su parte, las formas concretas de modalidad específica de contrasubversión ha generado un tipo de gobierno que niega o parece negar, de hecho, valores esenciales de la convivencia social y de honda raigambre cristiana que, precisamente, tales gobiernos invocan para justificar su acceso y permanencia en el poder.

17. *La guerra total*

Esta es la forma extrema de antagonismo. Sostiene que el conflicto sólo puede ser resultado mediante la aniquilación y derrota total del enemigo. Las tres formas de conflicto que analizamos se caracterizan por esta concepción de la guerra que importa la elevación de la violencia al carácter absoluto y la consideración, en los hechos, de la guerra como un fin en sí mismo.

América Latina vive un período de su historia en que la radicalización de la violencia se liga a una exasperación del concepto de la guerra total a ambos extremos del espectro político, generando una espiral de violencia que se alimenta a sí misma.

La exaltación de la guerra total entre nosotros tiene lugar en un momento de las relaciones internacionales, especialmente entre las grandes potencias, en que ella ha perdido vigencia en favor de la coexistencia pacífica y, por ende, de guerra limitada, de negociación, distensión y desarme. Esto significó en el mundo desarrollado la plena subordinación de los medios de violencia al poder político y a objetivos políticos el intento de salvar a esas naciones de los efectos destructores de la violencia armada que comprometen por igual, no sólo los bienes físicos, sino muy especialmente los valores espirituales de los pueblos.

Paralelamente a este esfuerzo de humanización del conflicto entre las grandes potencias, las guerras en el Tercer Mundo se encaminan —y muchas veces por la acción de esas mismas grandes potencias— a conflictos totales, guerras de exterminio, donde ninguna consideración política o humana limita el empleo de la fuerza.

La Iglesia rechaza la guerra como medio de solución de los conflictos. Este rechazo es más categórico aún en el caso de las guerras totales. La intrusión de las grandes potencias en los asuntos internos de nuestros países es altamente condenable y lo es mucho más sí, como producto de las concepciones prevalecientes en esas naciones, las intervenciones impulsan guerras totales al interior de nuestros pueblos.

18. *Predominio de la violencia y desprecio por los medios políticos*

Un análisis racional de la guerra sólo es posible a partir de la consideración de su carácter de medio, cuyo objetivo es la paz.

La paz sólo puede surgir de la construcción de un orden justo y legítimo y, por lo tanto, no es el resultado de la destrucción o de la mera victoria. El uso indiscriminado de la violencia o la exaltación del odio son factores que pueden contribuir a una victoria militar momentánea, pero paralelamente tienden a alejar, a períodos cada vez más remotos la posibilidad de una paz estable dentro de nuestras naciones. La historia de los conflictos bélicos muestra que donde no ha habido una consideración del problema de la paz, la victoria militar ha ido acompañada de estruendosos fracasos políticos. La conducción nacional de la guerra supone, pues, la subordinación del ejército al poder político y la plena valorización de los medios propiamente políticos de solución de los conflictos, por encima del empleo de la violencia armada.

La moderación, la justicia (y no el castigo o la revancha), la conciliación, la fijación de límites a la propia victoria, la sujeción de la fuerza al derecho, el pleno respeto a los no combatientes, la garantía de procesos normales a los detenidos, el respeto de las normas de la guerra con los combatientes y prisioneros son medios que se ubican en la perspectiva de la paz.

La paz, en sentido amplio, es la suprema función del estadista. Es también, no menos que otras tareas, una dura conquista que requiere enormes recursos de valor, sabiduría y prudencia. La Iglesia y todos los hombres de buena voluntad deben contribuir con su ayuda a fortalecer los esfuerzos de aquellos gobernantes que, por sobre los actuales odios, busquen en sus naciones la convivencia fundada en un sistema político legítimo y en un orden social justo.

19. *La "guerra sucia"*

Las formas de conflictos aquí analizadas —cualesquiera sean los grupos que las impulsan— son expresiones de una "guerra sucia" que acude a los más deleznales métodos de violencia y barbarie. El asesinato a mansalva, el secuestro, el robo, el terrorismo, el sabotaje, la tortura, la ejecución sumaria de los detenidos, la desaparición de miles de personas son métodos que repugnan a la conciencia moral de la humanidad y a la misma historia de la guerra que a pesar de su crueldad, estableció ciertas reglas.

Ni la política ni la guerra son ajenas a la moral. El poder y la violencia ilegítimos corrompen el cuerpo social, comenzando por quienes los ejercen. La Iglesia condena todas y cada una de las formas de esta "guerra sucia". Llamamos la atención sobre la presencia de la tortura en América Latina, y particularmente, sobre la aparición de ciertas modalidades de pensamiento que la justifican por su eficacia bélica.

Aún análisis de este tipo, inaceptable por su profunda inmoralidad, no pueden dejar de desconocer que la tortura que se practica como medio para la obtención de informaciones, para suprimir focos de violencia, acarrea enormes daños a la sociedad, destruyéndola en sus células básicas y en sus valores esenciales. Ejemplos recientes de estas guerras son demostraciones categóricas de cómo ellas pueden llevar a un verdadero colapso las sociedades que son arrastradas a este tipo de prácticas.

Democracia y Totalitarismo

20. La democracia no es sólo una forma de gobierno, aunque la preocupación por las formas de gobierno le es necesaria, pues la división de los poderes, el control del ejecutivo por el legislativo y especialmente por la función judicial, son inherentes a una democracia política efectiva. La democracia es un modo de ser con los otros, una manera de ejercer la autoridad, un estilo de comportamiento de los gobernados.

La democracia tiene al pueblo como sujeto. Puede ser concebida como la participación de la persona humana en la elaboración del destino social. La participación de la persona es fundamental en una visión cristiana de la sociedad pero también lo es el libre juego democrático regulado por la sociedad. Si aquella traduce el valor igualdad, ésta evoca el tema de la libertad.

21. La democracia debe ser entendida al servicio del hombre porque su concepto moderno emerge del respeto a la dignidad de la persona humana. Necesita de un Estado de derecho y debe entenderse en dos dimensiones: como proceso y como sistema de decisión; como medio y como resultado. La eficacia de la democracia no se mide, pues, sólo por la decisión mejor sino por el hecho mismo de la participación que contribuye al desarrollo de la persona y a la presencia del pueblo en el sistema.

Las elecciones no agotan el problema de la democracia, aunque puede decirse que las elecciones constituyen la forma más elemental de participación¹⁰. Elegir al que manda es una condición necesaria para la democracia pero no es condición suficiente. El totalitarismo, en cambio, implica poder único, mediación única, negación del pluralismo y político, militarización del lenguaje y de la organización política, absolutización del Estado (cf. ECOP, Nos. 44,45).

22. La crisis de la democracia no se nos oculta, pero, se ha dicho que crisis significa tanto peligro de claudicación como oportunidad de revitalización. Se trata de algo asociado a un problema de gobernabilidad, a la crisis de los partidos políticos, a la cuestión de la representación política, a la crisis de las instituciones mediadoras entre el poder y la sociedad.

Por lo tanto, hay que replantear creativamente las cuestiones que suscita la democracia hoy, porque los planteos anacrónicos conducen a soluciones inadecuadas. Hay inadecuación de las instituciones a las demandas de la sociedad; hay problemas de gobernabilidad de sociedades diferentes; hay crisis de los sistemas de partidos, sea por pluralismos extremos que conducen a la atomización, sea por la polarización que amenaza la unidad de la nación, por partidos totalitarios que no saben respetar la oposición ni el necesario y prudente pluralismo.

¹⁰ Hay que inventar, dice Pablo VI, "formas de democracia moderna" que comprometan en la responsabilidad común (O.A. N° 47).

23. Repensar la democracia supone encarar el problema actual de la mediación política, de la representación y del mejor régimen político. Superar la crisis implica la acción de élites hondamente arraigadas en el pueblo. Sin embargo, el "elitismo" —por definición antidemocrático— precede desde tan lejos que ignora al pueblo o niega la posibilidad de su participación responsable.

24. La democracia política no es toda la democratización de una sociedad, pero es bueno advertir que si se democratiza la economía, la cultura u otro sector de la vida social, no se democratiza *necesariamente* la política y el poder. Los fracasos del marxismo o de otras concepciones que niegan la relativa autonomía de lo político, son en este orden de ideas, lecciones ineludibles de la experiencia. Hay que advertir acerca de otras dimensiones de la democracia y de las diferencias de las situaciones donde la misma se puede expresar. No es lo mismo organizar o proponer la democracia en un "Estado-continente" que en un pequeño Estado, ni apreciar el grado de democratización de una sociedad sin reconocer que se pueda estar en la etapa fundadora, en la consolidación o en la vigencia plena y prolongada de la democracia. Pero tampoco puede enjuiciarse abstractamente los valores políticos sin ponernos en radical conexión con sus condiciones sociales, económicas y culturales. En América Latina hay formas de democracia política que se han montado como obstáculo para la democratización de los sectores económicos, sociales y culturales.

25. *Sociedad política e Iglesia*

Pueblo de Dios, identificado primero con la estructura jurídico-política de Israel, es disociado de toda estructura nacional y particular por Cristo quien, en un mismo cuerpo ha reunido a judíos y gentiles.

La humanidad realiza su unidad y fraternidad de dos formas: la sociedad civil de los pueblos y la comunidad del Pueblo de Dios que es la Iglesia. De aquí el problema, siempre reactualizado en la historia de atender a la relación existente entre el Pueblo de Dios que toma sus miembros de los pueblos civiles, que a su vez cuentan entre sus ciudadanos a miembros cristianos del Pueblo de Dios. De allí también el problema de respetar la relación establecida entre el poder del Estado que organiza la sociedad civil y la autoridad eclesiástica fundada en la misión que Cristo le confió.

La ley y el poder custodio de la ley es participado en vista al servicio de la comunidad, sea la comunidad política de los pueblos, sea la comunidad cristiana del Pueblo de Dios. Se trata de un servicio para superar los conflictos y la disgregación en pro de la unidad y la comunión.

Sin embargo, la inclinación pecadora del hombre, así como hace de la ley ocasión de transgresión, así hace de la autoridad y del poder ocasión de pecado. Por eso el hombre, a la vez que posee un poder, en sí mismo bueno y necesario, requiere ser constantemente redimido de su caída en la dominación egoísta y en el abuso de tal poder.

26. *Origen y redención del poder*

Todo poder viene de Dios como su fuente primera. Dios comunica este poder en primer lugar a los hombres para someter la tierra y cuanto en ella se contiene, gobernar al mundo en la justicia y santidad (cf. Gen. 1,26-27; Sab. 9,2-3) y, reconociendo a Dios como creador de todo, orientar hacia El el universo entero y la propia persona. Al negarse a reconocer a Dios como su principio, el hombre rompe la debida subordinación a su fin último y su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona, como a las relaciones con los

demás y con el resto de la creación. De ahí parte el abuso de poder. El poder cuya dominación es una perversión; mientras que, como servicio, es su auténtica expresión.

Cristo con su anonadamiento y glorificación, es la redención y restauración del poder, como nueva manifestación del poder de Dios en humildad y obediencia, en servicio y entrega (Fil. 2,5-11). El poder aparece así como autoridad en dinamismo de servicio. En Cristo esta suma entrega, a imitación de la misma entrega trinitaria, constituye el poder que funda el reino de Dios.

El Padre llama a los hombres a la participación de su poder de comunión congregándolos en Cristo por el Espíritu Santo; el poder crea así la comunión de Dios con los hombres y de los hombres entre sí; esta comunión se realiza en libertad y amor que significa entrega y servicio, autoridad en dinamismo de servicio. Este es uno de los aspectos constitucionales de la Iglesia. Por ello, cuando el hombre en la historia trata de realizar la sociedad civil, la comunidad de los pueblos en su proyecto político de unidad, la Iglesia puede y debe actuar y hablar.

El poder, de hecho, siempre se ejerce en la dialéctica pecado-redención y cuando predomina la situación de pecado, se llega a la disgregación. Entonces, para evitarla, se exige el ejercicio del poder como fuerza física en sus funciones coactivas, coercitivas y punitivas.

Dada la facilidad de usar irracionalmente la fuerza física, la Iglesia se siente llamada por vocación a iluminar su ejercicio desde las normas evangélicas, encaminarlas a una civilización que elimine paulatinamente la violencia y conducirla hacia la misericordia y la clemencia.

27. *Función de la Iglesia y del Estado*

La Iglesia, en cuanto signo e instrumento de salvación, se pone al servicio de todos los hombres para iluminarlos con la palabra evangélica y animarlos en la búsqueda de una comunión históricamente vivida. Respecto de los gobernantes o regímenes que se declaran cristianos o afirman defender los valores del cristianismo, siente un especial derecho y responsabilidad de orientarlos, con el respeto debido a su autonomía y en actitud dialogante, en la tarea que se han propuesto para que puedan reconocer conscientemente cuáles son las exigencias de la fe.

La Iglesia no pretende ser dueña de fórmulas únicas y acabadas que definan concreta y técnicamente la forma de las comunidades políticas. La libertad humana y las limitaciones de las capacidades de cada uno, imponen el respeto a la creatividad y a la responsabilidad de las propias opciones. Imponen también la necesidad de una función que ayude a alcanzar el mayor consentimiento posible en relación con las opciones que han de ser tomadas.

Esta función es ejercida, en distintas dimensiones, por el Estado y por la Iglesia. Por la Iglesia en cuanto a ella corresponde proclamar los valores fundamentales que el plan de Dios revela acerca del hombre y del universo. Por aquel al cual compete ofrecer las condiciones temporales que puedan atender mejor a las necesidades y aspiraciones de todos.

Ni la Iglesia ni el Estado pueden sustituir la conciencia y la libertad de cada uno, aun cuando puedan llamar a una cierta renuncia, como adhesión al consenso de la mayor parte.

28. *Actitudes de la Iglesia*

Frente al Estado y sus órganos hay, en síntesis, tres actitudes de la Iglesia.

a) La del ofrecimiento de criterios y valores, originados en la Palabra de Dios, como un acto de servicio para la buena marcha de la sociedad y la construcción de lo que se puede llamar un proyecto histórico del país. Proyecto que, en su totalidad no es algo que pueda ser establecido de golpe sino que se va haciendo. Se deja bien en claro que la Iglesia jerárquica no tiene ni proyecto ni remedios, ni una política propia con la gama de mediaciones científicas que esto supone.

b) Una actitud crítica frente a cuanto vaya contra los derechos de la persona y del bien común, a la luz de la palabra de Dios. La denuncia tiene, sin duda, sus modalidades de prudencia y respeto. Ella es, ante todo, la presentación de una interpelación que brota de la palabra de Dios y del Magisterio de la misma Iglesia.

c) Una tercera actitud: el diálogo, que no es usufructuar el poder temporal o respaldarse en él, sino un instrumento para trabajar en armonía por el hombre y la comunidad nacional. Lo cual supone la colaboración con otras expresiones de la comunidad social que, con principios humanistas, intenta y procuran la unidad y el bien de los hombres y del país.

29. *Discernimiento del momento histórico actual*

a) *Proyecto social.* Con frecuencia se habla de proyectos nacionales o sociales. Respecto a ésto debemos decir que la Iglesia presenta la propuesta evangélica de un hombre nuevo con su especificidad y de una *nueva humanidad* (Cfr. Pt. 3,13; Gal. 6,15; Ef. 2,15; Apo. 21.1 ss) que Pablo VI, para el momento presente, ha concretado en la idea de una *"nueva civilización para el amor"*. El mismo Pablo VI nos dice que "evangelizar significa para la Iglesia llevar la buena nueva a todos los ambientes y, con su influjo transformar desde adentro, renovar la misma humanidad. Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay, en primer lugar, hombres nuevos con la novedad del Bautismo y de la vida según el Evangelio" (Evangelii Nuntiandi N.º 18). Hablando de la superación de la ética individualista dice el Concilio Vaticano II (Gaudium et Spes N.º 30) que "ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad".

b) Todo esto constituye una verdadera "utopía" dinamizante que, por supuesto, se debe traducir en proyectos y programas que han de encarnarse concretamente en las comunidades. Y ello no podrá ser eficaz sin una auténtica *participación* en todos los órdenes: político, económico, social, cultural, etc.

El Magisterio de la Iglesia ofrece los grandes principios de esta utopía pero los laicos cristianos deben estar presentes en las elaboraciones concretas, teniendo siempre en cuenta que "cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida de N. S. Jesucristo y señal de Dios vivo...; lo que es el alma en el cuerpo esto han de ser los cristianos en el mundo" (Lumen Gentium N.º 38 Cf. 2. Cor. 5,17).

30. *Seguridad nacional y derechos humanos*

Existen en América Latina ciertas interpretaciones de las doctrinas sobre la SN que merecen reservas morales o son claramente incompatibles con la enseñanza social de la Iglesia. Deseamos precisar, desde el punto de vista teológico-moral las disonancias generales que se suscitan e introducir ciertas notas específicas respecto a los conceptos claves de la ideología de SN.

31. El concepto de *Estado totalitario*, por arrogarse la definición del bien común y el monopolio de todos los poderes estatales es incompatible con la enseñanza social de la Iglesia¹¹. Es contrario a la ética cristiana la utilización de medios que, so pretexto de la seguridad nacional, llevan a la violación de los derechos humanos.

En efecto, para la Iglesia:

a) El *Estado* está al servicio del hombre y no viceversa, dentro de la debida obediencia a la sociedad (Cf. Nuestra Convivencia Nacional, Nº 2).

b) El Bien común no es el resultado de la suma de los bienes particulares del individuo ni la imposición estatal de una definición al margen de la sociedad. Para la Iglesia, el bien común es el conjunto de condiciones que hacen posible que la persona humana adquiera su plena perfección y desarrollo. Ello implica la toma de conciencia del Bien común, es decir, su reconocimiento por el pueblo. El Bien común no es una yuxtaposición u ordenamiento de cosas, sino la construcción de la comunión entre los hombres.

c) La Iglesia proclama la validez de *organizaciones intermedias* que ayudan y protegen la dignidad y la libertad del hombre. El Estado tiene un papel subsidiario.

d) La Iglesia reconoce que todo hombre tiene *derecho a la seguridad*. Pero entiende que la situación ideal sería que cada persona o cada familia, cada grupo social, pudieran en el seno de la sociedad, tener los medios necesarios para realizar su propia construcción. Es evidente que ciertos tipos de seguridad deben ser proporcionados o garantizados por el Estado. En este caso dicha seguridad no puede ser mirada como un fin en sí misma sino que tiene que ser el resultado de una ley fundada en la Constitución del Estado y legítimamente promulgada. Esta ley debe tener presente el respeto a la persona humana, a su conciencia y a su integridad física y moral.

e) La preocupación por la seguridad no debe impedir el desarrollo integral de todos los hombres. En efecto todos tienen derecho a la vida, al honor, al trabajo y su justa remuneración, a la creación artística y científica, a la expresión de sus ideas, a salud, vivienda, educación, etc.

f) Estos derechos se basan según la Iglesia en el hecho de que el hombre es imagen de Dios, destinado a la plena comunión con El.

g) Hay por otra parte, una jerarquización de estos derechos humanos y una íntima relación entre ellos. Por lo tanto, no hay que desconocer que la violación de ciertos derechos menores lleva, con frecuencia a la violación de los más importantes. Se dan, no obstante, casos en que algunos derechos pueden ser suspendidos. Dicha suspensión debe ser temporal y no puede constituirse en el pretexto para su supresión de facto.

Hay, por último, ciertos derechos esenciales al hombre que de ningún modo pueden ser suspendidos. Entre ellos se enumeran, sin duda, el derecho a la vida, a la subsistencia, a la integridad física y moral, a la dignidad personal, a la participación social y el derecho social a recurrir a la justicia y presentar una defensa útil y oportuna.

¹¹ "... Existe el riesgo de derivar en régimen totalitario. Es indispensable que se respeten la dignidad y la libertad de los demás poderes, el legislativo y el judicial en el desempeño de sus funciones constitucionales (ECOP Nº 45).

h) Los derechos humanos se formulan en un proceso dinámico que descubre nuevas explicitaciones, antes no formuladas, contenidas en la raíz de sus principios.

i) La Iglesia busca y defiende sobre todo el derecho de los más pobres, los desvalidos y oprimidos que, cristianamente, representan un valor especialísimo; por lo mismo, busca estar presente en el mundo de los pobres con más urgencia y predilección, no por oportunismo ni menos aún para presentarse como alternativa de poder político.

j) Hemos también de afirmar para la Iglesia el derecho a su libertad pastoral, tanto para enseñar la palabra de Dios como para interpretarla. Hemos de notar particularmente que la interpretación de la Palabra de Dios compete exclusivamente a la Iglesia y de manera especial a su Magisterio.

32. Respecto a los conceptos o temas claves de la ideología de la SN deseamos mostrar los *peligros de error* que pueden encerrar si fueran interpretados de la manera siguiente:

a) Si la *guerra* fuere entendida como la aniquilación total del enemigo, señalamos que la ética cristiana sólo admite la guerra como un mecanismo de legítima defensa frente a una agresión real. La ética cristiana no admite el uso de cualquier medio de guerra en vista a lograr la eficiencia. Como criterio moral reduce su empleo a normas precisas ligadas a la agresión.

b) Si el *nacionalismo* fuere entendido como la construcción de una potencia al margen de toda consideración moral, queremos señalar que la nación se inserta en la humanidad total y en el bien común universal.

c) El *anticomunismo* no es la finalidad del cristiano. El cristiano rechaza el marxismo en cuanto materialismo ateo, por su visión parcializada de la sociedad y de la historia y los métodos que usa; por exigencia de la plenitud de su doctrina, distingue entre el error y la persona y no reduce la vivencia de su fe a las exigencias de acción de las ideologías, cualquiera fuere su signo.

d) El cristiano cree en la *libertad* y en la capacidad de la conciencia individual y de los grupos sociales para captar los valores esenciales. Si la doctrina de la SN se interpretase como una desconfianza en el hombre y en la sociedad para conocer y construir sus valores, debemos recordar que el hombre, creado por Dios, aunque herido por el pecado, es esencialmente bueno y tiende al bien de manera natural.

Empeños de Escisión de la Unidad de la Iglesia en América Latina

Ante el Comité Episcopal de la Conferencia del Episcopado Mexicano, en Mérida (Yucatán, México), el día 25 de abril de 1978 el Señor Cardenal José Salazar, Arzobispo de Guadalajara y Presidente de la Conferencia, pronunció las siguientes palabras:

Permítanme, hermanos, algunas reflexiones. Las siento en el peso de mi conciencia y de mi cargo, que juzgo oportuno externar ahora. No quisiera que se tomaran como una alarma, ni mucho menos que fueran impertinentes.

En el mes de agosto se cumplirán 10 años del acontecimiento histórico para América Latina: La visita, por primera vez en los siglos, del Romano Pontífice a nuestro continente.

Tengo la impresión de que el gran asalto es contra la autoridad suprema del Vicario de Jesucristo y del magisterio auténtico que pretende concebirse como una instrumentalización del Evangelio al servicio de los sectores dominantes del dinero y del poder.

América Latina representa, numéricamente, en este momento prácticamente la mitad de la Catolicidad. Hay signos claros de empeños de escisión de esa unidad. A nivel de ciertos sectores pensantes: —sacerdotes, religiosos y laicos—, es ya manifiesta la resistencia a la enseñanza del Magisterio, el rechazo al mismo y las actitudes claras de reto y de oposición.

Esto no ha llegado todavía al gran pueblo que cree en la Iglesia, que espera en ella y que continúa manifestándole su adhesión y su amor.

Una división, derivada de razones ideológicas, en el pueblo cristiano podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, análogo al padecido en los principios de la era moderna y un quebrantamiento de la unidad cristiana con dolorosas repercusiones en todos los sectores de la vida y con riesgos graves de fanatismo que podrían constituir a este continente en situación grave aún de guerra religiosa.

El fenómeno de resistencia a la autoridad magisterial, litúrgica y disciplinar dentro de la Iglesia ha surgido dentro de niveles "intelectuales" y ha tomado como bandera al pueblo oprimido. Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas en estrecha solidaridad con la Sede Apostólica.

Creemos, por fe, que el Romano Pontífice es Vicario de Jesucristo y Pastor Universal. Creemos, por fe, en la inerrancia de su Magisterio solemne. Creemos, por fe, en la misión y en los carismas del Obispo y en el valor de la colegialidad episcopal, como verdadera sucesión de los Apóstoles y bajo la autoridad del Papa sucesor de Pedro.

Creemos que la Iglesia no puede ser pensada como simple institución histórica y como mera realidad sociológica y antropológica. La doctrina conciliar ha sido completa y precisa.

Bajo el nombre de Iglesia Popular se han agrupado hoy diversos movimientos surgidos, antes de Medellín y durante estos diez años que tuvieron su principio en el Movimiento llamado Cristianos para el Socialismo, que están exten-

didados en todos los países de América Latina y más allá de este continente. En la proyección mística de ellos, en sus proclamaciones y en sus tácticas pueden advertirse claramente consignas de información, de presencia y de acción.

Estas tendencias se manifiestan dentro de nuestros mismos presbiterios, en varias comunidades religiosas sacerdotales, en comunidades religiosas femeninas, en nuestros seminarios y en laicos que habían adquirido lugar predominante en la vida eclesial.

No nos toca juzgar buenas intenciones ni actitudes interiores. Si somos responsable de la unidad, de la verdad, de la disciplina y de la caridad.

El objeto de mis palabras es un llamado a la conciencia para que valoremos el riesgo gravísimo del momento y para que toda decisión sea tomada con serenidad, con fidelidad al Señor, y con el ánimo de entrega —como verdaderos pastores— al servicio de nuestro pueblo, aún cuando esto nos pida los más grandes sacrificios y aún la misma vida.

Las actitudes tibias y expectantes, las indecisiones, las lentitudes, las esperas, al parecer prudentes, han hecho crecer algo que ha entrado muy adentro a la Iglesia y que nos lleva a pensar también en otros momentos surgidos ya en la historia eclesial, como fué el movimiento Modernista, que afloró en toda su magnitud bajo el pontificado de Su Santidad Pío X.

No es este el momento de una exposición detallada. Quiero solamente hacer algunas indicaciones que pueden ser objeto de estudios especializados y de más detenidas reflexiones.

1. Está en juego el concepto y el contenido mismo de la fe. Se busca no tanto entender la fe de otra manera, sino de hacer surgir una nueva praxis en la Iglesia de la que surja una fe nueva.

2. Se intenta una nueva relectura de la Biblia, con el pretexto de que ella fue ideologizada por la jerarquía en beneficio de los sectores dominantes; esta nueva relectura de la Biblia ha de ser desde el punto de vista de las clases oprimidas y a partir de ella ha de orientarse la acción eclesial. Urge realizar en América Latina la "desvaticanización" de la Iglesia. Puebla amenaza volverse en maniobra vaticanizadora.

3. Se ha elegido el camino de crítica permanente a lo que ellos llaman "Iglesia institucional".

4. Se rechaza sistemáticamente todo el magisterio de la Doctrina Social de la Iglesia, desde la *Rerum Novarum*, hasta la *Octogesima Adveniens* y todo el magisterio Episcopal; ya que esta Doctrina es simple reformismo paliativo e intento de mantener el estado actual.

5. Se busca la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del Continente y se proclama el Socialismo inspirado en los principios marxistas como la única alternativa aceptable.

A este respecto hoy se ha llegado a las siguientes afirmaciones que expresan esta alternativa:

- a) El deber de todo cristiano es ser revolucionario;
- b) El deber de todo revolucionario es hacer la revolución;
- c) La única alternativa válida revolucionaria ha de estar inspirada en los principios marxistas;
- d) El único camino, ante la situación de violencia que hoy viven los oprimidos, es la violencia.

6. La lucha ideológica tiene que ser valorada como elemento esencial del rechazo de la actitud actual del magisterio y del aporte cristiano; sólo así surgirá el "hombre nuevo".

7. El amor transformador sólo puede vivirse en el antagonismo y el enfrentamiento, que cristalice en la lucha de clases.

8. La praxis revolucionaria es matriz generadora de una nueva creatividad teológica.

9. Los conceptos y símbolos básicos cristianos no han de trabar a los cristianos mismos en su compromiso con el proceso revolucionario.

10. El Magisterio ha transmitido el Evangelio ideologizándolo hacia una práctica despolitizadora que impide la liberación; lo cual niega la fe en Jesucristo y en su lucha liberadora Pascual. Así también el Evangelio ha estado en manos de la clase dominante.

11. La construcción de la Iglesia del futuro debe tener presente una función politizadora y liberadora, en la lucha de clases, y ha de situarla definitivamente al lado de las clases explotadas. Por tanto:

12. Ha de surgir la Iglesia Popular, verdadera Iglesia Clasista de la cual han de quedar excluidos todos los opresores; que sea incómoda para los grupos de privilegiados y poderosos para que sean verdaderamente las clases populares las que tengan voz y voto.

13. Es por tanto necesario mantener la lucha ideológica permanente y atrevida con la jerarquía y desprestigiar su magisterio y su acción.

14. Es necesario rechazar toda posición anti-marxista, anti-comunista y anti-revolucionaria.

15. En la vivencia del Evangelio la Iglesia Popular se interrelaciona con las luchas históricas concretas.

16. La Iglesia Popular solamente surge desde las clases oprimidas en un verdadero proceso de "éxodo" que todo lo oriente hacia el mundo de los oprimidos.

17. La única profundización teológica que fundamente la fe y el compromiso revolucionario es la Teología de la Liberación.

18. Urge arrancar el Evangelio de los grandes de este mundo para que él sea hecho elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios Libertador.

19. El único sujeto de creación teológica es el sujeto mismo de la praxis liberadora; evangelizar es acompañar a los oprimidos en esta tarea; sólo cuando el pueblo empieza a liberarse empieza a evangelizarse.

20. Para esto las consignas son manifiestas:

a) "No dejarnos aislar", estar presentes en la lucha ideológica al interior de la Iglesia con la palabra, con el escrito, con la solidaridad a los que son perseguidos; todo ha de surgir en el seno mismo de las Iglesias, ha de buscarse la saturación de los medios de comunicación social.

b) "No dejarnos recuperar", no permitir un diálogo que pueda degenerar en conquista ideológica; no ceder ante riesgos y amenazas; no estar dispuestos al retorno al sector de los opresores.

21. Por lo tanto, rechazo definitivo de la Iglesia Institucional como hoy existe, ya que ella ha hecho cristianos "ideologizados, secuestrados, domesticados, deformados, desvirtuados, degradados, desviados, manipulados, despolitizados, privatizados y monopolizados". Urge por tanto el desbloqueo de las conciencias.

22. La reinterpretación de la fe ha de ser el "análisis científico de la realidad". Según el método propuesto por Marx. La fe ha de vivir al pensarse en la dialéctica de la historia y ha de surgir de la praxis liberadora y revolucionaria como vivencia, reflexión, comunicación y celebración en Cristo. La praxis es la acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad. El único criterio de verdad evangélica es praxis liberadora que constituye el único tribunal cristiano inapelable de la verdad ó falsedad de la fe.

23. Urge rechazar toda estructura y toda enseñanza que impida este camino aún en la celebración litúrgica y en los textos litúrgicos. Hay que realizar por tanto la reapropiación de la liturgia.



Frente a lo anterior no siento necesario hacer apologética; ni insistir en la verdadera vida de la Iglesia, en lo que ella ha realizado, en su luminoso Magisterio pontificio y episcopal; como tampoco en las interpretaciones parcializadas de los Documentos Conciliares y de Medellín.

Somos responsables de conducir a la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo, en la unidad de la verdad, en la unidad litúrgica, en las exigencias de la verdadera moral, en el crecimiento de la vida de la gracia y en la fuerza incontenible de la caridad.

Siento que hay algo que el Señor pide de nosotros: No ser guardianes mudos de la grey; no huir cuando ella es amenazada.

Nuestra seguridad sacramental es una: Todos unidos con el Único Pastor Supremo de la Iglesia; todos presentes con nuestra voz ante el Vicario de Jesucristo y ante aquellos que llevamos en nuestras entrañas porque nos fueron confiados; de manera especial los más pobres, los más débiles; no sólo de bienes, sino también de verdad y de gracia; los más oprimidos; no solamente por poderes alienantes, sino también por desviaciones que desarticulan la unidad y por errores que laceran al Cristo viviente en la historia, hoy y aquí; a la Iglesia que también en el pasado se enfrentó a otros vientos y a otras tempestades.

+ JOSE CARDENAL SALAZAR

Presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano.

Mérida, Yuc. 25-IV-78.

Índice Vol. IV - 1978

I. Estudios

Alliende J., Pbro., La Cuestión Mariana en América Latina	423
Arias M., Pbro., Una Interpretación Cristiana de la Historia	356
Beozzo J.O., Pbro., La Evangelización y su Historia Latinoamericana	334
Bigo P., S.J., ¿Nexo entre el Análisis Marxista y el Materialismo Dialéctico?	481
Escandón C., Pbro., Derecho de Propiedad en el Contexto de la "Summa Theologica" de Tomás de Aquino	212
Fernández C., Pbro., Creatividad Litúrgica y Evangelización	446
Interdonato F., S.J., Servicio de la Fe y Promoción de la Justicia ...	232
Kapkin D., Pbro., Una Opción Cristológica en América Latina	403
Kloppenburg B., O.F.M., El Fenómeno Mediúmnico llamado "Espiritismo"	27
—¿Fundamentos Cristianos de la Reencarnación?	190
—Movimientos Religiosos Autónomos en América Latina	456
Lehmann K., Pbro., El Problema Metodológico y Hermenéutico de la "Teología de la Liberación"	3
López A., Mons., Puebla, una Etapa en la Vida de la Iglesia	303
—Los Pobres: ¿Olvido o Rescate?	492
Lozano J., Pbro., Formación Teológica del Pastor	52
—Poder Militar y Evangelización en América Latina	161
—Teologías Subyacentes en los Aportes a Puebla	368
Marins J., Pbro., Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla	316
Ortega R., C.M., Palabra de Dios y Praxis Liberadora	382
Poblete R., S.J., Lo Social, de Medellín a Puebla	474
PP. de Schoenstatt, Algunos Principios Pedagógico-Pastorales para Evangelizar en Tiempos de Cambio	434

II. Notas e Informes

El Instituto Teológico-Pastoral del CELAM en 1977	78
Informe del Sínodo de Obispos de 1977:	89
I. La Catequesis en nuestro tiempo, con especial referencia a los niños y a los jóvenes. (Card. A. Lorscheider)	89
II. Intervenciones de Padres Sinodales Latinoamericanos en el Debate sobre el Documento Base	98
III. Situación Actual de la Catequesis en el Mundo (Card. A. Lorscheider)	113
Objeciones y Críticas contra la "Misión Popular" (L. J. Masserani, C.S.S.R.)	245
Pastoral de la Juventud en Brasil (P. Zezinho)	253
Recomendaciones sobre la Promoción de la Mujer (CEM y CAIM) ...	258
Preparación de la III Conferencia General (Card. A. Lorscheider)	500

Puebla: Temas y Opciones Claves (Equipo de Reflexión del CELAM) 508

III. Documentos Pastorales

Documentos del Sínodo de 1977 sobre la Catequesis:	127
I. Relaciones de los 11 "Círculos Menores" o Grupos lingüísticos	128
II. Síntesis de las 34 Proposiciones presentadas al Papa	145
III. Mensaje de los Padres Sinodales al Pueblo de Dios	150
La Presencia de Cristo en la Iglesia y en el Mundo (Diálogo Ecuménico):	271
I. La relación de Cristo y la Iglesia	275
II. La Autoridad doctrinal en la Iglesia	277
III. La presencia de Cristo en el Mundo	281
IV. La Eucaristía	286
V. Sobre el Ministerio	293
Doctrina de la Seguridad Nacional	555
Empeños de escisión de la unidad de la Iglesia en América Latina	578

IV. Nombres de Autores de Libros Presentados

Agirrebaltzategi P., 549	Loyola I. (San), 551
Ancel A., 546	Llano Escobar A., 266
Antiseri D., 546	Maldonado L., 266
Arias G., 553	Mejía J., 262, 268
Azzi R., 551	Menapace M., 554
Beumer J.-Vischers L., 261	Míguez Bonino J., 264
Boff L., 547	Moltmann J., 265, 548
Caba J., 264	Moreno F., 546
Cabodevilla J.M., 266	Newman J.M., 552
Capánaga V., 552	Nicolau M., 549
Castro P., 553	Olivera B., 268
Cirilo de J. (San), 547	Pérez Morales O., 549
Comblin J., 549	Pikaza X., 261
Congar Y., 264	Pintos L. - Tornos A., 546
Cruset J., 552	Relats P., 269
Dattler F., 547	Roy A.A., 547
Díez Macho A., 261, 262	Santa Ana J., 550
Dodin A., 268	Segna E.V., 550
Eichhol G., 262	Serra Estelles F., 269
Ferraro B., 545	Spicq C., 545
Flores Santana J.A., 265	Spoeri T. y P., 269
Gründel, 267	Tiaguinho, 551
Hornman W., 269	Varios, 263, 265, 267, 267, 267, 268,
Ibáñez Burgos J.M., 270	269, 548, 548, 550, 550, 551,
Kloppenborg B., 263	552, 553, 554
Konings J., 545	Von Rad G., 263
Libanio J.B., 551	Zuluaga F., 268

