

Sobre la Actual Ideología de la Seguridad Nacional

Dr. Alberto Methol Ferré (Montevideo, Uruguay)
Secretario del Departamento de Laicos del CELAM

Introducción

Pareciera que en América Latina estuviéramos abriendo una nueva etapa histórica, cuyos rasgos estarían ya definiéndose con cierta precisión. Nada nace de un día para otro sino que tiene siempre largos antecedentes. Pero, como decía Aristóteles, la esencia de un proceso sólo se percibe en su madurez. Para algunos, como Comblin, la novedad ha alcanzado suficiente madurez, principalmente a través de Brasil: así podríamos sistematizar sus notas más características y generales.

Aquí se trata de un intento de evaluar la caracterización hecha por Comblin de este nuevo proceso histórico latinoamericano. Nuevo en cuanto a relevancia, en cuanto a hegemónico o determinante de otros hechos, pues, como dijimos, ya existía antes pero sin esa omnipresencia. Por lo menos así parece. Tendremos como referencia de nuestra reflexión dos artículos de Comblin: "Los conceptos básicos de la ideología de la Seguridad Nacional" y "Seguridad Nacional" (publicado éste en Mensaje marzo-abril 1976). No los consideramos en conexión con el conjunto del pensamiento de Comblin porque eso sería interminable. Acotamos bien nuestro análisis a los dos artículos. Y esto se justifica porque son ellos los que más han repercutido por sí mismos. Vale poner atención sobre el tema, no sólo por su índole, sino también porque Comblin es uno de los más fecundos teólogos contemporáneos, siempre "da que pensar" —rara virtud—, compártanse o no sus diversos planteos y tesis. Más aún, en este caso, aunque no se suscriba el conjunto del enfoque, ha prestado un gran servicio dando una primera forma teórica a la preocupación de la Iglesia latinoamericana sobre esta problemática tan candente e insoslayable. Ha puesto a la Iglesia en alerta y en camino a una más exacta autoconciencia de los problemas reales que enfrenta actualmente. Ha puesto en marcha nuevos motivos para el ahondamiento y el desarrollo del pensamiento católico contemporáneo. El reto tiene tanta importancia práctica como teórica. Porque tiene importancia práctica, la tiene teórica. Y un reto bien respondido implica un aprendizaje teórico-práctico. Sin aprendizaje no hay respuestas, ni superación.

Haremos primero una exposición de las tesis de Comblin. Tesis en las que se expone la génesis y la estructura conceptual de la "doctrina de la seguridad nacional" imperante. Para esto, Comblin toma como referencia principal el pensamiento del general brasileiro Golbery de Couto e Silva

(Geopolítica de Brasil) y el compendio de José Alfredo Amaral Gurgel (Seguridad y Democracia). En la exposición de Comblin aparecerán también las críticas que formula a los principios de esta doctrina. En una segunda parte desarrollaremos nuestros comentarios.

I - Las Tesis

Tesis I: Un nuevo tipo de Estado emergente

El Estado Liberal está en crisis. Se rompe con la filosofía política tradicional de Occidente, del Estado de Derecho, con su clásica división de los tres poderes. Emergen *dos nuevos poderes*, como órganos del Estado: El Consejo de Seguridad Nacional, como órgano supremo que define la política y la controla, y una Central de Inteligencia (CIA, SNI, DINA, etc.) con poder e intervención sin límites en todos los órganos del Estado, instituciones particulares y vida de todos los ciudadanos.

Esta estructura de Estado es algo totalmente ajeno a la república democrática, que con diversas variables, impera entre nosotros desde la Independencia. No es un régimen de transición para períodos críticos, sino que es un poder político que responde a una ideología y situación, no de emergencia o transitoriedad, sino definida, estable y con sustentación doctrinal clara.

Tesis II: Origen y Difusión

El nuevo tipo de Estado emergente —con esos dos poderes que, aunque coexisten con los tres anteriores, los vacían o hacen variar su contenido y fusión— tiene su punto de partida en EE. UU. en 1947, con la creación del National Security y la Cia, que se establecen por encima de los poderes constitucionales, principalmente en Defensa y política exterior. Esto ha suscitado continuas tensiones entre los poderes: los escándalos de Watergate son su paradigma.

Sin embargo, este nuevo tipo de Estado ha adquirido su pleno desarrollo no en EE. UU. sino en América Latina. Brasil es su ejemplo más maduro. Allí su germen estuvo en la Escuela Superior de Guerra, fundada en 1949, a imitación del National War College, instituido en 1946 con finalidad semejante. Esta Escuela superior de Guerra, la "Sorbonne" tiene su mayor representación en el general Golbery de Couto e Silva, autor de "Geopolítica del Brasil" y fundador del Servicio Nacional de Información en 1964, tras el golpe de Estado que abre la nueva época en Brasil. Los viejos tres poderes se hacen de más en más formales, pierden sustancia. Procesos similares acaecen en Argentina, Uruguay, Bolivia, Perú, Ecuador, Chile.

Tesis III: Ideología del nuevo Estado

La ideología del nuevo Estado se sintetiza en la doctrina de la Seguridad Nacional, que se basa en tres temas fundamentales: la geopolítica, la estrategia total, el rol privilegiado de las Fuerzas Armadas. Su filosofía es la geopolítica, su ética la estrategia total, su protagonista las Fuerzas Armadas.

Tesis IV: La Geopolítica

Es la filosofía política del nuevo Estado, y como tal implica una concepción global del hombre y el mundo. Sus raíces remotas están en el pangermanismo, su fundador es el sueco Rudolf Kjellen (1916), se desarrolló en contacto con el nazismo (escuela de Munich, de Haushofer), pasó en la segunda guerra mundial a los Estados Mayores norteamericanos, y hoy se enseña en todas las escuelas militares del mundo, con las mismas consecuencias. La geopolítica es la ciencia que estudia los factores geográficos en la vida y evolución de los Estados, a fin de extraer conclusiones de carácter político. Esta definición es tan abstracta que no permite adivinar el destino histórico y el alcance de esa disciplina en la cultura contemporánea. La geopolítica entró en cierto modo en las bases de la ideología nazi. Esto le valió el rechazo radical por parte de los Aliados durante la guerra, pero luego éstos creyeron que era separable de su relación con el nazismo. Sin embargo, *no resulta evidente que ella pueda existir en forma independiente de programas políticos bastante análogos al programa nacional socialista.*

Lo máximo es la Nación, pero la Nación sin el Estado no puede nada. El Estado es Poder. El mundo es nada más ni nada menos que la lucha de poderes. Entonces, por definición, las naciones son rivales y están en lucha por su subsistencia y expansión. Toda Nación vive en estado de guerra. La categoría fundamental es la de amigo-enemigo; en el mundo sólo existimos como aliados y enemigos y unos y otros en guerra permanente.

El antagonismo fundamental de todo ser humano, y de las naciones, hoy se concreta radicalmente en la visión geopolítica de un *antagonismo fundamental que lo determina todo: Occidente versus Comunismo, Este contra Oeste.* Entre ambos bloques la guerra es continua. El poder del Estado está en función de su seguridad y la posición de cada Estado en el mundo antagonico define la problemática de su seguridad. El objeto propio de la geopolítica es la lucha de los centros de poder en los espacios: luchas entre ellos mismos y luchas contra las resistencias de las condiciones materiales. *La geopolítica plantea la ecuación Estado-Poder-Seguridad que será el eje de la doctrina de la Seguridad Nacional. Ella incluye una ideología del Estado significativa tanto por sus silencios como por sus conceptos.*

A la geopolítica corresponde una geoestrategia. En la misma forma como la seguridad de cada nación está inscrita en su posición en uno de los dos

bloques que se reparten el dominio del espacio en la tierra, la geoestrategia impone a cada nación su estrategia nacional. Así, la estrategia nacional es una parte de la estrategia global elaborada en función de los antagonistas mundiales. América Latina está determinada esencialmente por su posición en ese conflicto. Frente a este hecho, todo lo demás es relativo. La nación es un absoluto y su compromiso en esta guerra fundamental insoslayable.

Tesis V: Estrategia global

Estrategia es la ciencia que regula la conducta en la guerra. Así como la geopolítica ocupa el lugar de la filosofía, la estrategia es la nueva moral. Y la estrategia es total, porque la guerra es total.

Hay una relación estrecha entre política y estrategia. La política define los objetivos y reúne los recursos que constituyen el Poder Nacional. La estrategia define los planes para alcanzar los objetivos con la ayuda de los recursos disponibles. En tiempos pasados la estrategia se limitaba a la conducción de los ejércitos en las guerras limitadas contra los enemigos del exterior. Pero en el siglo XX la guerra limitada ha pasado a ser guerra total. A la guerra total corresponde una estrategia total y, cada vez más, una identificación de la estrategia a todas las tareas planteadas por la política. La estrategia total engendra o constituye la política de la seguridad nacional. Por tanto el nuevo concepto de guerra y el concepto de estrategia total proporcionan las bases de la ideología de la seguridad nacional al lado de la geopolítica.

La guerra total abarca dos aspectos. El primer aspecto fue determinado por el general Lundenorf luego de la primera guerra mundial: la guerra total era la que envolvía a todos los ciudadanos y a todos los recursos materiales de la nación. No hay distinción esencial de civil y militar. Todas las actividades económicas, culturales, etc. son actos de guerra y herramientas de lucha. No hay actos neutrales. El segundo aspecto viene luego a la segunda guerra mundial: la guerra envuelve a todos los pueblos y suprime la distinción entre países combatientes y países neutrales: todos están implicados en la guerra. *La guerra revolucionaria acentúa el carácter total y no neutral de cualquier acto en la interioridad de los Estados. La guerra es no sólo hacia el exterior, sino también hacia el interior.*

La guerra es permanente, y lo que se llama paz es continuación de la guerra en otras formas, la paz es guerra fría. Lo que antes se llamaba "política" ahora es guerra. La guerra sustituye a la política, la política es sólo un aspecto de la guerra. Así, no se puede salvar un Estado sin una estrategia total. Esa estrategia es la política de la seguridad nacional. Queda ya definida la ideología que expresa y orienta esa política.

La estrategia total está basada en tres conceptos básicos: el Proyecto Nacional, la Seguridad Nacional y el Poder Nacional. El Proyecto Nacio-

nal, son los objetivos que una nación puede razonablemente alcanzar dada su condición geográfica y el conjunto de sus recursos. La Seguridad Nacional es la base de este proyecto. Y todas las actividades encuentran en el Poder Nacional su valor, su legitimidad, su límite y su estímulo.

Seguridad y desarrollo se complementan y engendran mutuamente. En la lucha de poderes, el subdesarrollo constituye un obstáculo inmenso. Hay una enorme diferencia de poder entre las naciones desarrolladas y subdesarrolladas. El desarrollo proporciona los elementos constitutivos del Poder Nacional. En un mundo que cambia, el que queda atrás está condenado a perder su soberanía. El desarrollo es un fenómeno global que afecta a todos los factores de poder: economía, educación, salud pública, ciencia, técnica, etc. El desarrollo es un factor de potencia y el desarrollo no se puede separar de la estrategia que tiene por fin la seguridad. El desarrollo es un aspecto de la guerra total.

La estrategia total tiene cuatro partes. La *estrategia económica*, cuya finalidad es el desarrollo económico. La norma del Poder económico es el Poder Nacional. La *estrategia sico-social*, utilización de las ideas y otros objetos culturales (incluso la religión) para aumentar el Poder Nacional. La *estrategia política*, orientar y utilizar todos los órganos del Estado y si es necesario a todas las asociaciones privadas para movilizar a la nación para la guerra contra el marxismo internacional. La *estrategia militar*: las acciones específicamente militares no siempre son necesarias, depende de la estrategia global el determinarlas. El determinar la coyuntura de tales o cuales sacrificios, que no pueden ser siempre idénticos. No conviene limitar las libertades individuales hasta el punto que los ciudadanos tengan la impresión que son esclavos. Los esclavos son malos soldados (Golbery)

Tesis VI: El agente de la Estrategia

¿Quién se hace cargo de la estrategia? Naturalmente las élites de la nación: nunca se entregó la dirección de la guerra al pueblo o las masas. El papel de las élites será tomar conciencia del Proyecto Nacional, la Seguridad Nacional y el Poder Nacional, será pensar y realizar la estrategia y convencer al pueblo de su valor y necesidad. En América Latina sólo las Fuerzas Armadas son el protagonista, el agente de la Estrategia, están identificadas con la Nación, son el lugar de la soberanía, su última instancia.

Los civiles no han servido. Los políticos han fracasado. Ni mantuvieron el orden, ni acrecentaron el Poder Nacional. Comprometieron la subsistencia misma de la Nación. Abrieron las puertas a la subversión, lo que obligó a la intervención de las Fuerzas Armadas. Por eso, las Fuerzas Armadas tienen el rol mesiánico de "regenerar" a la Nación. Y de reubicarla en la guerra geoestratégica mundial. Sólo las Fuerzas Armadas están también interconectadas a nivel panamericano.

Tesis VII: Estrategia total y Religión

Occidente tiene tres sistemas simbólicos que permiten identificarlo y oponerlos al comunismo: el cristianismo, la democracia y la ciencia. Los tres sistemas simbólicos son necesarios, no su contenido, para motivar la lucha contra el marxismo. La fe no importa, es cosa personal, lo que interesa es el signo social cristiano, como instrumento de movilización popular. Desde esta perspectiva, los regímenes de seguridad nacional ofrecen a la Iglesia una alianza íntima, creyendo que ésta es provechosa para las dos partes. En declaraciones oficiales los militares usan el lenguaje de la Iglesia, incluso a veces personajes eclesiásticos les redactan sus documentos. Pero todo queda en el papel. Es táctica. Lo importante son los medios que se usan para conseguir esta sociedad, que no tiene nada que ver con el Evangelio. Creen que para ambos el marxismo es el enemigo principal, por tanto una estrategia común es indispensable. Pero desgraciadamente hay sectores de la Iglesia que no quieren comprender el verdadero interés de la Iglesia, no ven la guerra que los amenaza a ellos mismos. Son, o bien infiltrados marxistas o ingenuos inescrupulosos, o tontos útiles. Si es así, las Fuerzas Armadas deben salvar a la Iglesia del peligro que no quiere ver, pues no pueden permitir que se transforme en aliada objetiva del marxismo internacional. Todo debe someterse a la estrategia del Poder y de la Seguridad Nacional, bien supremo. Así, el antimarxismo militar es ambiguo: ateísmo y totalitarismo no son monopolio del marxismo.

En Resumen:

Se trata de un nacionalismo absolutista y totalitario, militar, occidentalista, que deroga al antiguo Estado de Derecho, o lo vacía o lo suspende, aunque mantenga por tradición nacional la simbólica liberal-democrática y la cristiana, también vaciadas de contenido, meramente instrumentales. El enemigo principal es el marxismo, en un mundo dividido en dos bloques. Su objetivo principal es la seguridad nacional, el desarrollo nacional, y el Poder Nacional. Para esto, su filosofía política es la geopolítica, y su moral la estrategia total.

Esta filosofía política está en la tradición de Hobbes. Postula que la guerra es esencia de la vida, y convierte así a la "seguridad" en el bien absoluto del Estado. Nada está por encima del Estado, del Poder Nacional. Ante estos principios, la crítica de Comblin es clara: reafirma el valor de la libertad (atributo principal del hombre, pecado original y redención; brotan de actos libres y respeto de Dios por la libertad); la necesidad interna para el equilibrio del Estado, del disenso. Reafirma el valor propio de la amistad, de la paz, de la justicia. El estado no crea la sociedad, es servidor de ella. No es Poder creador de la Ley, sino su servidor. El poder no es superior a la Ley. La Iglesia, defensora y promotora de libertad, del pueblo como superior al Estado, es irreductible y contradictoria con semejante

filosofía política, base de la nueva legitimación del nuevo Estado emergente.

Si esta imagen de aspecto monolítico, cerrado, es verdadera, gravísimos problemas tiene planteados la Iglesia latinoamericana. Se encontraría ante un nuevo leviatán. No es para asustarse demasiado, pues la historia de la Iglesia es en gran parte su resistencia a los Leviatanes. La Iglesia es experta en Leviatanes, desde su nacimiento. Pero no confiemos demasiado en la larga experiencia, en el vasto osario de Leviatanes que es la historia, y pongamos atención en los retos auténticos de nuestra actualidad, para poder comprender y asumir así las responsabilidades evangélicas nuestras, intransferibles.

Conviene no apresurarse, y examinar las cosas con el mayor discernimiento. Analizar punto a punto. No limitarse a tragar o vomitar. La gravedad del asunto planteado es tal, que nos exige la mayor seriedad y atención. Aquí sólo abordamos algunos aspectos e intentaremos abrir algunas pistas. Ante algo tan complejo no puede aspirarse a ser exhaustivo, pues los procesos no están cumplidos, se trata de interpretaciones sobre la marcha, sujetas a muchas variantes y novedades. No puede comprenderse la historia sin cierta sistematicidad, pero sabiendo que la historia desborda los sistemas, es más flexible, más rica, más imprevista, que cualquier sistema posible. Aquí sólo cuestionaremos algunas premisas, y aportaremos perspectivas, a veces diferentes, a veces complementarias. Hay que detectar con claridad la verdadera índole de la ideología, su alcance, sus contradicciones y ambigüedades, qué inflexiones distintas recibe, etc. Y hay que tener bien presente la siguiente regla: todo nuevo reto histórico que no conduzca a replanteos y ahondamientos pastorales y teológicos, señalaría una incapacidad eclesial de respuesta adecuada, indicaría un quedarse o refugiarse en coyunturas pasadas, cayendo en impresionismos superficiales, que sólo empujan a fracasos en la Evangelización.

II - Comentario

1.- Siempre presente

La cuestión que enfrentamos tiene vastos alcances. No se concentra sólo en si estamos o no frente a un nuevo tipo de Estado, frente a tal o cual ideología, sino también ante un protagonista concreto fundamental: las Fuerzas Armadas. Y con las armas nadie puede ser frívolo, pues el costo es muy alto. Los ejércitos son el hecho más permanente y decisivo, atravesando las vicisitudes que fueren. Lo indispensable a tomar en cuenta es: *en las próximas décadas los Ejércitos latinoamericanos tendrán siempre un papel protagónico en nuestro acontecer histórico. No son ni serán nunca el único protagonista. Pero sí serán siempre protagonistas, ya por acción ya por dejar hacer.*

Quien proyecta su acción en América Latina, quien pretenda algo en América Latina, tendrá que contar con el Ejército. Y si no, no. Es algo obvio, y sorprende que todavía haya gente no enterada de esto. Y esto vale para todos los pueblos, incluso para la Iglesia, en la medida que es solidaria con el destino de nuestros pueblos. Los Ejércitos son condición sine qua non de las transformaciones en América Latina. Cualquier político sabe que puede, con los Ejércitos mucho, sin los Ejércitos nada o muy poco. Lo contrario también es verdad: los Ejércitos, por sí mismos, solos, nada pueden ni podrán, sino muy provisoriamente. Están siempre condenados a marchar encadenados con otras fuerzas históricas, sociales, culturales, que no se reducen a su propio espejo castrense.

Desde Pedro, los centuriones han sido, son y serán siempre objeto de Evangelización. Y los centuriones pueden o no ser obstáculo para la Evangelización, incluso indirectamente, pueden facilitarla, en determinadas condiciones. Los Ejércitos necesitan también, como todos, del Evangelio. Quizás ellos más que otros, pues su oficio es mortal, trata con la muerte de otros y de sí mismos. Son, en cierto sentido, "dueños de la vida" en los Estados, y ¿a qué abismos está expuesto un hombre señor de la vida y de la muerte que no responda ante Dios, ante Cristo? Un hombre elevado a última instancia de la vida se expone a lo peor. Terrible la exigencia ética del soldado, cuya acción es para situaciones límites del hombre, implantado en el gozne de la vida y la muerte. Por ello, es tradición que grandes soldados han sido profundamente religiosos. Los grandes códigos del honor militar son religiosos. De lo contrario, es fácil deslizarse en la degeneración de la trivialidad corrupta de los matones y matarifes.

Cuando se discute sobre las doctrinas de la "Seguridad nacional", no debe perderse nunca de vista su sujeto principal: las Fuerzas Armadas. Esto requiere de nuestra parte el mayor y mejor conocimiento. La necesidad de saber a fondo qué son y qué no son, sus orígenes sociales, sus estilos de vida, sus tipos de formación, sus valores, sus cambios, etc. No todos los Ejércitos son lo mismo ni juegan el mismo papel, no son seres sociales fijos, y un mismo Ejército puede representar en momentos diferentes cosas contrarias. No son homogéneos. Nada peor que inmovilizar a los Ejércitos en estereotipos o generalidades, como si estuvieran al margen de la vida, de las vicisitudes de cada sociedad. Ellos también, a su modo, reflejan el cosmos social del que manan y en que se insertan, son un compendio de su historia. Varían de país a país, varían en distintas épocas de un país. La Iglesia debe saber y evaluar esto muy bien, si no quiere ser mal pastor.

Hace años, a poco del golpe de Estado en Brasil, Darcy Ribeiro me decía: *"El drama actual del desarrollo en América Latina reside en gran medida en el divorcio entre sus tres élites itelectuales, fundamentales: la clerical, la militar y la universitaria. Hasta que no haya convergencia entre esas tres élites, no habrá vigor para la independencia de América Latina"*. Era un momento en que Darcy, miembro de las élites universitarias, paga-

ba con el exilio su desconocimiento de las militares y descubría la importancia de las clericales. El asunto planteado da para mucho, cabrían numerosas puntualizaciones, pero ahora no vienen al caso. Pero es altamente significativo, y es bueno tomarlo de telón de fondo para nuestra cuestión. Siempre presente.

2.- La médula del problema

La existencia de instituciones nuevas, que introducen nuevas lógicas en la intimidad del estado, no son suficientes por sí mismas para generar un nuevo tipo de Estado, salvo que reflejen también una nueva filosofía del Estado. Sólo así se altera la sustancia misma de la legitimación, de la validez de los presupuestos mismos del Estado. De tal modo, *todas las tesis valen en la medida que valga la Tesis III*, que se refiere a la nueva ideología y su agente realizador. De lo contrario, las nuevas instituciones carecerían de base justificativa suficiente como para sobreponerse inexorablemente al Estado liberal democrático.

Sin nueva ideología, sin nueva legitimación, el poder de las nuevas instituciones sería meramente conjuntural, pues ellas estarían condicionadas en última instancia por el horizonte de validez del Estado liberal-democrático. A lo sumo instaurarían un régimen de "excepción", un provisorio más o menos largo, sin alterar la sustancia de la legitimación. Podrán hacer vacuas muchas instituciones "legítimas", pero estarán dependiendo finalmente del "horizonte de validez" del Estado liberal democrático. Y un horizonte de validez no es algo históricamente etéreo, sino un poder formidable, muy concreto, que no se destruye sólo con situaciones de "facto". El problema sería, desde el punto de vista de la legitimidad, el de esta alternativa: 1) o los nuevos roles del Ejército en América Latina, generan una nueva legitimidad que reduce a cáscara vacía la del Estado Liberal democrático; 2) o es al revés: no hay realmente nueva legitimidad, y las ideologías militares no tocan la sustancia del régimen liberal-democrático, por más que suspendan algunas de sus instituciones o las modifiquen. Si fuera esta segunda alternativa, desde el ángulo de la legitimidad, el débil, el instrumental, sería el Ejército —que no se propondría un nuevo Estado— y el fuerte, la finalidad vigente, sería ese aparente esfumado de la "validez" liberal democrática. Y nos encontraríamos así con que los símbolos dominan a las armas. ¿Quién es la cáscara de quién?

La respuesta de este problema depende de la verdad o el error de la tesis III, o sea principalmente el de la filosofía política. Es allí donde todo está en juego. Comblin lo sabe bien, y por ello se concentra en los principios, en los conceptos fundamentales. Sin duda, esa es la médula del problema. *Aunque quizá no todo el problema.*

3.- Filosofía política, geopolítica y estrategia total

Aquí Comblin plantea tres aspectos básicos: orígenes de la geopolítica, su conexión con la seguridad y el "Poder Nacional", su relación con el antagonismo principal Occidente-Oriente.

Orígenes: Aún si Comblin tuviera razón en su visión estrecha de los orígenes de la geopolítica, y efectivamente la geopolítica hubiera aparecido ligada a una determinada filosofía política, esto no alcanzaría para una evaluación cabal. Señalar un origen no es hacer una evaluación suficiente de su estructura problemática. No es comprender toda la problemática que abarca. La economía apareció ligada a liberales, como Adam Smith o Ricardo. ¿Bastaría ello para desinteresarse de la economía? La psicología profunda ligada a Freud ¿bastaría para dejarla? Y los ejemplos se pueden multiplicar al infinito. Invocar los orígenes es útil para esclarecer un problema, no para eliminarlo, o congelarlo en determinada versión. Los católicos hemos pagado demasiado caro en la modernidad el hacer argumentos sólo principistas, para ahorrarnos seguir un pensamiento en todas sus fases concretas, y poder así aprender verdades de su error. Para Comblin, la geopolítica estaría determinada por sus orígenes, con lo que oscurece el problema.

Por otra parte, Comblin *se limita a señalar los orígenes "externos" a América Latina. No intenta entender las causas "internas" a América Latina para apreciar y entender la difusión actual de la geopolítica.* No hay en Comblin una dialéctica de lo "interno" y lo "externo". Sólo lo externo parece jugar, extendiéndose entre nosotros no se sabe bien por qué. ¿Sólo importa el "afuera" como promotor? ¿Eso basta? ¿No hay casualidades internas latinoamericanas, donde se recibe al modo del receptor? *Este prescindir de la dialéctica interno-externo, para fijarnos ante todo en la exterioridad, se repite a todos los niveles del abordaje de Comblin.* quede aquí señalado de una vez por todas. Nos llega una ideología, la adoptamos, la agigantamos, pero no se sabe por qué. Muestra orígenes externos, no internos. Eso es quedarnos a mitad del camino para entender las significaciones.

Veamos la cuestión de los orígenes por sí misma. Sin duda, Kjellen fue el que acuñó el término "geopolítica". Pero el nombre no hace la cosa, que existía antes. Geopolítica dice relación de la política con los espacios, y eso es inherente a toda política. De modo más o menos tematizado. El hombre hizo antes geopolítica que "geografía", que es una consideración más abstracta y más tardía históricamente. No hay modo de abstraer la política concreta de la geografía humana, de la geografía política. De las sociedades en tales o cuales espacios. Se comprende, de espacios concretos, organizados según el nivel técnico, poblacional, cultural, económico, social, de cada Estado, y en relación con otros espacios concretos. La historia se "espacializa" sin cesar, así como los espacios se "historizan". De

esta dinámica nadie puede prescindir, salvo a altos niveles de abstracción. Podemos no hablar de geopolítica al nivel más general de "filosofía política". Pero nunca omitirla en relación al análisis de las praxis políticas reales, históricas. Los que no saben "dónde están", lo aprenden pronto de mala manera. La geopolítica integra la prudencia política.

¿Por qué de algo tan estructural y tan remoto, se habla tan recientemente? ¿Qué significa su denominación tan tardía? Muy sencillo. Cuando ahora se habla de "geopolítica", esto se refiere inmediatamente a su "sistematización" en una etapa reciente de la historia humana: se habla de ella desde la configuración de toda la Tierra en un solo sistema de relaciones políticas. Esto sólo comenzó efectivamente a fines del siglo XIX, al clausurarse la era de los "descubrimientos". Recién en el umbral de nuestro siglo XX la política de los Estados está incluida necesariamente en una dinámica planetaria, global. Antes nunca había sido así. El mundo estaba fragmentado, disperso, en varios sistemas políticos, de escasa o nula interacción mutua. Lo que acaecía en el imperio Inca del siglo XV no incidía ni en Mesoamérica, ni en Europa, etc. En cambio, hoy cualquier suceso político en cualquier lugar de la tierra, repercute en todos. Hoy, hacer política implica necesariamente perspectivas terrestres globales, "geopolíticas". Los grandes nombres inaugurales de la "geopolítica" son plenamente conscientes de ese hecho novedoso, e intentan organizar el pensamiento político en proyección planetaria. Nos referimos al inglés Mackinder al norteamericano Mahan y al alemán Ratzel, sus figuras fundadoras. El origen está en liberales democráticos como el almirante Mahan (íntimo del populista Teodoro Roosevelt, y autor de la "política del garrote") del geógrafo y parlamentario Sir Harold Mackinder, y el antropólogo Ratzel, cristiano, que ejerciera influencia decisiva en muchas vertientes, como por ejemplo en el pensamiento del P. Schmit y su célebre escuela católica vienesa de teología y prehistoria. Son anteriores a los orígenes que señala Comblin. Fueron progenitores de geopolíticas norteamericanas, inglesas y alemanas.

De esto se desprende que la geopolítica es más concreta que la filosofía política, que es inseparable de la situación desde la que se formula: implica una determinada perspectiva dentro de la tierra, en un tiempo y espacio dados. *Una misma filosofía política, puede realizarse en varias geopolíticas según los Estados que la realicen. Distintas filosofías políticas, dentro de un mismo Estado, pueden llegar a formular geopolíticas mucho más afines entre sí, que lo que son entre sí esas filosofías políticas diferentes.* Esto es tan evidente, que huelgan los ejemplos. Claro, la geopolítica supone siempre una filosofía política, pero es un punto de vista "concreto" desde tal o cual Estado. Hans Weinvert, uno de los enemigos más enconados de la geopolítica alemana, los formula claramente: "No existe en absoluto una ciencia general de la geopolítica que pueda ser aceptada por todas las organizaciones estatales. Existen tantas geopolíticas como sistemas estata-

les". Nosotros somos más amplios: *Hay tantas geopolíticas como filosofías políticas y Estados concretos*. Lo que viene a decir, hay tantas geopolíticas como políticas. Se podrá ser o no consciente de ello, pero no por eso deja de ser. Y Weinert anota atinadamente: "*Cada nación tiene la geopolítica que se merece*".

Desde este marco, puede hablarse de la geopolítica pangermanista como una de las geopolíticas posibles, pero nunca de la única, ni de la arquetípica. Decir que es arquetípica, es restringir por definición el sentido de la geopolítica, y atribuir nazismo por analogía a todo lo que huelga a geopolítica. Si es así, disolvemos la cuestión en un juego de palabras, otorgándonos en la definición nominal toda la resolución de la cuestión. Y vale aquí una anotación, respecto del mentado Haushofer. Este no fue nazi y terminó encarcelado por Hitler. Y es significativa la razón de su prisión. La "geopolítica" de Haushofer (él fue quien popularizó el nombre) se basaba en la necesidad de la unión de Alemania con Rusia y Japón. La esencia de esta geopolítica pangermanista prototípica era "anti-occidental": proclamaba la alianza de Alemania y Rusia con los "pueblos de color" contra la dominación de "Occidente" (Inglaterra, Estados Unidos, Francia). El ataque de Hitler a Rusia significó el derrumbamiento del prócer alemán de la geopolítica, que juzgó tal invasión como contraria a su geopolítica y razón de la ruina de Alemania. Mal puede entonces Haushofer estar en la fundamentación del antagonismo "Occidente-Oriente", en el sentido que tomó luego de la segunda guerra mundial. Por el contrario esta geopolítica tiene remotas raíces liberales anglosajonas, como constata Seymour Brown: "Las ideas que expuso el capitán Alfred Thayer Mahan antes de la primera guerra mundial, refinada luego en el período interbélico por Sir Harold Mackinder, postulaban una contienda fundamental por el predominio mundial entre el gran imperio ruso en expansión y los estados insulares: Gran Bretaña, Estados Unidos y Japón". Con todo esto, los presupuestos de Comblin sobre la geopolítica quedan radicalmente cuestionados.

Unidad y diferencia: Conviene insistir en una distinción, para esclarecer las ambigüedades del pensamiento. Nosotros hablamos de dos niveles de abordaje a la realidad política histórica. El nivel más universal, abstracto, más relativo a los "principios", es el de la filosofía política. El nivel más cercano a lo histórico mismo, a la comprensión de la praxis histórica en su individualidad, en sus coyunturas, en lo contingente, pertenece al orden del "conocimiento prudencial". A este nivel más concreto, pertenecen las sistematizaciones empíricas de las "ciencias históricas", dentro de las cuales puede incluirse la perspectiva geopolítica.

Claro, todo tipo de conocimiento prudencial político, supone en sí mismo el de una filosofía política. Se liga una parte a los principios más universales y por otra al devenir histórico concreto. Pero ni es reductible a la filosofía política, ni éste se confunde con la otra. Hay unidad y diferen-

cia. La filosofía política revierte sobre los principios de la historia; el conocimiento prudencial supone los principios, pero se vierte en el análisis de la historia concreta, en lo que está sucediendo. Esta distinción importa, porque Comblin pasa continuamente de un nivel a otro como si fueran lo mismo.

Esto tiene su explicación. La atención máxima de Comblin es al nivel de la filosofía política". Eso le es vital, para demostrar que efectivamente hay una "nueva legitimación" del Estado, y por ende un nuevo tipo de Estado. A Comblin no le importa la geopolítica por sí misma, no hace ningún análisis en este orden, sino la "filosofía política" que supone aquella encierra. Por eso habla de la geopolítica sólo como filosofía política. Y lo mismo puede decirse de la "estrategia global": allí tampoco Comblin estudia la estrategia, sino en cuanto "ética", lo que es igual también a "filosofía política".

Cuanto Comblin expone sobre geopolítica o sobre estrategia global, no es por ellas mismas, sino para detectar la filosofía política, los principios universales que encierran.

Al analizar el contenido de la "Seguridad Nacional" y el "Poder Nacional", Comblin encuentra allí los principios del Leviatán. Descubre a Hobbes, la visión de la existencia como guerra del hombre contra el hombre. Ve que el sentido clásico de la "política", como ámbito de la persuasión y el consentimiento es desalojado por el sentido de la coerción, de la resolución final violenta y por ende la obsesión de la seguridad. En vez del pensamiento de Clausewitz "la guerra es la prosecución de la política por otros medios", prima el de Ludendorff "la política es la prosecución de la guerra por otros medios". Aquí el orden de los factores altera el producto. Implican la antítesis de política y guerra. La guerra lleva consigo una actitud maniquea, no así la política. Aunque, la verdad, esto que especulativamente es claro, en el orden práctico es más confuso, porque política y guerra son compañeras inseparables en la historia del hombre. No hay política sin coacciones, sin fuerza; no hay guerra sin diálogo, sin negociación, sin política. Unidad y diferencia.

El punto de referencia de Comblin para extraer los principios de Leviatán es Golbery de Couto e Silva. Ciertamente que la visión de la seguridad nacional en el general brasileño tiene muchas de esas connotaciones. No interesa aquí la discusión pormenorizada de este aspecto. Concedamos que así sea. Ante esto, es evidente la justicia de la reacción de Comblin. La Iglesia tiene una larga tradición contra ese naturalismo totalitario. Siempre resistió y cuestionó la pura "razón de Estado". Las afirmaciones de principio que Comblin contrapone son verdaderas. La negación de la guerra como esencia de la vida, la afirmación de la política, de la posibilidad real de paz, el valor de la libertad, de la amistad. Sobre esto no hay dudas posibles. Estamos de acuerdo. No abundemos sobre lo que es obvio para los cristianos. Sólo una advertencia: para el cristiano, aunque en otro

sentido, la historia es también una dialéctica de amigo-enemigo. Hay también un curso satánico (enemigo) de la historia. El enemigo, bajo mil figuras, es ineliminable hasta el fin de la historia. Cristo nos hace el mandamiento nuevo de amar al enemigo, pero no de tener enemigos. Negamos la primacía del enemigo, pero no ignoramos la profunda trama de enemistad que se teje en la historia. Contamos con ella para comprender la historia y las posibilidades efectivas del bien. No alcanza sólo con invocar al amor, la paz, la libertad, la reconciliación, si no damos todo su peso a las luchas incesantes de la historia. De lo contrario, si hacemos mera contraposición, podemos incurrir en un idealismo de la peor especie. Y el cristiano es eminentemente realista. Contraponer principios es válido, pero no suficiente. Es indispensable responder con una práctica prudencial histórica, que cuente con los enemigos. Aquí también, en otro sentido, unidad y diferencia. La enemistad no es la esencia de la vida, pero la enemistad es un hecho histórico casi omnipresente.

¿Modelo latinoamericano?: El nivel de los principios es fundamental, pues sólo si emergen principios políticos radicalmente diferentes, habrá posibilidad de constituir un nuevo tipo de Estado. Concedemos que eso aparece en Golbery. Pero faltan otros escalones. ¿Es esa la realidad práctica del Estado brasilero? Supongamos que sí. No basta. Hay que inquirir todavía. ¿Qué universalidad latinoamericana tiene la filosofía política de Golbery? ¿Es realmente un modelo maduro, representativo, de lo que acaece en Argentina, Uruguay, Chile, Ecuador, Perú? ¿Podemos afirmar acaso que la tendencia general de los Ejércitos latinoamericanos está en camino de semejante filosofía política? Me parece que aún no podemos hacer tales afirmaciones. No alcanzan sólo ciertos vocabularios convergentes. Hay que ver si la realidad efectiva de los pensamientos y las prácticas son convergentes. Pero todavía no hay esos aportes fácticos que le aseguren credibilidad a la generalización. Lo que puede ser cierto de Golbery, no se convierte ipso facto en verdad de varios de nuestros ejércitos. Eso hay que demostrarlo. En cuestión tan grave, vale la pena acumular datos suficientes, que tengan significación. Que hay analogías, sin duda ¿pero hasta dónde llegan? Creo que Comblin hace aquí una afirmación dogmática, no verificada. Hay pues que proseguir en la cuestión, pero no apresurarse a concluir de inducciones demasiado incompletas.

Sin embargo, Comblin parece aportar un elemento de bastante universalidad entre los Ejércitos Latinoamericanos. ¿No es acaso versión de esa filosofía política la interpretación que estamos en una guerra total entre Occidente y Oriente? ¿Y no es esta una visión que impera en gran parte de nuestras Fuerzas Armadas? Pero aquí viene a cuento la distinción de planos. *La coyuntura histórica actual puede ser interpretada en términos de "guerra fría". Es un hecho que esa es una interpretación que muchos sustentan. Pero creer que la actualidad histórica se define por una situación*

de "guerra fría" o "guerra total" no es lo mismo que profesar una filosofía política totalitaria y hacer de la guerra la esencia de la historia universal. De hecho la opinión que vivimos en guerra fría la pueden sustentar hoy muchos liberales, católicos, protestantes, agnósticos, etc. La gama de los que creen vivir una situación de guerra fría es infinitamente más amplia, no coincide, con la de postular un pensamiento totalitario. De tal modo, pasar de la filosofía política a los problemas de cuales son hoy los antagonismos mundiales principales, no es mantenerse en el mismo nivel, sino pasar a otro. En cambio, para Comblin, *todo parece estar dentro de la misma demostración*. Pero no hay deducción desde los principios a la historia, hay salto de planos. Aunque haya conexión entre los dos planos, no hay un continuo. Con diferentes filosofías políticas, distintas gentes pueden sostener al unísono que se está en un período de guerra, o de guerra total, o que todos los recursos deben movilizarse, o que no hay desarrollo sin seguridad nacional, etc. Es una discusión sobre el alcance de una situación de hecho. Si hay o no guerra fría total, es distinto a creer que la guerra es la esencia de la historia. Una situación de guerra fría real, puede empujar a formular una filosofía de la enemistad del hombre con el hombre, más fácilmente que un período idílico de paz. Pero no son intercambiables. Una situación de guerra puede llevar a grandes restricciones a un Estado liberal democrático, empujarle a esfuerzos "totales", pero sin convertirse todavía en un Estado totalitario. Por tanto, *invocar la creencia en gran parte de nuestras Fuerzas Armadas de la existencia actual de una guerra fría Oriente-Occidente, podrá discutirse como cuestión de facto, pero no se transforma en "elemento" de una filosofía política totalitaria*. Podrá ser una condición para explicar el surgimiento de una filosofía política totalitaria, pero no se transforma en esa filosofía misma. Por eso, no considero argumento válido de la universalidad de la nueva teoría totalitaria y hobbesiana, el hecho de que muchos sostengan hoy la existencia primaria de una "guerra fría" y saquen consecuencias prácticas de esto. Me parece que aquí Comblin mezcla las cosas, porque en el principio mismo de su análisis identificó filosofía política y geopolítica. Y usa a la una para la otra, en un continuo que no le permite discriminar. Realiza una perfecta circularidad: usa a la "guerra fría" para llegar a Hobbes, así como desde Hobbes determina a la "guerra fría" como Hobbes. Es una exageración, pero valga la imagen.

Poder Nacional: Entran aquí dos conceptos: poder y nacional. Conviene un discernimiento mínimo para evitar equívocos. En relación a "poder" no hay que identificarlo con dominación, o con "fuerza", contraponiéndolo a servicio, a ausencia de medios coercitivos. Es una acepción estrecha, que lleva a inexorables confusiones. De hecho el pensamiento cristiano actual incurre demasiado a menudo en tales oscuridades. Hay tendencia a menospreciar el "poder", en atribuirle un cierto rasgo malsano. Lo que

tiene funestas consecuencias políticas y pastorales, devorándose en contradicciones sin salida. Poder se contrapone a no poder, o sea a impotencia. Todo lo que es, es poder. Ese es el único punto de partida.

Poder es capacidad de determinación de sí y de otros. Es una idea muy general, de máxima formalidad. O mejor, me atrevería a decir que es un trascendental en sentido tomista. No hay ser sin poder, no hay poder sin ser. No hay poder sin valores, no hay valores sin poder. En lo real, poder es inseparable de las cualificaciones que lo determinan. Porque el poder, como puro poder no existe. Son las cualificaciones que conforman el poder, las que hacen el poder. No tiene sentido entonces estigmatizar el poder, sino a determinadas cualificaciones suyas. Repudiar el poder, es repudiar la vida, el ser. San Francisco es un tipo de poder, Atila, otro, Kant, otro, etc. Dios es Todopoderoso, y si no fuera así, no sería Dios. Hay poderes del espíritu, hay poderes físicos, la gama es tan infinita como la realidad. Servir es un poder. Usemos pues las palabras con cuidado, porque con ellas uno no hace lo que quiere. Una idea empróbrecida del "poder" pone a la gente fuera de la historia. Impide la comprensión de la historia, lleva a una dinámica inconsciente de suicidio. Y esto no es por cierto raro, porque el mundo está lleno de suicidas potenciales. Que no creen realmente en el omnipoder amoroso de Dios. Tener miedo al poder, es tener miedo al ser.

Un "poder nacional" es un ser complejo, relacional, que se compone de una comunidad de hombres, donde las oposiciones no están dominadas totalmente por la contradicción; se compone de técnica, ciencia, cultura, religión, economía, filosofía, artes, etc. La nación no es un sujeto, una hipostasis, sino un peculiar sistema histórico de relaciones, por lo que el Poder Nacional es resultante del vigor, de la constelación de diversos poderes valiosos que lo configuran. Puede tener una resultante general positiva o negativa en su relación con otros Estados y naciones. Que los miembros de una nación deseen el "Poder Nacional", me parece normal, pues si no lo quisieran, sencillamente eligen desaparecer en la historia. Y querer un "poder nacional" es querer siempre la realización de determinados valores y poderes, que por sí solos no serían el poder nacional, pero que constituyen el Poder Nacional. Es decir, para querer el "poder nacional" hay que querer otros poderes, sin los cuales no habría poder nacional. Querer sólo el Poder Nacional, eso sí es idolatría. Lleva en sí la contradicción de los ídolos, de los falsos dioses. Así, me parece muy bien que Comblin repudie al Poder Nacional en cuanto ídolo.

Pero atención; sólo en cuanto idolatría! Porque en América Latina, en el Tercer Mundo, es en extremo peligroso dejar la cosa sólo ahí. Debe subrayarse inmediatamente el valor del nacionalismo. Debe reivindicarse el buen sentido de la vocación del "poder nacional". Conozco bastante bien el conjunto de la obra de Comblin, y sé que en ella hay infinitamente más que en los dos artículos que estamos analizando. Ha escrito cosas muy pertinentes sobre la nación y el nacionalismo. Pero en los dos artículos que ana-

lizamos, y que han tenido tanto eco, no hay una distinción adecuada entre tipos existentes o posibles de "nacionalismo". Deja un poco la impresión —seguramente más allá de su intención y por ceñirse demasiado a su problema— que el "Poder Nacional" o la "Seguridad Nacional" sean objetivos perniciosos. En determinadas condiciones y valores, sí, en otras no. *Comblin usa la cuestión del "Poder Nacional" sólo en relación y como ejemplo de una filosofía política hobbesiana, como expresión del Leviatán, y omite contraponerlo con políticos del poder nacional, no sólo legítimas sino hasta incluso cristianas.*

Es muy peligroso, reitero, en el Tercer Mundo descartar al "Poder Nacional" sin las debidas aclaraciones y contraposiciones. Y como no se hace esto, por quedarse al nivel más universal de los principios, uno termina con la impresión que el único problema es el de los derechos humanos, en el sentido exclusivo de los derechos individuales. *Lo que da, de modo sorprendente, a su perspectiva, un tono exclusivamente liberal, pero no nacional. No los relaciona íntimamente: no sé que derechos humanos quedarán en pie en el Tercer Mundo, sin "Poder Nacional". Un estado de postulación nacional, un estado de dependencia nacional, un estado de atraso nacional, destruye los derechos humanos, y convierte en privilegio o mistificación a los derechos individuales.* No podemos afirmar a los derechos humanos, inmersos en la comunidad, en las naciones, si no planteamos simultáneamente las cuestiones nacionales, que son también cuestiones sociales. Y el destino de los pueblos, de las naciones atañe a la Iglesia. *Derechos humanos y situación nacional son inseparables en lo concreto de la historia.* Tengo la seguridad que Comblin lo cree así, pero del texto de los dos artículos surge una ausencia que abre a interpretaciones puramente liberales.

Ese moverse al nivel más abstracto de los principios, esa atención exclusiva en mostrar la nueva legitimidad emergente, implica no entrar en la discusión de la validez histórica concreta de la "doctrina de la seguridad nacional", en la complejidad de sus motivaciones, en sus contradicciones internas. La preocupación por los principios, hace descartar la discusión histórica, y eso lleva inevitablemente a la rigidez, impidiendo el diálogo crítico. Por eso no le interesa cuestionar aquí la creencia que el antagonismo principal sea del de Oriente-Occidente, como tampoco le interesó ver si realmente vivimos en el ciclo de "guerra fría" o de "coexistencia pacífica". Porque esta doble discusión, si bien puede emparentarse con la de los principios, no se reduce a ella, y abre el campo "histórico" como lugar de disputa, que creo tan indispensable en esta cuestión como la otra, principista. Por ejemplo: si señalamos que hay en la actualidad histórica *dos antagonismos principales, el de Occidente-Oriente y el de Norte-Sur, y que esos dos antagonismos principales se entrecruzan de modo muy complejo y diverso según distintas situaciones geopolíticas nacionales, etc., entonces esta es una vida de cuestionamiento de la doctrina de la "seguridad nacio-*

nal" muy distinta a la principista. Seguramente mucho más rica. Si una doctrina de la seguridad nacional omite o pone en nivel totalmente subordinado el antagonismo Norte-Sur, que es principalmente con el "Occidente noratlántico", entonces esa doctrina puede revelarse como contradictoria con la seguridad nacional, con el Poder Nacional. Con lo que invertiríamos los términos, y reivindicaríamos la verdadera seguridad nacional, contra una perspectiva errónea o incompleta. Sobre esto habría mucho que decir, pero basta con indicar una vía no recorrida, la más importante, la más fecunda para el análisis y la discusión histórica concreta, prudencial.

Esta analítica concreta Comblin no la ha desarrollado. No era su objetivo expreso. Pero no deja indicios para esta segunda parte del camino. Y al no dejarlos, parece convertir a los datos históricos sólo en "momento" especulativo de su fijación de los principios. Si fuera así, lo histórico mismo se evaporaría —al modo de Hegel— en su asimilación al principio y a ser puro autodesarrollo del principio. Lo que deja al "otro" como un puro monolito enemigo. Con monolitos no hay comunicación posible. Contraponer principios enemigos está bien, pero ahí sólo nos inmovilizamos. Quedamos paráliticos en la enemistad. Por eso mi preocupación por abrir el camino hacia la segunda parte, más propiamente histórica. La que permite un diálogo más a fondo. Hay que pasar al plano de las perspectivas históricas, a sus causas, a sus significaciones particularizadas, que no se conectan inmediatamente con el "principio". Sólo en este otro plano se pueden cumplir con las reglas fundamentales de la crítica, y a la vez poner en juego una actitud cristiana: *partir siempre de lo mejor del enemigo, para combatir lo peor del enemigo. Sólo desde las verdades del enemigo, podemos destruir las mentiras del enemigo. Es estéril y maniqueo señalar al enemigo y quedarse allí. La dialéctica amigo-enemigo es más profunda y dinámica! No hacer con el enemigo, lo que atribuimos al enemigo! Se nos exige ver el bien del enemigo, para combatir al enemigo. Para reconducir al enemigo al bien desde su principio bien. ¿Qué mejor para esto que establecer el diálogo, la discusión, sobre "El Poder Nacional" en y de América Latina?*

En Resumen: Si la geopolítica es la filosofía política de la legitimación del nuevo tipo de Estado, no habría tal nueva legitimación, porque geopolítica no es igual a filosofía política totalitaria. Puede serlo o no, eso depende de la filosofía política que la anime. Se ha demostrado el error de considerar a la geopolítica como intrínsecamente ligada a una filosofía política totalitaria y de tipo hobbesiano, tanto de hecho como de derecho.

Si en el caso arquetípico de Golbery de Couto e Silva puede haber una filosofía política de tipo hobbesiano, no está demostrado que esa sea la situación general de los Ejércitos Latinoamericanos, por lo menos en Argentina, Chile, Perú, Uruguay, Ecuador. Incluso tampoco que sea suficientemente representativa de la realidad del Estado brasilero actual. No

hay que suponer la "madurez representativa", hay que mostrar que efectivamente hay esa madurez. Que haya algunos parecidos, no significa que sean lo mismo. La ballena parece un pez, pero es un mamífero. Falta la tarea de una verificación.

Una situación de "guerra fría" o "total" (cuyas características dependen del proceso histórico de democratización y de industrialización) entre Occidente y Oriente no es un momento representativo de una filosofía política; es una situación de constatación fáctica, interpretable desde muchas filosofías políticas ya marxistas, ya liberales, o cualquiera otra. Puede discutirse si hay o no de facto "guerra fría", o "coexistencia pacífica", si habitamos un mundo bipolar o multipolar, si el antagonismo Norte-Sur es el principal, etc. Pero afirmar una u otra de las posiciones en esta discusión, no lleva necesariamente a una filosofía política. Menos aún a una sola geopolítica. Afirmar una situación fáctica de guerra fría o total, aunque hoy pueda ser un error (y eso es lo que nosotros creemos) no es lo mismo que profesar que la guerra es la esencia de la existencia. No deben confundirse los planos, y la historia debe tomarse como historia, no como momento interno del autodesarrollo de los principios de una filosofía política.

No pueden omitirse en el análisis los procesos históricos propios de América Latina, y quedarnos sólo en las causalidades externas. Es peligroso en América Latina fijar al "Poder Nacional" o a la "Seguridad Nacional" en la idolatría del Leviatán. No se pueden separar los derechos humanos de la cuestión nacional latinoamericana. En una nación dependiente y subdesarrollada, los derechos humanos quedan devastados. Aquí, nacionalismo y derechos humanos no pueden separarse, pues de lo contrario caemos en derechos individuales efectivos para una minoría privilegiada. La historia es efectivamente una lucha de poderes, una dialéctica diversificada, multiforme, de amigo-enemigo, donde el amor al enemigo es la crítica del enemigo, desde la amistad que hay en el enemigo, para destruirlo como enemigo y salvarlo como amigo. Y en uno mismo habita el enemigo! Esta dialéctica está en la médula del Evangelio. Toda otra actitud, aún bajo rostros espiritualistas o idealistas, conduce al maniqueísmo: Con desastrosas consecuencias pastorales y políticas.

Así, si bien Comblin señala algunas tendencias verdaderas, ha hecho una sistematización apresurada con datos insuficientes e incluso parcialmente erróneos. No ha demostrado que esté en marcha una nueva legitimación que configure un nuevo tipo de Estado emergente, por lo menos en el sentido en que lo afirma. Lo que significa que estamos apenas en los primeros pasos para el esclarecimiento urgente y necesario de la nueva situación histórica que estamos viviendo.

4.- Ejército e Iglesia

Descartada la validez de la Tesis III en su parte principal, la referente a la filosofía política (que incluye a la Estrategia total en cuanto ética), todo el resto de la tesis pierde su base, por lo menos en la significación sistemática que les asigna Comblin. No insistiremos pues en nuevas particularizaciones sobre lo ya expuesto. Pero es bueno proseguir el curso de la atención fijada por Comblin, en el esfuerzo de caracterizar nuestra actualidad histórica, los regímenes con que debe convivir la Iglesia para realizar su misión. Aquí nos limitamos a abrir algunas perspectivas, que se mueven en el círculo de preocupaciones que hemos considerado. Los dos sujetos serán los Ejércitos y la Iglesia, se entiende en América Latina. O sea, de algún modo, nos referimos a las tesis VI y VII, y se completa así esta reflexión. Se trata sólo de algunas pistas a proseguir.

Un nuevo orden internacional. Es conveniente comenzar por el marco mundial en que se inscribe América Latina, y por ende sus Ejércitos y la Iglesia, para poner un ámbito de referencia común, y luego discernir algunas peculiaridades. Tomemos como referencia útil y sencilla, la obra reciente del norteamericano Seynor Brown: "*Nuevas tensiones en la política mundial y replanteo de la geopolítica clásica*" (Edisab, Buenos Aires 1975). Ya hemos hecho anteriormente una cita, que corresponde a esta obra. Está escrita por un experto en política internacional norteamericana. Nos es útil también por insospechable.

La tesis central de Brown es que "las dos poderosas estructuras —las coaliciones de la guerra fría— y el sistema nación-Estado— están siendo minadas simultáneamente, pero en distintas proporciones y de manera dispar en los diversos segmentos del globo". "Las coaliciones de la guerra fría fueron las estructuras de ordenamiento de las relaciones internacionales durante el cuarto de siglo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Un nuevo examen de su debilidad básica y de las fuentes de su evidente desintegración constituye, por lo tanto, el punto de partida de todo esfuerzo por armonizar *las políticas* con la nueva forma que va adoptando la política mundial". (Acotamos que el subrayado es sustitución del texto original, más particular, que se refiere sólo a "la política exterior norteamericana", porque de distintos modos vale para todos). *Vivimos un momento de desintegración de las coaliciones de la guerra fría. La nueva situación de la Iglesia en el mundo, debe también mirarse desde esta perspectiva.*

Los dos grandes bloques de la guerra fría, capitaneados por EE. UU. y la URSS, están en proceso de "despolarización". La antigua "estabilidad" (aunque se la juzgue malsana) del orden internacional da ahora lugar a una creciente "incoherencia", de relaciones inter cruzadas, con una multipolaridad creciente como condición inestable, sistemas emergentes de coaliciones múltiples, diversificación de amistades, etc. Las doctrinas de la "seguridad nacional", desde Keenan y Foster Dulles a Mac Namara, y de

Stalin a Brezhnev, son erosionadas por las nuevas condiciones históricas. Los avances científicos tecnológicos militares (poder atómico, misiles, etc.) han quitado relevancia a las antiguas geopolíticas de alianzas militares de los dos bloques. Paradójicamente, semejante poder militar, les hace pasar a segundo plano. Hay una menor preocupación por la seguridad. La coexistencia Pacífica se ha consolidado en el pacto de "principios" de Washington en 1973. Se nota una atenuación ascendente de la bipolaridad geopolítica e ideológica. Surgen problemas no militares. El sistema monetario internacional formulado desde Bretton Woods se ha derrumbado, de todos lados surge el clamor de "un nuevo orden internacional"; las tensiones Norte-Sur se acentúan, nuevos factores como la Opep desencadenan nuevas lógicas, etc. Si bien el poder militar de la URSS, y los EE. UU. es incontrastable, se multiplican los centros económicos poderosos, las tendencias regionalistas. En suma, pues no corresponde aquí extenderse en estos aspectos, las doctrinas de la seguridad nacional del tipo analizado por Comblin pierde de más en más su sustento en la realidad histórica. La geopolítica de Golbery se formuló en plena "guerra fría", ahora el mismo Brasil ha pasado internacionalmente a la doctrina del "pragmatismo responsable", y es el primero en reconocer el gobierno pro-comunista de Angola, y en concertar con él grandes acuerdos económicos y tiene conflictos con EE. UU. por su desarrollo atómico.

Es curiosa la preocupación de Brown ante este deshielo generalizado, ante el crecimiento de un sistema poliárquico cada vez más complejo, porque no termine en "anarquía": "hay buenos fundamentos para esperar que la deriva hacia tal mundo anárquico se detenga por la prudencia de los estadistas, y que ello ocurra bastante pronto como para evitar la drástica alternativa hobbesiana de un Leviatán global". Sin duda, estructuras incoherentes son peligrosas, pero señalan las necesidades de creación de un nuevo orden internacional ya no tutelado por las superpotencias y en el que la mayoría de la humanidad, el Tercer mundo, tenga su justo lugar. Esta es la lucha de poderes en los años que vienen. La Iglesia, principalmente desde Pablo VI, ha tomado conciencia de esto. Y por supuesto, moverse en un mundo tan volátil y a la vez tan contrastado, es tarea muy difícil, exige una vigilia que no puede adormecerse en dicotomías simples y rotundas. Por momentos, la "complejización" se vuelve más bien incómoda y hasta insoportable. ¡Cuántos añoran los tiempos de la claridad del enemigo, cuando la "guerra fría"!

El proceso de desintegración de la guerra fría y de la emergencia de la coexistencia pacífica, tiene ritmos y fases distintas, en distintas partes del mundo. Momentos de aceleración, de crisis, de roces, pero la tendencia parece irreversible por un largo plazo en el Norte Industrial (que comprende tanto a EE. UU. como a la URSS., a Europa como a Japón). En el Tercer Mundo, esto no es equivalente, por su situación de dependencia y tensiones especialmente con el Norte Atlántico. *Y por las grandes concul-*

siones que le significan levantar su proceso de industrialización, acaezca éste con el signo político o ideológico que fuere. Las exigencias de la industrialización, inexorables, son muy duras, requieren grandes sacrificios colectivos. Hay un círculo de hierro: la industrialización en el Tercer Mundo pone en crisis la vigencia de unos derechos, para la realización de otros, oprime unos derechos, para poderlos realizar efectivamente luego? Todos los indicios, para las próximas décadas, no señalan coexistencias pacíficas en el orden interno de estos Estados. La tendencia es que encarnen tipos de autoritarismos distintos, conservador o progresivo, y eso ya no estaría en absoluto ligado a la "guerra fría", sino dentro del marco de la "coexistencia pacífica" del Norte Industrial, cada vez más solidario entre sí, en su propia diversificación y competencia.

La Iglesia. Dentro de esta dinámica internacional, ¿qué le ha pasado a la Iglesia? No es habitual todavía conceptualizar los procesos eclesiales ligados a los procesos mundiales. La Iglesia en el mundo, y el mundo en la Iglesia, se piensan en general de modo abstracto, no dentro de las vicisitudes de los Estados que forman el sistema político mundial. O sólo se tienen ópticas locales, pero no en rigor "católicas". No se piensa la unidad y la diversidad eclesiales de modo coherente en el terreno del devenir histórico internacional, de modo histórico concreto. Por eso hay o visiones de la realidad demasiado fragmentarias o globalidades demasiado idealistas o aturdimiento por una multiplicidad de sucesos que una visión rezagada, que no descubre las motivaciones unitivas de sus contrariedades, torna caótica. Pero el defecto está en el sujeto, y no en el objeto. Hay que tomar muy radicalmente el hecho que la Iglesia sea la Encarnación proseguida, difundida y comunicada en la historia. Ella también es un sujeto geopolítico, o si se prefiere geopastoral. Claro que la Iglesia no hace geopolítica al modo de los Estados, pero la hace. Aunque no lo tematice. Sería mejor, como conciencia de sí en el mundo actual, que se lo tematizara. Esa no cabal autoconciencia es un defecto, no una virtud. Es una falla pastoral, no una cuestión ajena a la pastoral. Creo que estamos en camino de asumir esa exigencia. La dinámica de los Sínodos mundiales la generará seguramente.

La Segunda Guerra Mundial, como época de lucha mortal entre los Estados, que en situaciones límites generan siempre regímenes autocráticos, un tiempo de dictadores europeos, hizo culminar en la Iglesia el gobierno central y vertical de Pío XII. Tiempos de guerra, caliente o fría, exigen conducciones férreas, cuando se está en el epicentro de los acontecimientos. El término de la guerra caliente, prosiguió luego, desde el 47, con la guerra fría, en un nuevo alineamiento de los antiguos aliados. La ocupación militar soviética de Europa Oriental, la persecución a todas sus Iglesias locales, la prisión de todas sus cabezas, hicieron que la Iglesia formara un frente compacto contra el stalinismo, donde convivió —como

nunca antes, con antiguos enemigos, ahora aliados: los protestantes, los liberales masónicos, los socialistas democráticos. Hijos de la Reforma e hijos de la Ilustración hicieron una nueva relación con los hijos de la Iglesia; viejos antagonismos se atenuaban, y en la dicotomía tajante de la guerra fría se fue preparando, prácticamente, (si bien puede establecerse una larga cadena de antecedentes) dentro del bando occidental, el replanteo y la apertura que culminaría en el Concilio Vaticano II. Nunca, en el centro espiritual del protestantismo, Alemania, las Iglesias se habían conjugado tanto. Y también en Holanda, Inglaterra, Estados Unidos. Nunca tampoco tanto con los hijos de la Ilustración, de la derecha liberal, en EE. UU., en Francia e Italia, en América Latina. O con los hijos de izquierda social democrata, en Francia, Italia, Alemania, Inglaterra, o con las formas populistas de América Latina. La fortaleza sitiada por la "modernidad", en un nuevo alineamiento, redescubría valores positivos en esa "modernidad". Sin embargo, esa nueva experiencia, sólo podía hacer eclosión visible en la Iglesia en condiciones históricas distintas a la "guerra fría". Fue al comienzo del proceso de la "coexistencia pacífica", en los albores de la distensión y la euforia de la recuperación europea, centro de la Iglesia, con un Foster Dulles sustituido por Kennedy y un Stalin por Kruschev, que pudo ser un Juan XXIII que convocara al Concilio. Imposible convocar un concilio en tiempos de Pío XII, ascendido en la guerra caliente y proseguido en la más intensa "guerra fría". El aflojamiento de las tensiones, la recuperación optimista europea, ya opulenta, permitieron el Concilio Ecuménico más pacífico que conoce la historia. Las aguas ya no estaban embravecidas, y el capitán, entrando en remansos, convocó a la tripulación a la mesa. Un nuevo tiempo se abría en la historia de la Iglesia. Ha sido, sin duda, el último Concilio de sello europeo. El Tercer Mundo apenas estuvo allí presente, pero fue irrumpiendo cada vez más en la vida de la Iglesia desde el fin del Concilio. Leuret y Gauthier fueron sus heraldos.

Los años 60 señalan, en términos mundiales, un período en que las aguas de la "guerra fría" y de la "coexistencia pacífica" están aún mezcladas. Pero, a pesar de guerras limitadas y otros encontronazos, el deshielo es progresivo. El diálogo se extiende entonces hacia el Este, y es el momento de la temática "marxismo-cristianismo". Pero los años 60, a la vez que culminan la recuperación europea, son el remate de todos sus imperios coloniales, y la emergencia definitiva del Tercer Mundo, que venía preparándose ya desde el término de la Segunda Guerra Mundial. Emergía un tercer protagonista, en un mundo bipolar industrial. Juan XXIII lo había visto. Benedicto XV ya lo había previsto en su instrucción misional de 1919. Y será Pablo VI quien lo asume decididamente. Ese camino del Papado hacia el Tercer Mundo (que incluye a América Latina) tendrá sus momentos culminantes en los viajes y en los documentos de Pablo VI, de la *Populorum Progressio*, su discurso en las Naciones Unidas, y la Huma-

nae Vitae. La desintegración de la guerra fría, es la ruptura de solidaridades masivas. Desde la Humanae Vitae, donde la Iglesia se niega a ser instrumento del neomalthusianismo a escala mundial para resolver los problemas del Tercer Mundo, Pablo VI será un Papa no confiable para los poderes del Atlántico Norte, que le harán víctima de una campaña de difamación sistemática. Si la Iglesia quería independizarse de los bloques, tenía que pagar su costo. Porque ese proceso de desintegración de la guerra fría, no acaece sin costos. Nada acaece sin costos. Pero Pablo VI asumió la responsabilidad de romper con el encierro encantado de la Iglesia en Europa, y se abrió evangelizador a la solidaridad con las multitudes pobres del Tercer Mundo y de América Latina. Esto no fue bien comprendido en América Latina por muchos que se enredaron con las perniciosas influencias europeas de la teología de la secularización o de mezcolanzas "transconfesionales" pseudoecuménicas. La Iglesia comenzaba a caminar sobre el filo de la navaja, en una situación mundial crecientemente multipolar (en el Norte) pero singularmente tensa en el Tercer Mundo y América Latina. Ideas de salón en Europa, tomaron un sesgo trágico entre nosotros, dadas nuestras condiciones internas diferentes. El hecho, es que la Iglesia de América Latina, irrumpió en escena desde Medellín. Comenzaba a tener su propia voz.

No me voy a extender sobre este punto. Sólo me interesa poner una pista, en términos muy generales, para visualizar a la Iglesia en la dinámica de transición de las geopolíticas mundiales. Desarrollar esta dimensión, de forma mínima, sería de extensión imposible. No es nuestro propósito. Otros elementos se verán en lo que sigue.

Los Ejércitos. Retomamos el hilo de lo que debe estar "siempre presente". Cuando una sociedad está en crisis profunda, es siempre la hora de los Ejércitos. Los Ejércitos no generan las crisis de la sociedad, por el contrario, son protagonistas forzosos de sus crisis límites. Es su oficio, es su rol de última instancia, la seguridad nacional les compete, y por eso actúan en tiempos de máxima inseguridad. Eso es, por lo menos, lo normal. Hay situaciones de crisis endémicas como lo es gran parte de la historia de América Latina desde la Independencia. Las hay episódicas y si un Ejército quiere prolongarse más allá de ellas, la presión social termina por hacerlos regresar a su lugar natural, el cuartel. Si un Ejército gobierna, es que algo muy grave pasa en un Estado. Hay que analizar entonces qué pasa en las estructuras sociales, culturales, económicas, políticas, de ese Estado. No se trata pues de invertir los términos, y hacer del Ejército el promotor de las crisis de la sociedad. No es así, ni puede ser así. Lo que no significa declaración de inocencia para los Ejércitos, pues esos roles de "última instancia", de "seguridad nacional" los realizará con contenidos políticos positivos o negativos, según las posibilidades de la circunstancia.

El Estado liberal, que se instaló en América Latina desde la Independencia

dencia, no fue un Estado democrático. Hasta el siglo XX liberal y democrático fueron más una contrariedad que una conjunción. Paradójicamente, en el siglo XIX (y parte del siglo XX) fue más común a los Ejércitos encarnar tendencias democráticas aún amorfas, que a los civilistas liberales. En el abrir camino a las fuerzas democráticas de las clases medias, en Brasil tuvieron un gran papel positivo, al mismo tiempo que en Perú cumplían uno totalmente negativo. Paradójicamente, el cabo de los años, Perú y Brasil, actualmente, son ejemplo de versiones absolutamente contradictorias de la "doctrina de la seguridad nacional" de sus Ejércitos. Sin embargo, creo que es notorio, *ninguno de los Ejércitos latinoamericanos rompe con el horizonte de validez de un Estado liberal-democrático, aunque lo ponga en suspenso. Oscilarán, más o menos, hacia el polo liberal conservador, o hacia el polo más progresista, liberal-democrático. Lo que no es poca cosa. Significa líneas históricas muy distintas. Pero hasta hoy, no veo que el radio de oscilación de los Ejércitos latinoamericanos sea mayor que ese. Salvo, quizá, en la etapa de Velasco en la revolución peruana.*

En los Ejércitos latinoamericanos, la situación de la Iglesia es bastante variada. Hubo Ejércitos dominados por liberales anticlericales, masónicos. Hubo Ejércitos predominantemente católicos en su composición. No sólo hay Ejércitos de tradiciones muy distintas entre diversos países, sino que en un mismo país, pasa por fases diferentes, en relación a este orden. Por ejemplo en Brasil, del Ejército fundador de la República, controlado por positivistas comtianos se pasó desde la década del 30, por intervención de Vargas y el Cardenal Lemes, a una composición mayoritariamente católica. Nada se gana ni pierde para siempre. Donde la Iglesia está, puede no estar, y donde no está puede estar. Eso depende de la variación de las circunstancias históricas y de su capacidad pastoral. Y en atención a lo que expresamos del "siempre presente", es de tremenda gravedad pastoral incurrir en ninguna imagen caricaturesca de nuestros Ejércitos. Una pastoral eficaz, sólo puede asentarse en una voluntad de verdad. Querer siempre la verdad. Ser objetivo es un acto de amor. Y para la verdad hay que atravesar siempre las apariencias, gruesas capas de slogans y prejuicios.

Por ello, para comprender a nuestros Ejércitos, hay que poner atención en ellos mismos y en la sociedad de la que emergen. Hay que poner énfasis en las causalidades internas, latinoamericanas, nacionales, y no sólo en las causalidades externas, que sólo nos dan una visión periférica. Pues lo externo sólo alcanza su potencia, cuando lo percibimos en su dialéctica con la interno.

Un hecho capital a considerar siempre, es que nuestros Ejércitos se reclutan, a lo más en clases medias urbanas y rurales. Que no es carrera habitual en las clases altas. El reclutamiento popular de los Ejércitos latinoamericanos hacen que tengan, por lógica, una alta composición de gentes cristianas. Que en la Iglesia profesan, justamente, el tipo de "religiosidad popular". Y cuando están más ahondados en su fe, por la índole de

su propio oficio y experiencia, tienen una "afinidad electiva" con lo que convencionalmente llamamos "Iglesia pre-conciliar". ¿Acaso puede ser extraño? Tienen un común acento jerárquico. Por todo esto, no juzgo en absoluto que cuando los Ejércitos invocan la "simbólica" cristiana, lo hagan como puro instrumento vacío. Es presuponer un cinismo maquiavélico, bastante distante de los comportamientos militares. Tendrán otros pecados, pero ese, por lo que conozco, muy poco. Por otra parte, nunca es sencillo manipular a los símbolos. Si éstos son algo, es porque no son vacíos. Y si importan, es que son poderosos, tienen su propia consistencia, muy resistente. Y así, es probable que manipulen a esos manipuladores, pues el maquiavelismo es más bien degradación sofisticada de algunos intelectuales. Y todo esto vale tanto en relación con la simbólica cristiana como con la liberal-democrática. Son, por otra parte, simbólicas de incidencias diferente. En tanto que deben introducirse muchas matizaciones en cuanto a la real vigencia de la simbólica cristiana en las Fuerzas Armadas latinoamericanas, es indudable que la simbólica liberal-democrática tiene en aquellas vigencia general y sigue en pie como raíz de la legitimación de sus actos. Por lo menos estos actos no tienen hasta hoy la energía de formular una nueva legitimación firme.

Guerrilla, guerra.- Que la guerra es oficio de las Fuerzas Armadas es cosa por demás obvia. Lo que no implica que tengan una filosofía política basada en la primacía de la guerra sobre la política, aunque algunos intelectuales militares tengan esa propensión, por deformación profesional. Debemos pues manejar con cuidado las expresiones militares (como las referencias infinitas a que "todo está" al servicio de la Nación o de la Patria o del Estado) que la mayor parte de las veces no deben elevarse al rango de concepto filosófico y ético central, de índole pagana. Son fórmulas rituales que entran en la retórica normal de los oficios, que deben interpretarse en esos límites.

Pero hay una situación llamativa. Si la "guerra fría", desde la década del 60, está en proceso de desintegración ¿qué hizo que sus conceptos persistieran tan hondamente en los Ejércitos latinoamericanos (salvo el peruano)?

El proceso de desintegración de los bloques de la "guerra fría" no es homogéneo y está salpicado por "guerras calientes". En América Latina, las rigideces de la "guerra fría" fueron realimentadas, especialmente en algunos países, por la difusión de las teorías "foquistas" durante la década del 60. La teoría foquista, encarnada de un modo máximo en Che Guevara, implica una práctica cuyo punto de partida es la lucha armada para el logro de objetivos políticos. El Che es una versión izquierdista de la máxima de Ludendorff. Nosotros, hace años, criticamos abierta y ampliamente semejante perspectiva, carente de todo realismo y de objetividad respecto de las condiciones políticas de América Latina. La definimos como

"política de muerte y la muerte de toda política". Como es evidente, el guerrillerismo tocaba directamente a los Ejércitos y los llevaba al protagonismo. Tocaba directamente sus funciones de guerra y seguridad. No podemos omitir este hecho en la comprensión de algunos aspectos de la dinámica reciente, mucho más importante, en algunos países, que presuntas filosofías hobbesianas. Y en efecto, en varios países (Argentina y Uruguay) esto desembocó en una situación de guerra total. La guerrilla urbana, por su índole, implica la más atroz forma de guerra imaginable, la más impía. Ahora, ese proceso está en su trágica consumación en Argentina. Estaba en la lógica íntima del foquismo, y era previsible desde hace años.

Por supuesto, el "foquismo" no explica todo, ni mucho menos. El foquismo mismo debe ser explicado. Pues el foquismo no es más que una respuesta errada, carente de fundamentos y por ende condenada al fracaso más cruel. Una respuesta alucinada a las desastrosas condiciones sociales de América Latina, a los problemas de injusticias estructurales y de dependencia. Por otra parte no hay duda que la versión foquista-marxista, de gran eco en los estratos universitarios, tuvo incidencia en algunos sectores eclesiales.

Incidencia en sectores clericales (y estudiantiles) que sufrían las grandes tensiones por los cambios post conciliares, que descubrían la crítica situación de América Latina, y que proyectaban sus angustias subjetivas en el más dramático e ignorante infantilismo político, que confundían como "la" forma del "compromiso". Demás está decir, que esta situación era semillero inevitable de nuevas tensiones y crisis entre el Ejército y la Iglesia. Por el lado del Ejército, todo lo que se refería a reivindicaciones sociales era acusado de "subversivo", por el de otro, la Iglesia no podía dejar de cumplir su misión, y ésta se enredaba de facto por la radicalización romántica y violenta de algunos grupos. *La misma Iglesia sufrió a estos grupos, pues el que es "foquista" políticamente, en la unidad de la vida, también desarrolla un "espontaneísmo foquista eclesial"*. Ese foquismo eclesial, producto de las crisis post-conciliares, se veía alimentado por las teologías de la secularización, un cierto anarquismo institucional, etc. Todo esto es bien conocido. Pero ya todo este ciclo "foquista", tanto política como eclesialmente, está terminado, vive a la sumo sus últimos estertores. Sería hora de un balance profundo de sus razones.

Hay varias perspectivas de análisis. Una de las más interesantes es la propuesta por el intelectual católico brasileño Cándido Mendes, en *"Después del populismo. Impugnación social y Desarrollo de América Latina"* (F.C.E. México, 1974). Su tesis central es que *el nuevo papel del Ejército (en Brasil, Argentina, Perú, no en Chile) se liga al fracaso de los esfuerzos populistas para impulsar el desarrollo industrial*. De ese modo, la intervención militar representaría "el último estadio del proceso en el cual se produjeron en América Latina, la industrialización, la urbanización y la formación de los mercados internos".

Aquí, como Comblin, Mendes toma de modelo principal al brasilero. Cree también por otras razones, que el nuevo autoritarismo militar ya no es el de los golpes clásico del siglo XIX, en "el estadio del proceso colonial-político estancado: aparece en una determinada etapa del proceso de cambio social". Está ligado a la pérdida de aliento de los populismos, a su incapacidad para generar una estrategia de desarrollo industrial a largo plazo. Y esta desintegración de los populismos, según Mendes, es la fuente, es lo que lleva a sectores medios a la impugnación social violenta. Ella radica en su impotencia política.

No es este lugar para exponer y discutir las tesis de Mendes, que tampoco creo puedan generalizarse demasiado. Sólo la trajimos a colación como índice de otro abordaje a la cuestión de la emergencia de los Ejércitos al protagonismo político, la impugnación violenta de sectores medios y los problemas crecientes de la industrialización y los mercados internos. Esta es una dimensión de los problemas que la Iglesia también debe percibir en sus contrariedades, y exigencias, para no dar pasos en las nubes, sino en vez, para implantar su misión cristiana de libertad y justicia en una apreciación cabal de los signos de los tiempos que debe enfrentar y entender. Justamente, en este orden de las causalidades internas, importa ver otros significados de la geopolítica de Golbery de Couto e Silva.

Geopolítica latinoamericana: La geopolítica de Golbery está ligada a la industrialización de Brasil, al despliegue del mercado interno, a la conquista del Oeste, despegando definitivamente de las costas atlánticas. En realidad, *la actual difusión de la "geopolítica" en América Latina, tiene relación intrínseca con los nuevos retos: la industrialización y la integración. Nos explicaremos brevemente.*

La geopolítica contemporánea, como vimos, tiene sus iniciadores en el inglés Mackinder, el norteamericano Mahan y el alemán Ratzel. Está ligada a la formación de un solo sistema político cerrado en toda la Tierra. Así, toda política requiere ahora, de perspectivas planetarias, y si puede organizarlas sistemáticamente, eso es mejor que opiniones sueltas y fragmentarias, que serían índices de no estar a la altura de las circunstancias. Esta planetarización política implica de suyo otro hecho fundamental: el desarrollo de la Revolución industrial.

De hecho, la geopolítica nació en las grandes potencias industriales. Es que sólo ellas podían elevarse a perspectivas globales sobre el mundo, sólo ellas las necesitaban en su práctica cotidiana. En cambio, las zonas dependientes, los pequeños países, más pasivos que activos, "reciben" y se inscriben en las geopolíticas de los poderes centrales y no pueden gastar la suya propia. Una acción propia sobre el "mundo" les es puramente literaria, en el sentido de lejana. Claro, las situaciones admiten muchas gradaciones. En ese sentido, el proceso histórico latinoamericano es muy expresivo.

Durante el tiempo de los Imperios constituyentes español y portugués, hubo "geopolíticas latinoamericanas" de aquellos, muy conscientes de sí mismas, de admirables perspectivas globales, aunque Kjellen no hubiera inventado aún el nombre. *En la Independencia, Bolívar, San Martín y Lucas Alamán, fueron herederos naturales de esa amplitud de miras políticas en la que se educaron. Pero la disgregación del área hispánica en una veintena de repúblicas, descompuso y redujo a nada esa herencia. En cambio, Brasil mantuvo la unidad, y así la continuidad de las vastas perspectivas geopolíticas que le fueron configurando. Mantuvo la herencia.* Como acotación lateral, no olvidemos tampoco que el gran Alejandro de Humbolt, "segundo descubridor de América hispana", tan admirado por Bolívar, es el abuelo directo de la geopolítica alemana, a través de su discípulo Ritter, maestro de Ratzel.

La atomización de América Latina, su "desarrollo hacia afuera" durante el siglo XIX y parte del XX, la arrastró primero a la órbita de la geopolítica inglesa, luego norteamericana. Cada uno de los Estados latinoamericanos se comunicaba con la metrópoli, pero no había vínculos entre sí. Hubo un extrañamiento recíproco general.

Ese extrañamiento comenzó a romperse con la generación moderna del 900, la primera generación propiamente latinoamericana desde los tiempos de la Independencia. Allí volvieron a vincularse directamente nicaragüenses, venezolanos, uruguayos, argentinos, bolivianos, etc. y vuelven a plantearse la cuestión de la "unidad latinoamericana". Uno de sus miembros, el más grande historiador católico latinoamericano de la primera mitad de este siglo. Carlos Pereira, fue perfectamente lúcido; desde la irrupción norteamericana en América Latina alrededor del 900, de la ligación íntima entre la industrialización y la geopolítica de Mahan. Todo este conjunto de preocupaciones de la generación modernista fue la que generó la primera geopolítica expresa en América Latina, escrita por un diplomático español, Carlos Malagrida en 1919. No es sorprendente que la primera visión geopolítica global se hiciera desde España, desde Europa. En efecto, la generación modernista tomó plena conciencia de su "unidad perdida" en Europa y no aquí. Sólo desde su reunión en las "luces del centro", le permitieron percibir la dispersión de los arrabales de donde provenía. En cambio en América Latina, el desarrollo hacia "afuera" impedía esa visión unitiva interna. Si los árboles no dejaban ver el bosque, el bosque podía divisarse desde la atalaya de la metrópolis. Tampoco es sorprendente que su primer formulador haya sido un español, formado en el pensamiento de Ratzel, y contertulio de los modernistas en Madrid, pues conservaba la imagen unitaria del Imperio en América, anterior a la fragmentación. Pudo entonces formular una primera visión geopolítica de la estructura latinoamericana.

Una geopolítica global latinoamericana resultaba todavía demasiado abs-

Pero donde más fruto tendría esta obra de Malagrida, sería en Brasil.

tracta, remota, para nuestras repúblicas dispersas. Era algo alejado de las prácticas reales, y la unidad se volvía nostalgia declamativa. Literatura de precursores. En cambio Brasil, en su vasta extensión central sudamericana, lindaba con casi todos los países de América del Sur, cosa que no ocurría a los demás. Cuando comenzó a hacerse necesario pensar en el desarrollo brasileño en su totalidad, *pensar a Brasil requería pensar también a su vecindad. Y la vecindad concreta de Brasil, es toda América del Sur, el gran cuerpo de América Latina.* De ahí que fuera un notable brasileño, allá por el año 30, que escribiera la magnífica "Proyección Continental del Brasil". Pero Travassos no sólo recogía a Malagrida, sino a toda su tradición nacional brasileña, a su herencia portuguesa, las visiones de José Bonifacio (precursor de la idea de Brasilia); de sus grandes ingenieros de ferrocarriles y navegación, en toda esa marcha de "interiorización" hacia los vastos espacios vacíos interiores, cuyo gran pionero el general Cândido Mariano Rondón consolidara la obra diplomática fronteriza del Barón de Río Branco. Así, Mario Travassos estaba en condiciones óptimas para tematizar de modo sistemático la geopolítica brasileña. En él tomaron plena organicidad global la "marcha hacia el Oeste" proclamada durante el ascenso de Vargas, en los comienzos de la democratización y la industrialización. La tradición geopolítica brasileña tiene pues una larga historia y se asienta directamente en sus raíces nacionales. Se prosigue en un siempre renovado encadenamiento, en los generales Everardo Backheuser y el brigadier Lisias Rodríguez. *No tuvo que esperar así, para una sólida tradición intelectual en su Ejército (único en relación a los otros Ejércitos latinoamericanos) a la fundación muy posterior de la "Sorbonne".* De tal modo Golbery de Couto e Silva se limita sólo a recoger esta herencia y repensarla en las condiciones mundiales de la "guerra fría". Todo este proceso interno explica por qué la geopolítica brasileña es mucho más madura que la de otros países latinoamericanos.

Todos los otros países de América del Sur tienen "vecindad" muy limitada con sus hermanos, y por ello no sintieron la necesidad de pensar el "conjunto" como cuestión vital, sus ópticas tienen dificultad de trascender lo fragmentario y local. Pero el fin de la etapa del "desarrollo hacia afuera", los impulsos generales de la industrialización, que exige la constitución de grandes mercados internos, les impulsa inexorablemente hacia el "regionalismo", hacia América Latina como conjunto ya necesario, y no puramente literario o nostalgia histórica de los orígenes. Ahora es cuestión de vida o muerte. Surgen así todos los problemas de la "integración", que desde la década del 60 se vuelven de más en más acuciantes. Pero la integración no se hace en una América Latina amorfa política y espacialmente, al modo de los enfoques muy abstractos de la Cepal, sino en un sistema dinámico de Estados en relación.

La industrialización, el freno a ésta por asfixia de mercados internos limitados, el consiguiente impulso hacia la "integración", señala el naci-

miento generalizado de la geopolítica en América Latina. La geopolítica en América Latina implica la vuelta al conocimiento de sus procesos interiores. Ella se vuelve necesidad política interna de primer orden. Por eso no puede reducirse a la importación de visiones de la guerra fría desde centros metropolitanos. Hay una necesidad propia de América Latina, que le vuelve exigencia vital mirarse geopolíticamente. Ha terminado en América Latina la era de los "Estados Parroquiales", en el lenguaje de Tonybee, y por ende, la de las "ideologías sin espacio", propias de la etapa del "desarrollo hacia afuera" y la limitada de "industrialización por sustitución de importaciones" que no salía de los ámbitos parroquiales, donde cada Estado creía ser una unidad separada del resto de América Latina.

La tesis expuesta de Seymour Brown se refiere a la crisis de dos estructuras: *las coaliciones de la guerra fría y el sistema de Nación-Estado*". Nos estamos ocupando ahora de la que él llama crisis de la "nación-Estado", en su peculiar inflexión latinoamericana. En Europa se trata literalmente de esa crisis, y ella se debate en el pasaje a una unidad de "nivel continental", para formar un nuevo tipo distinto de "nación europea". En eso está, y si no lo logra, poco peso tendrá en las decisiones históricas venideras a pesar de su gran poder industrial. En América Latina, este asunto es parcialmente diferente, pues la nueva unidad continental es igual que la realización de su antiguo origen nacional quebrantado. Aquí, continental y nacional pueden ser lo mismo. Podría así hablarse de una "cuestión nacional irresuelta" de América Latina, sin cuya resolución no habrá auténtico "Poder Nacional". Salvo para Brasil, que es el único que reúne en sí mismo las condiciones continentales mínimas, para tener protagonismo histórico, para los otros países latinoamericanos esa inviabilidad se presenta, a la larga, como incontrastable. Como variaciones sobre la dependencia, como persistencia sin bases reales para ser protagonistas de su destino, en toda una gama, es claro, de gradaciones. Tendrán otro destino, en que otros se apropiarán, y no habrá más remedio que aceptarlo como propio. Será entonces, otra historia. Cosa, por lo demás que en la historia ha pasado y pasará infinitas veces.

En el mundo actual, quien no se industrializa a fondo, pasa a los márgenes de la historia. El Tercer Mundo lucha por esa industrialización, pero ésta requiere condiciones de despegue mínimas, que casi ninguno de sus países cumple. Sólo grandes "naciones-continente" (EE. UU., URSS, China hoy, una Europa Unida, quizás en un futuro la India, quizá entre nosotros, si todo sigue como está, sólo Brasil) pueden pasar a la interdependencia sin dependencia. De tal modo, querer la persistencia de nuestros "Estados Parroquiales" y a la vez la independencia, es algo así como pedir la cuadratura del círculo. Y el que quiere los fines; quiere los medios. Si no, sólo pierde el tiempo en imaginaciones supérfluas.

Y no habrá real vigencia, mínima, de los derechos humanos en América Latina, si no se procesa a la vez la industrialización y la integración,

con toda la revolución cultural que esto supone. Los pequeños países (no en sentido espacial abstracto) de América Latina, si no rompen con la estrechez de sus mercados internos no podrán industrializarse y seguir un ritmo de progreso y desarrollo integral. En tanto que los compartimentos estancos de los Estados parroquiales prosiga, no veo posibilidad para que las grandes presiones sociales, para que el nivel de nuestros pueblos, puedan ser respondidas en un mínimo de justicia. Esta exige hoy rendimientos industriales adecuados. Si no es así, los derechos humanos se volverán de más en más mitológicos, extremadamente parciales y limitados. *Pues la crisis estructural de los actuales Estados Parroquiales es tan radical, que proseguir en semejantes estructuras es elegir un estado de crisis permanente. Y una situación de crisis permanente es hacer, en consecuencia, que la presencia militar en nuestros gobiernos se haga no menos permanente. La inseguridad alimenta las doctrinas de la "seguridad", pero como ellas a su vez no son resolución última del problema, en tanto se mantengan en las estructuras actuales, es previsible una noria de seguridades e inseguridades, sin salida por plazos demasiado largos.* No hay ya fórmulas "liberal-democráticas" de realización efectiva en Estados encerrados en semejantes contradicciones. Porque ni las vigencias liberal-democráticas ni las Fuerzas Armadas podrán resolver nada, si su objetivo es la realización del Estado-Parroquial, que es hoy lo que está substancialmente en crisis. Mientras se perpetúen nuestros Estados parroquiales, habrá demasiado escasas y esporádicas oportunidades concretas de desarrollo, justicia social y libertad. Debemos saber esto muy bien, si no queremos ser devorados por el eterno retorno de una denuncia ideal-utópica por la crisis de los derechos humanos y la justicia. Ellos están ligados a la configuración real del Poder Nacional.

Claro, insisto, los procesos de industrialización e integración son muy complejos. Exigen perseverancia, paciencia, firmeza, inteligencia. Exigen elecciones de sacrificio, de objetivos que realizarán algunas obligaciones y postergarán otras. Habrá que discutir la pertinencia, la conveniencia, la viabilidad, de tales o cuales elecciones, dentro de una perspectiva en que la libertad y la justicia nunca se desarrollan "integralmente". Pero la realidad de la historia es así. Ese es su drama. La realización cabal, la plenitud de los derechos y obligaciones es un horizonte límite. Es la plenitud de la ciudad de Dios. Entre tanto, en la historia, imantada siempre por el Reino de Dios, los derechos y obligaciones no son espontáneamente compatibles. La realización de uno implica siempre vulnerar a otro. La tragedia de la historia es que no hay compatibilidad simultánea e inmediata de todas las obligaciones, de todos los imperativos. Por eso las elecciones son siempre sacrificio, por eso están tan cargadas de responsabilidad. Sin embargo, la lucha incesante de la historia, la dialéctica amigo-enemigo, es por cumplir con esa totalidad de la Ley y del Espíritu que la anima da sen-

tido. Es muy arduo cumplir la ley del amor. Así, quisiéramos terminar con unos luminosos pensamientos de Simone Weil:

“La primera necesidad del alma, la que está más próxima a su destino eterno, es el orden. Es decir, un tejido de relaciones sociales tal que nadie se vea obligado a violar obligaciones rigurosas para ejecutar otras obligaciones. Sólo en este caso el alma no sufre violencia por las circunstancias exteriores. Aquel a quien las circunstancias hacen incompatibles los actos ordenados por varias obligaciones estrictas, sin que pueda defenderse, está herido en su amor al bien. Incompatibilidad entre las obligaciones.

Quien actúe de manera que aumente esa incompatibilidad es un factor de desorden. Quien actúa de manera que la disminuye es un factor de orden. Quien, para simplificar los problemas, niega ciertas obligaciones, concierta en su corazón una alianza con el crimen.

Obligaciones idénticas ligan a todos los seres humanos, aunque corresponden a actos diferentes según las situaciones. Ningún ser humano, cualquiera sea, en circunstancia alguna, puede sustraerse a ellas sin cometer algún crimen, excepto el caso en que siendo de hecho incompatibles dos obligaciones reales, el hombre se vea forzado a abandonar una de ellas.

La imperfección de un orden social se mide por la cantidad de situaciones de este tipo que encierra... Es en relación con éstas como se mide el progreso.

Aún en este caso hay crimen si la obligación abandonada no es sólo de hecho, sino además negada”.

Cristianos por el Socialismo

Identidad, Tendencias y Rumbos. Ideología y Praxis

Enrique Neira, S. J.

Director del Departamento de Ciencias Religiosas de la Javeriana (Bogotá)

1. Descripción Aproximativa de la Identidad

El Movimiento de Cristianos por el Socialismo es más bien un proceso viviente que un sistema acabado¹. "Es la expresión social de unos cristianos comprometidos en el proceso revolucionario"². De modo que son dos los elementos que los pueden identificar: la voluntad de ser cristianos y la participación activa en el proceso revolucionario. A juicio de su máximo exponente hoy³, "se trata de *militantes* que intentan actuar por dentro de las varias organizaciones políticas y sindicales de inspiración marxista; y de *cristianos* decididos a llevar la lucha al interior mismo de sus respectivas iglesias. Ellos no buscan, por lo mismo, constituir ni un nuevo partido ni una nueva Iglesia". Su originalidad está en afirmar de hecho y de derecho, por un lado la *opción socialista* (marxista) en el mundo cristiano y por otro lado la *opción cristiana* en el mundo socialista (marxista).

Esta tensión entre el polo religioso y el polo político es su especificidad. "Esta posibilidad podría cerrar una época y abrir otra: la posibilidad de hacer del marxismo y del cristianismo, unidos dialécticamente, el fenómeno del mundo que nace".

Los Cristianos por el Socialismo coinciden en afirmar la íntima relación cristianismo-marxismo. "Como militantes de CPS pretendemos armonizar en nosotros nuestra adhesión a la creencia y transmisión del mensaje cristiano y nuestra plena aceptación del marxismo en la coyuntura histórica de revolución proletaria en que nos encontramos"⁴. Se dan, sin embargo divergencias de matices en la forma como conciben en concreto dicha relación dialéctica de cristianismo-marxismo. Unos subrayarán más la presencia y la perspectiva cristiana; otros subrayarán más la lucha política y la praxis revolucionaria. De aquí se originan también diferentes matices en el modo de enfocar sus objetivos, sus estrategias y tácticas intraeclesiales y dentro de los grupos revolucionarios de izquierda.

¹ Julio Girardi, *Cristiani per il socialismo. Perché?*, Assisi, Citadella Editrice 1975, p. 49.

² "Qué es CPS?". Documento español en A. Fierro-R. Mate, *Cristianos por el socialismo*, Estella, Editorial Verbo divino 1975, p. 177. Reproducido en SCCS (Servicio colombiano de comunicación social), n° 1, 1976, p. 5.

³ El salesiano italiano Julio Girardi, *Cristiani per il socialismo. Perché?*, pp. 60, 68 y 89.

⁴ "Cómo situar la lucha intraeclesial de CPS?". Reflexiones de CPS España, en SCCS n° 6, 1975, p. 58.

A una versión española de CPS parecería interesarle más la perspectiva cristiana, de modo que la lucha sea sobre todo ideológica dentro de la Iglesia y de penetración cristiana dentro de los grupos marxistas, mientras que a una versión latinoamericana parecería interesar casi exclusivamente la perspectiva política y la lucha revolucionaria dentro y fuera de la Iglesia contra el capitalismo burgués:

“Los objetivos de CPS se sitúan en una doble perspectiva: una cristiana —derivada de la fe bíblica— que entraña una lucha liberadora por los oprimidos; otra política —derivada del análisis político— que nos muestra la lucha de clases y el socialismo marxista como el lugar político en el que se realiza la liberación histórica de los oprimidos. Aparecen, pues, dos polos dialécticamente unidos: el cristianismo y el socialismo marxista.

Los objetivos básicos de CPS son, pues, dos:

La lucha ideológica proyectada al sector de la religión, como función ideológica de legitimación del sistema capitalista, lucha que se lleva a cabo desenmascarando la ideología capitalista introducida en el interior de la religión y de la iglesia, y expresando la opción socialista marxista en el seno de la misma.

Nueva formulación de la fe, que comparta dos aspectos: la purificación de la fe que brota de la lucha ideológica y la expresión social de una fe auténtica que se nutre en la fe bíblica original y en la experiencia, y que pasa por la opción socialista marxista.

Así se llega a la consecuencia de que el marxista (el *cristiano-marxista*) tiene el papel de realizar dentro del campo de la religión-iglesia la “crítica marxista de la religión”. Pero el cristiano (el *cristiano-marxista*), a su vez, *da al marxismo el sentido profundo de la fe y le aporta los valores humanistas que emanan de la misma fe*; desde este punto de vista, se puede hablar de la aportación específicamente cristiana al marxismo”. Cualquier postura que olvide esta dimensión del problema y las tareas que se derivan de ella, para CPS, caerá inevitablemente en *posiciones desviacionistas, alimentadas en la mutilación de la fe y en la absolutización del marxismo*⁵.

“Como cristianos estamos por el socialismo, porque es la única solución que tiene América Latina para salir del capitalismo subdesarrollado y dependiente. Es el único camino para una sociedad nueva, una cultura nueva. El único camino para construir la fraternidad, la justicia, la igualdad”.

“Somos cristianos por el Socialismo, porque el socialismo es el futuro por el cual luchan los pobres, los explotados, los oprimidos y todos los trabajadores”.

“Como Cristianos por el Socialismo nos comprometemos en la lucha por el socialismo, porque la liberación no llega sola o por casualidad. Exige lucha. Exige hacer la revolución. El deber de todo cristiano es hacer la revolución”.

“La burguesía, representada tanto por el Partido Nacional como por la Democracia Cristiana, no quieren el socialismo. Se opone a la liberación de los pobres y los explotados. Son destructores de la unidad, la fraternidad y la justicia. Engañan al pueblo con sus discursos reformistas, populistas y también con el apoliticismo. Por esto nos oponemos a la burguesía. Un cristiano: puede estar con ellos”.

“Como Cristianos por el Socialismo luchamos contra el poder burgués, contra el capitalismo, contra el imperialismo y toda forma de explotación y opresión. El cristianismo es la religión “de los pobres, de los oprimidos. Los ricos, si quieren salvarse, no deben ser buenos ricos sino dejar de ser ricos”.

⁵“Identidad y tareas de Cristianos por el socialismo”. Documento español de Marzo 1974, en Fierro-Mate, *Cristianos por el socialismo*, p. 196-197.

"Como cristianos por el socialismo estamos contra toda alienación religiosa y contra toda idolatría. Combatimos los dioses falsos del capitalismo: la propiedad privada, el capital, la democracia burguesa, la sociedad de consumo, el 'hombre feliz' que adoran los explotadores".

"Como Cristianos por el socialismo luchamos por el poder popular, por la toma de todo el poder para la clase obrera, como único medio para construir el socialismo y suprimir las diferencias de clases. El cristianismo nació luchando contra el imperio Romano, hoy debe luchar contra el aparato del Estado burgués".

"Como Cristianos por el Socialismo luchamos por la unidad del pueblo. Luchamos por la conquista de una conciencia revolucionaria. Luchamos contra aquellos que buscan dividir al pueblo o aquellos que corrompen con la mentira y el engaño la conciencia de los trabajadores"⁶.

Podemos acercarnos ya a una definición aproximativa de los CPS, asumiendo provisionalmente la que dieron de sí los *Cristianos por el Socialismo* de Chile en su Jornada Nacional, celebrada en las cercanías de Santiago los días 24, 25 y 26 de noviembre de 1972:

"CPS es un lugar de encuentro de cristianos que militan o no en diferentes partidos de izquierda, pero que tienen el mismo compromiso con la clase trabajadora y su lucha por el socialismo. Asumen el análisis marxista y tienen como objetivo inmediato colaborar en la conquista del poder por parte de la clase trabajadora. CPS es una tribuna para denunciar el social cristianismo y grupos que usan el cristianismo para oprimir al pueblo y CPS muestra en los hechos que no es incompatible ser cristiano y ser revolucionario. Además CPS da un aporte a la unidad de los revolucionarios, sin caer en bendiciones de partidos y gobiernos. Por último, CPS reúne a los cristianos que quieren vivir su fe de manera revolucionaria"⁷.

Al intentar describir en sustancia lo que son los CPS, a quienes llama "cristianos políticos", un observador desde fuera señala los mismos elementos, aunque insinúa ya sus propios juicios de valor:

"Con el Evangelio como punto de partida, los 'cristianos políticos' hablan de la necesidad de una renovación interior de la Iglesia en su espíritu. Sin embargo, aceptan deliberadamente el análisis marxista de la realidad, y sus teólogos acuden indiscriminadamente al marxismo científico o utópico, mecanicista o voluntarista, adoptando en su totalidad los principios marxistas del desarrollo histórico, la lucha de clases, la función ideológica de la superestructura, etc. Cristo es mirado como liberador político, y la tradición cristiana es interpretada desde el punto de vista marxista. Pretenden probar que la Cristiandad y la Iglesia deben ser políticas, porque no pueden sino optar por uno u otro lado, por el socialismo o por el capitalismo..."

Estiman que la actual visión cristiana constituye un obstáculo para la necesaria orientación de los cristianos hacia el socialismo y la revolución. Emprenden, pues, cada vez más, una crítica marxista de la religión, describiendo la cristiandad como representada en una ideología que sirve al mantenimiento del statu quo... Esto, finalmente, lleva a atacar a la Iglesia-institución, a la cual se reprocha de ejercer una presión política velada sobre las conciencias de los cristianos para evitar su

⁶ "Credo socialista". Documento interno de los CPS de Chile, elaborado por la Comisión de comunicaciones y formación teológica en Enero 1973 para la lucha electoral de Marzo 1973. En: Pablo Richard, *Origen y desarrollo del movimiento Cristiano por el socialismo*, Chile 1970-1973, Centre Lebrét "Foi et Développement", París diciembre 1975, p. 133-134.

⁷ P. Richard, *Cristianos por el socialismo*, Chile 1970-1973, p. 122.

decisión a favor del socialismo. Distinguiendo entre valores cristianos abstractos y concretos, afirman que aquellos tienen un efecto alienante en la situación presente, que la única medida válida es la praxis socialista y que sólo lo que la sirve puede ser considerado como valor cristiano. Aun la celebración litúrgica debe estar dirigida hacia ese tipo de praxis, se debe celebrar el compromiso revolucionario, no una fe del pasado⁸.

Un elemento muy connotado de los CPS, que tuvo influjo de primer orden en su creación en Chile, que posteriormente ha estado animando todos los Congresos, y secretario general del Movimiento, puede ayudarnos a precisar aún más ciertos rasgos generales de los CPS que estamos definiendo. De un análisis suyo, sobre el "*Significado y sentido de cristianos por el socialismo*"⁹ en Chile, hecho en noviembre 1972, resumimos las siguientes características del Movimiento:

1^a "Somos cristianos comprometidos con la lucha de liberación de los oprimidos, y esta lucha es por el socialismo".

2^a "Somos cristianos que, como grupo, desarrollamos una acción política, sólo en un campo específico: en el campo de la lucha ideológica. Y particularmente referida esta lucha ideológica a las masas cristianas".

3^a "Los cristianos por el socialismo somos los que en nuestras comunidades encontramos una nueva expresión de fe.

Somos cristianos que buscamos y realizamos una nueva expresión de la fe. Una nueva forma de vivir y expresar nuestra fe en Cristo".

4^a "De estas tres características se puede deducir la forma, la estructura orgánica que vamos asumiendo... impuesta por la misma realidad... Primeramente, no somos un partido político, ni tampoco desarrollamos otra acción que sea paralela o que remplace o que haga competencia a la acción que desarrollan los partidos políticos, las vanguardias de los trabajadores... No tenemos una acción política en el sentido de la toma del poder".

5^a "En segundo lugar, no somos un movimiento de iglesia propiamente tal. Nosotros no somos un nuevo movimiento cristiano, en la forma de la antigua Acción Católica, un movimiento de tipo eclesiástico. Hemos dejado de lado ese tipo de organización".

Más recientemente, en una entrevista concedida a la revista *Relations* de los jesuitas canadienses¹⁰, el mismo dirigente, preguntado sobre cómo caracteriza a los CPS y cuáles son sus objetivos y sus tareas, responde precisando un poco más su tarea religiosa y su tarea política:

"Los CPS son *cristianos que militan en el interior del Movimiento Obrero Organizado* de sus países (partidos políticos de trabajadores, Sindicatos, Grupos Populares, etc.) y que, *en cuanto cristianos*, experimentan la necesidad de solidarizarse con otros compañeros y compañeras que participen de la misma fe y de las mismas luchas. Más concretamente, podríamos resumir en dos las tareas y los objetivos que persiguen los CPS:

⁸ Maximino Arias Reyero, "Theology in Chile today" in *International Catholic Review 'Communio'*, n° 5, september-october 1973, pp. 288-294.

⁹ En Fierro-Mate, *Cristianos por el socialismo* 1975, pp. 367-391.

¹⁰ "La conjoncture internationale, les Eglises et les chrétiens. Une entrevue avec Gonzalo Arroyo", *Relations*, Montreal, Juillet-août 1974, pp. 210-216.

1º *Perseguimos una tarea de Iglesia.* Contemplamos la creación de una nueva Iglesia solidaria de los intereses y de las luchas de los trabajadores, pero sin romper con la Iglesia actual. Si nosotros queremos reunirnos y solidarizarnos en cuanto cristianos metidos en el interior del proletariado organizado, es ante todo para cultivar nuestra fe, para dinamizar nuestra esperanza, para desarrollar nuestra teología.

Nuestra tarea es ante todo una tarea de Iglesia y una tarea de cristianos. Comprendida en este sentido, esta tarea nos lleva a algún conflicto en nuestras relaciones con las jerarquías. Porque la tendencia de las jerarquías en este contexto es la de descalificarnos, la de marginalizarnos y decirnos:

"No pueden continuar en esta línea porque su línea no es la de la Iglesia". En cuanto a nosotros, queremos mantener una toma de posición de solidaridad eclesial. Aunque admitimos que nuestra posición es difícil a corto término, pensamos que a medio y a largo término, ella aparecerá más claramente a los ojos de un número creciente de cristianos como un servicio de Iglesia y un servicio del auténtico mensaje de Jesucristo que obliga a los cristianos a solidarizarse con los oprimidos que luchan por su liberación y al mismo tiempo por la liberación de la humanidad. A diferencia de otros cristianos de izquierda rechazamos que nuestra acción tome la forma de una acción contra las jerarquías y se limite al terreno eclesial como si la Iglesia pudiera cambiar independientemente de un cambio radical de la sociedad. . . .

2º *Nosotros perseguimos también una tarea política.* Esta tarea no es una de vanguardia y se sitúa en un sector restringido del campo político global, a saber en el *sector de la cultura y de la ideología.* Como CPS, no tenemos porqué constituir una nueva organización política. Estamos ya insertados en el interior de las organizaciones autónomas que los trabajadores se han dado y es allí donde nosotros debemos continuar luchando, en solidaridad con los compañeros y las compañeras que no participan siempre de nuestra fe. Aquí no tenemos porqué ser triunfalistas y debemos reconocer que los CPS tienen mucho que recibir del Movimiento Obrero, a condición de que ellos estén en el interior. Pero en el campo de la lucha ideológica, nosotros tenemos una tarea que nos pertenece como propia en cuanto CPS:

Se trata de una *tarea crítica* para identificar, en la interpretación dominante del mensaje cristiano, los elementos tomados de la ideología burguesa; se trata de trabajar para *desbloquear a las masas cristianas*, que estando marcadas en el fondo de su conciencia por un cristianismo casado con los valores capitalistas, están *frenados por la religión* que ellas han heredado, para tomar conciencia de las causas de los problemas sociales y adherir a una opción liberadora. En forma más positiva, se trata de mostrar, por nuestras prácticas así como por nuestros discursos, *que la fe cristiana puede y debe cada vez más encontrarse en una opción socialista*, aunque ella no pueda limitarse a esta opción".

2. Tendencias y Rumbos Actuales

a) *Tendencias:*

Dentro de las opciones y tesis comunes a los varios grupos CPS, podemos advertir una diversidad de matices según una doble polaridad: la que se refiere a la *acción CPS* y la que se refiere a la *definición cristiano-política CPS*¹¹.

¹¹ Es ilusoria a este respecto la reflexión auto-crítica que hace Pablo Richard sobre los 3 años del movimiento CPS en Chile: *Cristianos por el socialismo. Chile 1970-1973*, París 1975, pp. 146-154.

En primer lugar, se pueden caracterizar dos tendencias según pongan el énfasis en la expresión social de los CPS o en un trabajo amplio de base.

En segundo lugar, se pueden caracterizar otras dos tendencias según pongan el énfasis en la definición cristiana del movimiento CPS o en la definición política.

1) *La primera* tendencia pone el énfasis en la *expresión social* de los CPS. El movimiento debe tener como función primordial la de expresar públicamente a los cristianos revolucionarios. CPS debe ser la expresión política de los cristianos comprometidos; debería crear un hecho político en la vida de cada país. Para ello, CPS debe estar presente, en forma coyuntural, pero también en forma permanente, en todos los medios de comunicación de masas. Pero debe tener también sus propios órganos de agitación y propaganda. Debe, además, hacerse presente en todas las organizaciones de masas: sindicatos, juntas comunales, centros asistenciales, centros juveniles, etc. CPS debe ser entonces la expresión social de un cristianismo revolucionario, alternativo, opuesto y en ruptura con el cristianismo burgués representado por las actuales Iglesias institucionales así como por los partidos políticos de inspiración cristiana (estilo Democracia cristiana). Debe atacar de frente y sin vacilaciones cualquier tipo de alianza entre el poder burgués y las Iglesias institucionalistas. Esta tendencia considera la lucha ideológica esencialmente como una acción de masas. Acción de masas que casi necesariamente deberá hacerse en una militancia dentro de los partidos marxistas-leninistas. Sólo así podrán realizar las tareas ideológicas con los cristianos, propias del movimiento:

- neutralizar el terror cuasi religioso anti-comunista y anti-marxista de las derechas;
- orientar la religiosidad popular hacia una dimensión socialista;
- desbloquear la conciencia social-cristiana frente al marxismo y al proceso revolucionario con todos los valores que implica;
- levantar la alternativa de un cristianismo proletario, ligado a la clase obrera y antagónica al poder burgués;
- propugnar por un cristianismo desacralizador del orden establecido y de los poderes del Estado, desacralizador de los valores burgueses como Dios, Patria, Libertad, Democracia, etc.

2) *La segunda* tendencia pone el énfasis en el *trabajo amplio de base*. Se ve la función primordial del movimiento CPS ligada no a los cristianos revolucionarios, sino por el contrario, ligada a las masas de cristianos que permanecen inactivos, marginados y aún opuestos al proceso de construcción del socialismo. A estos cristianos no hay que asustarlos o alejarlos con conceptos o discursos demasiado políticos o radicalizados. Hay que atraerlos, más bien, con paciencia y pedagogía, al proceso socialista. CPS debería ser, así, un puente entre las masas cristianas despolitizadas y los partidos de izquierda. Debe llegar allí donde no llegan los partidos e iniciar un tra-

bajo lento de politización. Frente a la Iglesia institucional, este trabajo exige el máximo de táctica y de diálogo. Hay que ganarse a los sectores progresistas e influyentes de la Iglesia y también mantener buenas relaciones con los partidos social-cristianos, para tener acceso al mayor número de masas de que ellos disponen y a sus sectores más progresistas. En consecuencia, contrariamente a la tendencia anterior, se recomienda más bien la no-militancia en un partido político y con mayor razón si se trata de sacerdotes, para que éstos puedan llegar sin trabas a capas más amplias del pueblo.

3) *La tercera* tendencia pone el énfasis en la *definición* cristiana del movimiento CPS. Se ve en el carácter cristiano del movimiento su especificidad y su razón de ser en la vida social y política. Esto lo diferencia además con claridad de los partidos políticos. Esta tendencia insiste en la necesidad de formar comunidades cristianas de base, donde se de una educación de la fe y una expresión y celebración de la misma, a partir del compromiso político con la construcción del socialismo. Su papel es animar comunidades cristianas homogéneas, de cristianos de izquierda, donde éstos puedan compartir su fe y su compromiso revolucionario, ya que no lo pueden hacer en las comunidades parroquiales tradicionales ni siquiera en las progresistas. La reflexión sobre la fe a partir de la praxis política tampoco la podrían realizar en sus respectivos partidos políticos. Esto sólo se lo ofrece CPS. Esta tendencia insiste en la necesidad de hacer un trabajo creativo de re-interpretación de la fe, de re-lectura bíblica, y de re-formulación de los signos y símbolos cristianos a partir de la praxis política. Sin este esfuerzo re-interpretativo se caerá de nuevo en el viejo dualismo fe-política, imposible de mantener a la larga. Porque o se dará una pérdida total de la fe o los militantes serán recuperados a posturas políticas antisocialistas. Es entonces específico de CPS este aporte teológico y el trabajo al interior de la Iglesia institucional. Hay que romper con ella o quedar sin contactos, para realizar dentro de la Iglesia el trabajo de desbloqueo ideológico y de evangelización liberadora.

4) *La cuarta* tendencia pone el énfasis en la *definición política* del movimiento CPS. El movimiento no debe perder su carácter explícitamente cristiano, pero el cristiano debe darse en una praxis política claramente definida. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en un social-cristianismo de izquierda y ser lentamente recuperado por la ideología burguesa dominante. Si hay ambigüedad política en los CPS, se corre también el riesgo de volverse un mero instrumento táctico de los partidos marxistas, un instrumento pasivo sin originalidad ni creatividad al interior del proceso revolucionario. CPS debe ponerse a la cabeza de las masas cristianas y no subordinarse ideológicamente ante ningún otro. Por ello debe hacer una clara definición política socialista y revolucionaria.

Son 4 tendencias que pueden anarquizar el movimiento, o si se conjugan dialécticamente, darle mayor fuerza social. Los que ponen el énfasis en la expresión social del movimiento, normalmente insisten también en una mayor definición política de CPS. Los que insisten en el trabajo amplio de base, insisten también en una mayor definición cristiana del movimiento. El problema de articular los 4 términos de la doble polaridad es preocupante para los CPS. Si el polo político excluye el cristiano, CPS se convierte en una élite pequeña y radicalizada, sin ningún arrastre en las grandes masas cristianas de nuestros países católicos. Si el movimiento adquiere un carácter masivo, desdibujando el polo político, el movimiento puede resultar amorfo, sin ningún significado social y político, que puede ser barrido fácilmente por los partidos extremo revolucionarios. Si se acentúa el polo político (de afirmación socialista marxista), se corre el riesgo de marginarse de las masas cristianas; si se diluye, se corre el riesgo de dejarse recuperar por parte de la ideología dominante o por parte de la Iglesia institucional.

Encontramos en los grupos CPS consenso acerca de la necesidad de articular al máximo los 2 polos; pero no encontramos suficiente claridad acerca de la forma como debe hacerse dicha articulación. Parece que prefieren que la misma práctica del movimiento vaya dando los criterios de solución.

b) *Rumbos Actuales:*

Los ideólogos y tácticos del movimiento CPS han sido últimamente muy lúcidos en detectar las debilidades de carácter interno del movimiento y tratar de sugerir soluciones y rumbos al movimiento.

Se reconocen las siguientes 6 debilidades internas del movimiento¹²:

1^a Hay debilidades *de carácter organizacional*. La más fundamental es la tendencia permanente a rechazar cualquier forma de organización o institucionalización. Es una tendencia que podría llamarse "anarquista". Se debe al deseo de afirmarse como un frente ideológico amplio situado al interior del movimiento obrero y al interior de la Iglesia. Por evitar formar, por un lado, un partido "cristiano", paralelo a los partidos marxistas, y por evitar, por otro lado, formar una Iglesia "paralela", clandestina o subterránea, se ha descuidado mucho lo organizacional. Esta tendencia podría acusarse de desviación idealista del movimiento. Ha habido mucha acción ideologizante y verbalista, mucho ataque a la ideología dominante, buen testimonio personal y colectivo, pero poca creación de nuevas estructuras y poca organización para movilizar masas liberadoras.

El allanamiento, por ejemplo, de los grupos revolucionarios, producido

¹² P. Richard, *loc. cit.*, pp 179-184; G. Girardi, *Cristiani per il socialismo. Perché?* Assisi 1975, pp. 60-67.

en Chile a la caída de Allende, ha mostrado claramente la debilidad orgánica que tenía el grupo CPS a pesar de su elevada dosis de planteamientos ideológicos.

2ª Otro defecto orgánico ha sido *el clericalismo y el verticalismo* de los CPS. No sólo su origen en Chile fue clerical (Declaración de los 80), sino que por táctica el movimiento en todos los países ha sido excesivamente clerical, dado que a nivel popular y campesino, el cura ha sido en nuestros países católicos el líder natural espiritual e ideológico. Podría quizás hablarse de una instrumentalización del sacerdocio, en el afán táctico de formar un clericalismo de izquierda para enfrentar al de la derecha e ir inclinando así el peso sociológico hacia un cristianismo revolucionario¹³. Pero el hecho es que el movimiento descansa sobre pocas "figuras" públicas, todas clericales y que no se han formado suficientes cuadros dirigentes con laicos ni estructuras orgánicas de base. Hasta ahora, la organización, la conducción y la creatividad de los CPS se ha impuesto de modo vertical, de arriba hacia abajo. Esto representa un peligro para la misma supervivencia del movimiento, sobre todo en países donde la reacción es fuerte y organizada. En efecto, al radicalizarse las posiciones, se presenta a los sacerdotes y religiosos el dilema terrible de una doble "fidelidad": fidelidad por un lado, al pueblo, a sus luchas y al instrumento marxista de lucha y, por otro lado, fidelidad a la Iglesia jerárquica, a su misión universal suprapartidista, a su "reserva escatológica" que le impide militar en un marco político materialista y ateo. Si muchos eclesiásticos logran superar este dilema, no muchos pueden en esas circunstancias mantener su pleno fervor de militancia.

3ª Otras fallas son de carácter político y teórico. Por ejemplo, el *dualismo entre nacionalidad política y expresión de la fe*. Entre los CPS hay quienes son demasiado "políticos" y poco "cristianos", o viceversa, quienes son "cristianos" y poco "políticos". Se alterna en los encuentros y documentos el lenguaje político con el lenguaje cristiano, se yuxtapone una racionalidad política marxista a un cristianismo tradicional o reformista, pero que no convence. Por ello, la imagen que más generalmente proyectan los CPS es la de tipo político, donde el elemento cristiano aparece instrumentalizado. La práctica política revolucionaria y marxista deja poco margen para pensar en una vivencia cristiana real, profunda y ortodoxa de sus militantes.

¹³ Lo afirma el Secretario general de CPS, Gonzalo Arroyo, S.J.: "El hecho de que en nuestro movimiento exista un número grande de sacerdotes le da un valor simbólico, una presencia simbólica mucho mayor a los cristianos que si no existiera. Por el momento, la presencia con cierta preponderancia de sacerdotes es útil para llegar a masas cristianas aún no concientizadas, aún no politizadas, para poder aumentar y sumar fuerzas por la causa que buscamos, por el socialismo" ("Significado y sentido de CPS", Fierro-Mate, *Cristianos por el socialismo*, Estella, Verbo divino 1975, p. 391).

4ª Los CPS han manifestado también cierta incapacidad para trabajar *en ambientes cristianos progresistas y en las comunidades de base* ya existentes en la Iglesia. Por su radicalización política no han sabido atraer a estos sectores. O temen ser absorbidos por ellos, lo que revelaría cierta inseguridad en la opción socialista fundamental propia de los CPS. El hecho es que no han sabido desarrollar una táctica y una pedagogía adecuada para el trabajo de masas en ambientes cristianos trabajables para la revolución. De nuevo el ejemplo de Chile es aleccionador. Cuando cayó Allende, el grupo CPS se encontró con, que estaba marginado de sectores cristianos progresistas (como los que alimenta la Democracia cristiana) y que había allí una reserva cristiana y política que habían menos-valorado y no considerado.

5ª Podría observarse también una *falla teórica* al no utilizar suficientemente los grupos CPS las elaboraciones teóricas ya hechas por las varias "teologías de la liberación" en América Latina. Ha habido ya algo de creatividad y de expresión teológica que podrían apropiarse más los CPS para enriquecer su definición "cristiana" acorde con los nuevos tiempos y exigencias. Sin embargo ha predominado en muchos grupos CPS el activismo y el inmediatismo acrítico y no ha habido una investigación teórica y teológica rigurosa como para salir de las primeras intuiciones y los slogans acunados de crítica de la religión.

6ª Se anota finalmente una *falla de "mística"*. No aportan la suficiente fuerza ética y mística que exige una situación pre-revolucionaria. Se dejan llevar por ciertas desviaciones dogmáticas y económicas. No saben crear una ética, una mística y una espiritualidad revolucionarias, fundadas no en un idealismo romántico, sino en la densidad histórica y exigente de una práctica revolucionaria evangélica y cristiana ciento por ciento.

Como reflejo de estas críticas y voluntad de superarlas, nos parecen importantes las *Conclusiones* de la ponencia programática que presentó G. Girardi en el Encuentro de Bologna¹⁴. Recordemos cómo dicha ponencia ha señalado a nivel internacional los rumbos actuales del movimiento CPS.

"Quisiera indicar algunas exigencias que en la coyuntura actual me parecen deben inspirar las orientaciones operativas:

1º Afirmar la importancia de *la acción organizativa* de los cristianos, a nivel local, nacional e internacional, después de años de acción muy espontánea...¹⁵

¹⁴ G. Girardi "La nuova scelta fondamentale", *Cristiani per il socialismo. Perché?* Assisi 1975, pp. 60-64.

¹⁵ Típicos del rumbo rigurosamente organizacional que han tomado los CPS en América Latina últimamente son los elementos de reflexión presentados por José Antonio Péres en "Tiene CPS un papel en la actual coyuntura latinoamericana?" (en Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá, nº 8, 1975, pp. 1-12). El índice del artículo es revelador al respecto: Horizonte de los CPS —Puntos previos— Planteamiento del problema —Alternativas— Proceso de formación de CPS. Ambito de CPS —Función histórica de CPS en A.L.— Condiciones de eficacia —aspectos de operacionalidad—. Riesgos posibles de CPS.

2º Orientar más decididamente hacia una *búsqueda de alternativas teóricas y prácticas*, un movimiento caracterizado hasta ahora prevalentemente por la contestación y el desacuerdo.

3º Afirmar la importancia de una *presencia siempre más masiva de obreros* en nuestros grupos, dominados hasta ahora por intelectuales y por burgueses; importancia también de una articulación más orgánica entre las luchas específicas de los cristianos y las de los trabajadores, sobre todo de sus organizaciones de clase.

4º Afirmar la importancia del *diálogo a nivel de base con la masa* de los cristianos de las clases populares, hasta ahora frenados en sus luchas por la ideología cristiana, tratando de superar el carácter elitista y por consiguiente marginal que han tenido hasta ahora los grupos rebeldes.

5º Afirmar la importancia de una *investigación teórica rigurosa*, que permita salir de la fase de las intuiciones y de las aproximaciones, en que nos hemos movido frecuentemente en estos años, por fuerza de las cosas...

6º Desarrollar las dimensiones *internacionales* de la lucha, no sólo a través de una más amplia comunicación de experiencias de base, sino también a través de una coordinación de las luchas que tienen objetivos comunes...

7º Añado en último punto, no sin titubeo y a título de hipótesis. Contribuir a través de nuestra acción sectorial unitaria a solucionar el problema de la unidad de la izquierda..."

3. Su Ideología y Praxis

CPS se presenta fundamentalmente como una opción cristiano-marxista¹⁶, con una cierta lógica o encadenamiento de hechos y posiciones:

1. Hay una *opción previa revolucionaria* (de la que se parte).
2. A partir de dicha opción se asume *el análisis marxista*, en el que se traduce la opción revolucionaria.
3. Dicho análisis revela el *componente político y clasista del hecho cristiano*, contra el cual se hace una fuerte denuncia y crítica.
4. Se presenta entonces al revolucionario cristiano una *alternativa decisiva*: o renunciar a uno de los dos términos (abandono de la Iglesia y de la fe, abandono de la lucha política de izquierda), o esforzarse por conjugarlos en una dialéctica, que es inevitablemente conflictual (*opción CPS*).
5. Esta opción CPS se define así por una *opción política* a favor de una lucha de clases.
6. Y se define también por una *opción teológica* a favor del primado de lo temporal (materialismo histórico), con todas sus implicaciones y consecuencias (re-interpretación de la fe y sus expresiones).

Pretendemos así agrupar, con un cierto orden sistemático y dinámico, las grandes opciones y tesis de "Cristianos por Socialismo". Dichos 6 pasos u opciones fundamentales pueden enmarcarse así:

¹⁶ P. Blanquart: "Es posible ser, a la vez, marxista y cristiano" (*Los cristianos y el socialismo*, "Diálogos universitarios", Santiago Mayo 1971, p. 11).

1. Opción previa revolucionaria

Los CPS se definen inicialmente por un "préalable", por una opción revolucionaria, que es lo primero de todo: "somos cristianos que hemos hecho una opción socialista y revolucionaria"¹⁷. Es la respuesta generosa desde el campo cristiano a la invitación revolucionaria de un Che Guevara: "Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular"¹⁸.

Esta opción revolucionaria es voluntad de liberación de los oprimidos, es voluntad de mayor justicia socio-económica, es voluntad de lucha contra el capitalismo dominante y la ideología burguesa, es voluntad de cambio radical de las estructuras de modo que se favorezca a los pobres y explotados, es voluntad de lucha contra todo poder del mal, cuyas consecuencias más visibles son la injusticia, el egoísmo y la explotación del hombre por el hombre...

Los CPS son cristianos que sinceramente comienzan a interrogarse sobre el sentido de su fe en un contexto de sociedad injusta y sobre su estrecha vinculación histórica con el proceso revolucionario que está llevando a cabo el proletariado¹⁹. Su vinculación con la tarea histórica de la liberación es algo que nace como espontáneamente de su fidelidad a la historia y a su misma fe:

"aun reconociendo que nuestra opción socialista tiene en sí su justificación, experimentamos su profunda coherencia con las exigencias originales del mensaje evangélico....

creemos que por nuestra parte no podemos vivir hoy la fidelidad a Cristo y a los pobres, sino en lo vivo de un compromiso revolucionario"²⁰.

En forma nítida reconoce Girardi que el problema que se le plantea a un CPS no es el de si puede o no conciliar su fe con el marxismo. *Dicha opción es algo previo que ya se da por descontado*. El problema es saber qué implica dicha opción y qué cambios provoca en la manera de vivir y de pensar la fe:

"Sería empobrecer la problemática, el reducirla a la de la posibilidad para un cristiano de asumir el marxismo. Esto es un 'prealable' que, para los cristianos revolucionarios se da ya por descontado. Su problema no es saber si ello es posible, sino lo que ello implica, qué cambios radicales provoca en la manera de vivir y de pensar la fe"²¹.

¹⁷ Encuentro de Avila, n° 8. En adelante las citas de los varios encuentros son de los respectivos documentos finales.

¹⁸ Encuentro de Santiago de Chile, Conclusión. Véase en *Cristianos latino-americanos y socialismo*, Bogotá, CEDIAI 1972, p. 286.

¹⁹ Encuentro de Avila, n° 25.

²⁰ Encuentro de Bologna, en FMCPS (Fierro-Mate: *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella 1975), p. 337 y en IDOC-Internazionale n° 17-18, p. 46.

²¹ G. Girardi, *art. cit.*, *Lumière et Vie* n° 117/118 p. 158.

Juzgamos que a esta opción previa revolucionaria se refieren los Documentos finales de varios de los principales encuentros CPS:

“Queremos identificarnos claramente como cristianos que, a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos...”

El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso. Son muchos los cristianos que se han comprometido en él...

Nuestro compromiso revolucionario nos ha hecho redescubrir la significación de la obra liberadora de Cristo” (Encuentro de Santiago, Introducción).

“Para situarse en ese contexto vital (de la opresión y de la lucha liberadora) es necesaria la participación efectiva en el proceso de liberación...” (Encuentro de Santiago, II. 3.4.).

“Cada día somos más los cristianos que adoptamos una clara opción socialista” (Encuentro de Avila, 3).

“Constatamos, en primer lugar, que la convergencia fe cristiana compromiso revolucionario se encuentra precisamente en la raíz misma del mensaje evangélico, y que en definitiva se expresa en una esperanza: la historia de la liberación. Se trata de la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Encuentro de Avila, 27).

“Hay una opción socialista global en nuestros movimientos” (Encuentro de Lima, I.C.a).

“En la situación actual del capitalismo transnacional, somos numerosos los cristianos que hemos descubierto que el compromiso en la praxis histórica, liberadora y subversiva, es el lugar donde se vive, se reflexiona, se comunica y se celebra nuestra fe en Cristo. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que la tarea revolucionaria es el lugar en el que la Fe adquiere su dimensión auténtica y su fuerza radicalmente subversiva” (Encuentro de Montreal, 15).

“Asumir la práctica subversiva de los explotados que buscan construir una tierra nueva, es vivir la experiencia de la conversión evangélica, es encontrar una nueva identidad humana y cristiana, es romper con las complicidades colectivas y personales, es afrontar el poder opresor...” (Encuentro de Montreal, 17).

2. Adopción del análisis marxista

El tomar parte en la lucha revolucionaria es inseparable de un cierto análisis que, puede tal vez formularse a nivel intuitivo al comienzo, pero que tiende después a elaborarse en un modo científico. La opción revolucionaria exige, así, una teoría revolucionaria! Es entonces cuando los cristianos revolucionarios se encuentran con el marxismo que se les antoja —a pesar de implicaciones filosóficas discutibles— el instrumento apto de análisis científico. El ofrece una teoría científica que conlleva un análisis del sistema capitalista, un proyecto de alternativa y una estrategia.

Encontramos, pues, un interés generalizado en los CPS acerca del marxismo, no tanto en cuanto a filosofía materialista y atea, sino más bien en cuanto teoría científica de la revolución.

La opción revolucionaria lleva a y se traduce, así, en la asunción del análisis marxista como instrumento de análisis de la realidad social, como clave para comprender las contradicciones de la sociedad capitalista. Juz-

gamos que esta es una posición común y lúcidamente adoptada por todos los grupos del movimiento CPS. Basta espigar de nuevo los Documentos finales de los principales encuentros y oír a sus autorizados intérpretes:

A juicio del vocero colombiano en los encuentros CPS,

"El marxismo es ciencia, es instrumento de acción, y como tal no se opone a la fe. Hoy el cristiano en su compromiso debe hacerse un científico. Y no puede desconocer el aporte que Marx ha dado a la ciencia en la transformación de la sociedad.

La fe lo lleva a la necesidad del instrumento científico para encontrarse con el hombre, y transformar. Para llevar a cabo la estrategia y la táctica de la Revolución"²².

"La construcción del socialismo no se hace con vagas denuncias o llamadas a la buena voluntad, sino que supone un análisis que permite revelar los mecanismos que mueven realmente a la sociedad, un análisis que haga patente la opresión y sea capaz de desenmascarar y llamar por su nombre a los que oprimen abierta o sutilmente a la clase trabajadora..." (Encuentro de Santiago, Introducción).

"Del análisis científico y del compromiso revolucionario con la lucha de los explotados, surgen necesariamente los elementos reales de la situación: relaciones de producción, apropiación capitalista de la plusvalía, lucha de clases, lucha ideológica, etc." (Encuentro de Santiago, I. 1.18).

"La acción política exige un análisis científico de la realidad, creándose entre la acción y el análisis una constante interrelación. Este análisis posee una racionalidad científica propia, distinta cualitativamente de la racionalidad de las ciencias sociales burguesas" (Encuentro de Santiago, II. 1.1).

"La práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clases como clave de interpretación" (Encuentro de Santiago, II. 1.2).

La descripción que hace el documento del Encuentro de Avila de la situación española franquista como "una sociedad de clases cuya contradicción principal viene determinada por el modo de producción capitalista que enfrenta de una manera antagónica e irreconciliable a las clases dominantes con el bloque obrero y popular" (nn. 13 a 24) es un típico análisis marxista, aún en el lenguaje utilizado. Pero lo reconoce expresamente:

"Y es aquí donde el marxismo nos ha ayudado a comprender con profundidad científica la tarea histórica de la liberación y a optar por el único camino posible para nosotros en las actuales circunstancias" (Encuentro de Avila, 29).

"Ha sido el marxismo quien nos ha hecho ver la gran tarea que tiene el proletariado en este proceso de liberación" (Encuentro de Avila, 36).

"Las clases trabajadoras, en su concreto movimiento de emancipación, se han dotado de los instrumentos para cumplir este proceso: el análisis marxista y la práctica revolucionaria, que constituyen precisamente la ciencia del proletariado: la ciencia que conoce y descubre el mundo mientras lo transforma.

Una opción de clase y por el socialismo no puede prescindir de estos datos de hecho. Y por eso nos hemos sentido de acuerdo acerca de la necesidad de asumir el método de análisis marxistas como base de nuestro compromiso de clase!" (Encuentro de Bologna, FMCPS 333).

²² René García Lizarralde, *La Iglesia latinoamericana y el socialismo*, INDAL, Louvain, Julio 1973, p. 147.

Aunque evitan usar la expresión "análisis marxista", los movimientos sacerdotales CPS en su encuentro de Lima lo adoptan claramente:

"Se reconoce la importancia del marxismo en el mundo político y cultural latinoamericano. Al respecto, nuestros movimientos reconocen el aporte del marxismo, en tanto que intento de racionalidad científica de la historia, ligada a una praxis transformadora y constructora de un proyecto de una sociedad distinta" (Encuentro de Lima, I.C.c.).

La adopción franca del análisis marxista por parte de estos cristianos revolucionarios supone en la mayoría de ellos la presunción de que Marx no hace una crítica religiosa de la religión y menos del cristianismo. Marx, a juicio de ellos, denuncia la religión como una práctica ilusoria y falsa de la liberación. Marx critica la sociedad capitalista y mientras hace esta crítica, analiza el fenómeno del fetichismo mercantil, del dinero y del capital. La religión cae bajo el golpe de su análisis en cuanto que aparece como una reproducción mental del fetichismo mercantil o como simple reflejo de un mundo alienado. La adopción del análisis marxista no implicaría, pues adoptar una crítica teológica de la religión. Intentar darle una respuesta teológica sería también vano. "De aquí viene el que el encuentro entre teología y marxismo, entre cristianismo y marxismo no significa otra cosa que el encuentro entre los que aceptan y los que no aceptan el análisis marxista"²³.

3. Denuncia del componente político y clasista del hecho cristiano

Conducido a la luz de una opción revolucionaria, y por el materialismo histórico en el cual se traduce este análisis, el análisis marxista revela inmediatamente el componente político y clasista del hecho cristiano. Revelación a través del análisis, de una sujeción a la ideología burguesa dominante...

No se trata para el creyente, de reducir la religión a la ideología, sino de reconocer en la religión la presencia de una dimensión ideológica. Y esto no se puede hacer sino por un análisis del hecho religioso a la luz de una teoría de las ideologías como es el marxismo. El análisis marxista es, así, el instrumento apropiado para desenmascarar y condenar hoy la ideología burguesa que, en formas directas o indirectas, afecta toda la historia de la Iglesia. Para los CPS la des-ideologización del cristianismo, o si se quiere, el paso de una ideología de opresión a una ideología de liberación se realiza en la práctica revolucionaria y gracias al instrumento de análisis marxista.

No se trata, pues, de un análisis del cristianismo y de la Iglesia a la luz de la fe²⁴, sino de un análisis de los mismos a la sola luz de la praxis revolucionaria marxista-leninista.

²³ Francois Malley, "Chrétiens marxistes en Amérique Latine", *Lumière et Vie* 117/118, avril-août 1974, p. 43.

²⁴ Esto es lo que intenta una correcta teología de la liberación: analizar a la luz de la fe la praxis cristiana de los cristianos comprometidos.

Y esto se considera bueno y saludable para el mismo cristianismo, porque es la única forma de liberarlo de sus condicionamientos históricos: "Sólo un cristianismo que sabe hacer la crítica de sus mediaciones históricas, y esto en una perspectiva no teológica, puede salir de ciertas absolutizaciones y encontrar su tradición histórica"²⁵.

Juzgamos que este enfoque es otro elemento común muy característico de los CPS. De hecho lo encontramos en prácticamente todos los documentos de sus encuentros, cuando describen y analizan las situaciones socio-religiosas de sus respectivos países.

"Algunos cristianos van tomando conciencia de que la realidad cristiana (institución, teologías, conciencia) no está fuera del enfrentamiento entre explotados y explotadores. Por el contrario, está marcada por el colonialismo y es, en muchos casos, objetivamente aliada del capitalismo dependiente" (Encuentro de Santiago, I, 3.1).

"La alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana. Por lo tanto, es necesario que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza y, pasando por la verificación de la praxis, permita reencontrar un cristianismo renovado..." (Encuentro de Santiago, II, 2.10).

Queremos "ayudar a otros cristianos a romper el bloqueo ideológico que sufren como consecuencia del papel que ha jugado la Iglesia: papel esencialmente anti-comunista y subordinado, en tantas ocasiones, a los intereses del capital" (Encuentro de Avila, 10).

"En el interior mismo de la Iglesia nos vemos enfrentados a los opresores que han secuestrado el mensaje del Evangelio para mantener sus posiciones de hegemonía, dominación y privilegio" (Encuentro de Avila, 35.3).

"Nuestra opción liberadora no se da en el terreno de lo abstracto. Se da en una sociedad históricamente determinada, en la que el cristianismo, deformado y manipulado por las clases dirigentes y dominantes, constituyen un importante elemento al servicio de la perpetuación del sistema" (Encuentro de Avila, 42).

"No tenemos más remedio que reconocer la importante función que la Iglesia ha desempeñado y está desempeñando en la superestructura ideológica del régimen" (Encuentro de Avila, 43).

"Son muchos los cristianos de nuestro país que se encuentran todavía presos y bloqueados por las categorías de la ideología burguesa que tan fuertemente ha impregnado el contenido y las formas de expresión de la doctrina social de la Iglesia..." (Encuentro de Avila, 51).

"No es posible conseguir una efectiva renovación de la Iglesia sin llevar a cabo un riguroso análisis de clase de sus estructuras!" (Encuentro de Bologna, FMCPs 326).

"El papel desempeñado por la Iglesia ha estado fundamentalmente orientado a suministrar un manto cultural e ideológico a la DC, a mantener una situación de subdesarrollo religioso al mundo católico..."

La misma Iglesia es también parte integrante del sistema capitalista, en razón de los intereses financieros y del poder que tiene que defender" (Encuentro de Bologna, FMCPs 330).

"El compromiso y el análisis revolucionario nos impone de hecho una crítica rigurosa de la ideología cristiana en sus solidaridades patentes y ocultas con el sistema capitalista" (Encuentro de Bologna, FMCPs 337).

²⁵ F. Malley, *art. cit.*, *Lumière et Vie* 117/118, p. 45.

Ante estos hechos "sin embargo, la gran mayoría de las Iglesias se callan. Más aún los dirigentes de las Iglesias mantienen con frecuencia alianzas y relaciones diplomáticas con los detentores del poder económico y político...".

Las Iglesias sitúan su misión evangélica en una esfera exclusivamente espiritual, apolítica, a la vez extraña y situada por encima de los conflictos de clase, lo que les permite ser jueces sin ser parte" (Encuentro de Montreal 20 y 22).

"El llamado constante a la 'trascendencia' de lo espiritual, de la Fe y de la Iglesia, no con miras a cuestionar el sistema de opresión, sino más bien para cuestionar los esfuerzos de liberación, muestra que este principio, sobre el cual se funda la teología y sobre todo la práctica que trata de legitimar, tienen un carácter de clase puesto que favorecen también objetivamente los intereses de las clases dominantes" (Encuentro de Montreal, 23).

De entre los varios ideólogos CPS, quien mejor ha elaborado esta crítica marxista del cristianismo y de la Iglesia, por su componente político y clasista, es sin lugar a dudas Giulio Girardi, en su importante ponencia ante el encuentro de Bologna, sobre "La nueva opción fundamental de los cristianos"²⁶. Girardi trata de demostrar el "carácter antisocialista, contra-revolucionario del cristianismo dominante" con una serie de hechos, algunos de los cuales son tomas de posiciones directamente políticas y otros son implicaciones políticas derivadas de posiciones religiosas. Analiza después los fundamentos de tipo político, antropológico y teológico de dichas tomas de posiciones clasistas de la Iglesia.

A su juicio los hechos directamente políticos que develan la opción clasista de la Iglesia son:

1. La doctrina social cristiana.

"se opone al socialismo ante todo rechazando como maniqueo el análisis de clase de la sociedad capitalista. Excluye luego la alternativa de una sociedad sin clases a nombre del derecho natural de la propiedad privada, a nombre de una cierta concepción del pecado original, a nombre también del primado de la persona...".

La doctrina social cristiana rechaza, en fin, la estrategia de la lucha de clases, que sigue considerando incompatible con el amor cristiano y con el respeto debido a la autoridad"²⁷.

2. Las instituciones temporales cristianas.
3. El comportamiento político de la Iglesia oficial, con su apoyo a la Democracia cristiana y "la alianza en la cumbre del Vaticano con los diversos poderes constituídos".
4. La relación de la Iglesia con el gran capital.
5. La mentalidad cristiana dominante.

Pero es sobre todo la política oculta de la Iglesia (la dimensión política de su presencia religiosa) la que tiene hoy más influjo, pues "está presente en la organización de la Iglesia, en su moral, en su mismo dogma".

²⁶ G. Girardi, "La nuova scelta fondamentale dei cristiani" en IDOC-Internazionale n° 17-18. ottobre 1973, pp. 25-31 y en *Cristiani per il socialismo. Perché?* Assisi, Citadella 1975, pp. 24-47 (lo citaremos en adelante: CPS).

²⁷ G. Girardi, CPS 24.

E individuala algunos aspectos de esta dimensión política del hecho religioso: el autoritarismo y el interclasismo.

Al analizar *los fundamentos* de esta posición clasista de la Iglesia, Girardi se fija en los de tipo político, antropológico y teológico.

1. La era constantiniana dividió en dos la historia del cristianismo. Por el Edicto de Constantino, al comienzo del siglo IV, "el cristianismo cesa de ser considerado una amenaza, es reconocido como algo legítimo y se prepara a llegar a ser rápidamente religión de estado". "Fue el primer concordato de la historia. Pues bien, legitimar un régimen clasista es reconocer, aunque sólo sea tácitamente, el derecho del más fuerte; es aceptar la división estructural de la sociedad en pobres y ricos, en dirigentes y dependientes, es sancionar la opresión y la explotación"²⁸.

"Una cosa es cierta: y es que todo el pensamiento y la acción del cristianismo quedarán marcados con esta decisión. La Biblia será en adelante leída en términos tales que no constituya una impugnación del régimen, sino que contribuya a su legitimación. Será leída por una Iglesia en el poder, y por consiguiente desde el punto de vista del poder. Las categorías de que tendrá necesidad el cristiano para pensar su fe, para elaborar una teología, le serán suministradas en las varias épocas, por la cultura dominante. Así la tarea de civilización que ejercerá el cristianismo indudablemente, a través de los siglos, estará enderezada a humanizar el sistema, pero no a impugnarlo... En una palabra, la aceptación de parte de la Iglesia de la situación constantiniana es, tácitamente, pero efectivamente, una opción de clase, la opción de la clase dominante"²⁹.

2. El fundamento antropológico lo descubre Girardi en la opción a favor del "hombre de orden"³⁰.

"El 'hombre de orden', es aquel que concibe su realización como adhesión a una norma exterior, a un orden moral y político, a una ley. Esta norma coincide concretamente con el sistema de valores dominantes en la sociedad (familiar, civil o religiosa) de la cual él hace parte, sistema que él considera como que emana de la naturaleza de las cosas o de la voluntad de Dios...".

"El cuestionar el orden establecido, especialmente en forma revolucionaria, le aparece como una empresa de subversión que refleja confusión intelectual y decadencia moral".

3. La opción de clase del cristianismo se enmascara en un lenguaje religioso:

"Pues bien, el principio religioso en el que se expresa la opción de clase dominante, como también la del hombre de orden, es el primado de lo espiritual sobre lo temporal"³¹.

Primado de lo espiritual que significa polarización de las energías del creyente y de la Iglesia en la salvación que es lo único necesario. Primado de lo espiritual que significa también la trascendencia de lo espiritual respecto de lo temporal.

²⁸ G. Girardi, CPS 34-35.

²⁹ G. Girardi, CPS 35-36.

³⁰ G. Girardi, *Educare: per quale società?*, Assisi, Citadella 1975, pp. 28-30.

³¹ G. Girardi, CPS 43

"De aquí la resistencia a someter la vida cristiana, la Iglesia, la teología, a un análisis científico, sociológico o psicológico. De aquí en particular el rechazo a reconocer una esencial dimensión política, clasista, a la actividad espiritual de la Iglesia".

Primado de lo espiritual, en fin, que significa una función normativa de lo espiritual sobre lo temporal.

"En esta prospectiva, no se piensa más en sacar del Evangelio un proyecto determinado de sociedad; la fe afirma su autonomía respecto de las opciones temporales, y reconoce la autonomía de estas últimas. Se hacen así posibles, en el ámbito de la misma fe, proyectos políticos diversos y antagónicos, ninguno de los cuales puede reivindicar la exclusividad de la inspiración cristiana, y respecto de los cuales la fe debe mantener una distancia crítica y una reserva escatológica".

4. Opción por un cristianismo alternativo

La impugnación global de un sistema, del cual hace parte "integrante" el cristianismo, plantea al creyente revolucionario una ineludible alternativa: o abandono de la Iglesia y de la fe cristiana (por ser incompatibles con el marxismo ya adoptado), o reinterpretación del cristianismo en términos que puedan conciliarse con el materialismo histórico (*nueva opción CPS*).

No queda otra escapatoria, al juicio lúcido de los principales ideólogos de CPS.

En efecto, la contradicción entre marxismo y cristianismo no puede disolverse afirmando una simple relación sectorial entre ambos. Reduciendo por una parte el marxismo a su esfera propia, la de la política y la ciencia, liberadas de contaminaciones ideológicas, y por otra, reduciendo al cristianismo al nivel trascendente de la fe, sin reconocerle compromisos temporales ni políticos. Esto no es posible. La relación entre ambos debe ser global.

"Ni el cristianismo ni el marxismo pueden reconocerse en una concepción sectorial. El uno y el otro son pensamientos englobantes: no que ellos pretendan agotar la realidad, sino que ellos pretenden interpretar todos los aspectos de la realidad y polarizar el conjunto de la personalidad. Esto no por motivos abstractamente sistemáticos, sino en fuerza al núcleo vivo del que son expresión: la fe en Jesucristo para el cristianismo y el compromiso revolucionario para el marxismo"³².

"La relación entre marxismo y cristianismo no puede ser, en consecuencia, sino global. No puede, de parte del cristiano revolucionario, expresarse de un modo coherente sino en dos direcciones: o abandonar su fe, o realizar entre la fe y el compromiso revolucionario, entre cristianismo y marxismo, una síntesis que conlleva un cambio total, una revolución cultural"³³.

Es evidente entonces la alternativa:

"De aquí la contradicción que el pertenecer a la Iglesia produce en la conciencia y en la acción del revolucionario cristiano. Tal contradicción puede solu-

³² G. Girardi, "Vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme", *Lumière et Vie* 117/118, p. 170.

³³ G. Girardi, *art. cit.* *Lumière et Vie* 117/118, p. 173.

cionarse con el abandono de la Iglesia y de la misma fe como ha sucedido y sucede aún para tantos militantes: puestas en la necesidad de escoger entre cristianismo y revolución socialista, ellos han escogido la revolución socialista.

Pero crece cada día, en todas las partes del mundo, el número de cristianos que rehusan escoger y que afirman la legitimidad de la opción socialista en el mundo cristiano, y la legitimidad de la opción cristiana en el mundo socialista³⁴.

El optar, a la vez, por un socialismo marxista y por el cristianismo, no puede ser llevado a cabo coherentemente si no se asume un modo profundamente nuevo de vivir y de pensar la fe. Esto es característico de la nueva opción fundamental de los "Cristianos por el Socialismo".

Documentos recientes de los encuentros CPS son conscientes de la contradicción aguda que se plantea entre compromiso revolucionario y fe religiosa. Pero aseguran que puede haber entre ambos convergencia y aún una posible relación dialéctica, de recíproca crítica y fecundación:

"Es, pues, inevitable el encuentro entre compromiso revolucionario y fe religiosa. Pero hoy es vivido por el cristiano como una contradicción entre su solidaridad con las clases obreras y la solidaridad con la Iglesia; entre un análisis materialista y clasista de la realidad y una interpretación espiritualista de la misma.

Esta contradicción es tan aguda, que pone al cristiano revolucionario frente a un dilema: o abandonar el cristianismo o vivirlo de un modo profundamente nuevo. Nuestro simposio pretende proclamar solemnemente esta nuestra común convicción madurada en múltiples experiencias de lucha: por encima de las contradicciones, cuya gravedad no infravaloramos, emerge hoy una convergencia profunda entre las exigencias de nuestra fe y las del compromiso revolucionario, unidas en una relación dialéctica, de recíproca crítica y fecundación" (Encuentro de Bologna, FMCPS 336-337).

"Pero estos hechos no alcanzan a suprimir la contradicción profunda que viven los cristianos revolucionarios, desgarrados entre su fidelidad a la Iglesia y su fidelidad a las clases populares. Ellos rehusan sin embargo salir de las Iglesias y abandonar el Evangelio en manos de las clases dominantes. De esta contradicción, de este sufrimiento es de donde nace la búsqueda de una alternativa eclesial" (Encuentro de Montreal, 25).

Este dilema no sería tan radical, si se pudiera pensar en posiciones intermedias, por ejemplo en un capitalismo reformista o en un socialismo mitigado, no marxista. Pero todos los "tercerismos" o soluciones intermedias de compromiso son excluidas tajantemente por los CPS:

"A través de la creciente agudización de la lucha de clases se hace claro que hoy día en América Latina existen sólo dos alternativas posibles: capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo. Por otro lado, al interior mismo de los diferentes países se manifiesta el fracaso histórico y la imposibilidad de posiciones intermedias entre el capitalismo y el socialismo, así como de todo tipo de reformismo" (Encuentro de Santiago, I, 1.13).

"Comprendemos la opción socialista como *única* alternativa para hacer eficaz la exigencia liberadora del Evangelio, y dar respuesta a la realidad histórica a la que hemos aludido y a la que pertenecemos" (Encuentro de Avila, 29).

"Afirmamos públicamente que nuestra opción por el socialismo, como *única*

³³ G. Girardi, CPS 49.

camino eficaz para nosotros de realización histórica de las exigencias evangélicas, debe ser incluida de una manera explícita en el abanico de posibles opciones políticas que la Iglesia oficial reconoce...

La opción por el socialismo marxista, pese a todos los temores de la Iglesia institucional, es para nosotros —cristianos del siglo XX— una necesidad coherente con nuestra postura de clase y nuestra fe evangélica” (Encuentro de Avila, 52).

La opción fundamental CPS se resuelve, así, en una opción por “un cristianismo alternativo”, por “una alternativa eclesial”. Opción que se llama “dialéctica y creativa”, pero que en el fondo sigue siendo tremendamente contradictoria y conflictual, tanto para la posición marxista como para la posición cristiana.

Algunos ideólogos CPS sugieren que se podrá dar “fecundación mutua” entre marxismo-cristianismo y que tal relación unitaria y dinámica podrá abrir “nuevas dimensiones” en el campo de las luchas populares. En una entrevista a *Politique Hebdo*, Gonzalo Arroyo observaba que “el marxismo y un cierto cristianismo comenzaban a fecundarse mutuamente, lo que daba nuevas dimensiones al proceso popular”³⁵. Y el mismo autor vuelve sobre el tema en un artículo de la revista francesa *Etudes*³⁶:

“Chile representaba una situación nueva al interior de la Iglesia. Por primera vez, se vio claro que la confrontación de cristianos y de marxistas podía mostrarse fecunda para los unos y los otros, y dar lugar a nuevas formas socialistas de organización y ciertamente de vida cristiana”.

Girardi es, tal vez, quien ha ido más lejos en afirmar la utopía de una complementariedad profunda entre marxismo y cristianismo, en una relación mutua “dinámica”, “unitaria” y “articulada”, que más que una realidad ya existente es una tarea por realizar³⁷.

“Es entre este cristianismo y este marxismo en donde los cristianos revolucionarios ven, más allá de las contradicciones históricas, una complementariedad profunda. La confrontación con el marxismo no consiste, pues, para ellos, en oponerle un sistema preexistente, sino en elaborar un pensamiento que salga del corazón mismo de esta confrontación...”

Un inmenso y riguroso trabajo teórico se muestra, así, necesario; esta unidad, en efecto, es mucho más una tarea que una realidad cumplida: la tarea histórica de inscribir el cristianismo en una alternativa cultural y por este mismo hecho en una alternativa global”.

Entre ambos (marxismo y cristianismo) la relación no puede dejar de ser “crítica”, pero también esto puede ser positivo para los dos³⁸: el materialismo histórico puede servir al cristiano para hacer una crítica del cristianismo, desenmascarando su ideología burguesa y sus solidaridades con las clases dominantes, no sólo bajo su forma constantiniana, sino igualmente bajo las formas progresistas que “modernizan” el cristianismo, adaptán-

³⁵ *Politique Hebdo* 15 novembre 1973, p. 23.

³⁶ *Etudes*, Paris, janvier 1974, pp. 24-25.

³⁷ G. Girardi, *art. cit.* *Lumière et Vie* 117/118, p. 173-176; *Cristiani per il socialismo*, Perché? pp. 49-60.

³⁸ G. Girardi “Vers de nouveaux rapports...” *LV* 117/118, p. 178-182.

dolo a la cultura dominante. Asimismo el cristianismo puede ayudar con una crítica rigurosa al marxismo no sólo humanizando sus relaciones históricas, sino ayudándole a revisar su misma teoría: revolución cultural y no sólo económica, praxis de rostro humano, no ateísmo como exigencia filosófica, etc.

Pero a pesar de todo el juego constante de acción, de reacción y de interpretación entre marxismo y cristianismo, la relación permanece acentuadamente *conflictiva*³⁹.

El conflicto:

- Aparece a nivel del marxismo en cuanto teoría científica.
- Se prolonga respecto al proyecto y a la estrategia.
- Estalla sobre todo en las esferas filosóficas y religiosas.

1) En efecto, comenzando por el *análisis mismo*, la marxista y la cristiana son dos interpretaciones de la historia que desde un comienzo se oponen:

El marxismo interpreta el capitalismo, como sistema económico y como realidad global, en función de la lucha de clases. Los cristianos rechazan esta lectura "maniquea" de la sociedad, y si ellos denuncian las desigualdades y las injusticias sociales, no las atribuyen al sistema capitalista como tal, ni a una estructura conflictual de la sociedad, sino por una parte al pecado (actual y original) de los hombres y por otra parte, a la naturaleza de las cosas.

El análisis de clase no se refiere únicamente a las esferas económicas y políticas, sino también a la cultura, que el análisis hace depender de una manera decisiva de la realidad económica. Esto contradice el espiritualismo cristiano que afirma la autonomía del espíritu y de su actividad respecto de la materia.

El análisis científico del marxismo pretende poder aplicarse también al hecho cristiano, en el que ve un sector particular de la ideología y del que desenmascara las solidaridades históricas con las clases dominantes. Los cristianos rechazan el principio mismo de un análisis político del cristianismo en fuerza a su carácter sobrenatural, y no aceptan como una constante histórica la alianza entre la Iglesia y el poder.

2) *La alternativa* al capitalismo que considera el marxismo en una "sociedad sin clases". A este proyecto el cristianismo opone inicialmente su defensa de la propiedad privada como derecho natural. Pero sobre todo piensa que un tal proyecto es irrealizable porque siendo la raíz de los males de la sociedad de orden personal, se debe esperar la transformación no del simple cambio de estructuras, sino del de las personas. Además, la persistencia del pecado en el hombre, cualesquiera que sean las nuevas estructuras, condena en conjunto toda perspectiva revolucionaria del total optimismo.

3) *La estrategia* preconizada por el marxismo para construir esta sociedad nueva está centrada en la lucha de clases; contempla también el recurso a la violencia, y considera la dictadura del proletariado como una eta-

³⁹ G. Girardi "Vers de nouveaux rapports..." LV 166-170.

pa necesaria. A esta estrategia opone el cristiano las exigencias del amor, del respeto a la persona (lo cual implica buscar el cambio a través de la colaboración y solidaridad de clases), y excluye el recurso a la violencia y a la dictadura.

4) Pero es sobre todo en el *plano filosófico* donde las contradicciones aparecen más radicales. Unas se refieren a la moral: el marxismo se orienta hacia la superación de toda moral o hacia la elaboración de una moral revolucionaria, en la que el criterio de valor son las exigencias de la lucha de clases y la victoria del proletariado. En ambos casos aparece como incompatible con la moral cristiana, según la cual las exigencias de la revolución deben subordinarse a las de la naturaleza humana y a las del Evangelio. La antropología marxista contradice también la cristiana en cuanto subordina al hombre a las condiciones objetivas (infra-estructura económica), negando el presupuesto de la libertad del hombre.

5) Pero la máxima incompatibilidad está en el problema del *ateísmo*, puesto que este conflicto cristaliza en sí muchos otros y traduce el carácter global de la contradicción. Aún en el supuesto (que discutiremos más adelante) de que el ateísmo no sea en el marxismo una tesis fundamental, sino derivada y secundaria, sigue siendo verdad que el ateísmo es algo esencial y consustancial al marxismo, algo que está incorporado a sus posiciones fundamentales y contribuye a caracterizarlo como sistema. No es fácil afirmar aquí una posible compatibilidad y menos armonía creativa o interfecundación entre marxismo y cristianismo.

Con razón, se acepta por los mismos ideólogos de CPS que, aún adoptada la opción cristiano-marxista, dicha opción sigue siendo fundamentalmente problemática y conflictual:

“No sin fundamento, pues, la posición tradicional, tanto entre los marxistas como entre los cristianos, afirma la incompatibilidad entre marxismo y cristianismo. Este conflicto es innegable. Es global y radical. Todo intento de minimizarlo falsearía en conjunto la marcha. La condenaría a la superficialidad y al eclecticismo”⁴⁰.

Quizás a ello se deba el que cuando los CPS hablan de la unidad de su fe cristiana y de su práctica política marxista, lo hacen en términos balbucientes y contradictorios. Hay aquí un abismo ideológico difícil de salvar, como veremos en la tercera parte de nuestro estudio.

5. Opción política a favor de una lucha de clases

Tenemos ya dos elementos que definen y caracterizan este cristianismo alternativo a cristianismo-marxista de los grupos CPS: es una opción *poli-*

⁴⁰ G. Girardi, “Vers de nouveaux rapports...”, LV 169.

tica marxista de la presunta fidelidad al cristianismo, y es una opción religiosa cristiana dentro de la presunta fidelidad al marxismo. Oigamos cómo presentan los documentos CPS estos dos aspectos de su opción fundamental.

En primer lugar, la fecunda interacción cristiano-marxista lleva a una opción radical política en virtud de la misma radicalidad de la fe cristiana. Bien lo expresó así el primer encuentro latinoamericano CPS:

“Uno de los descubrimientos más importantes de muchos cristianos de hoy es la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político....

La fe cristiana se convierte en fermento revolucionario crítico y dinámico. La fe agudiza la exigencia de que la lucha de clases se encamine decididamente a la liberación de todos los hombres, en particular de aquellos que sufren las formas más agudas de opresión; y acentúa la orientación hacia una transformación global de la sociedad y no solo de las estructuras económicas...” (Encuentro de Santiago II, 3.1-2).

El sentido de esta nueva opción política CPS es claro si se la sitúa dentro de la dinámica creadora de la conciencia cristiana de hoy.

“Fundada sobre un análisis científico de la realidad, verificada en lo vivo de las luchas de los trabajadores, tal opción reúne a los cristianos con todos aquellos que se batan por una sociedad sin clases. Dicha opción no tiene necesidad de ninguna fundamentación religiosa, y excluye cualquier colocación autónoma de los cristianos en el encuadramiento de clase al que pertenecen”⁴¹.

Opción por la lucha de clases que se juzga profundamente coherente con la inspiración original del Evangelio y en particular con el mandamiento del amor, en el que se resumen la Ley y los Profetas, y señal distintiva de los cristianos. Amor que no es puramente espiritual, sino ante todo material histórico (dar de comer, dar de beber, vestir, visitar, curar...). Amor que no es neutral, sino discriminatorio: que amenaza a los ricos con la pérdida y anuncia a los pobres la liberación. Amor que no es platónico, sino exigente: hasta el don total. Amor que es clasista⁴²:

“Esto le da al amor un nuevo sentido: amor no estático, sino dinámico, transformador... amor que no sea irénico sino combativo, militante, y que, por consiguiente dé un nuevo sentido a su universalidad... universalismo que implica una elección de clase y precisamente la clase que lleva consigo los intereses de la humanidad. Por lo tanto hay que amar a todos, pero no a todos del mismo modo: a los oprimidos se los ama liberándolos, a los opresores se los ama combatiéndolos... El amor tiene que ser clasista para ser universal”.

La lucha de clases es exigencia del amor⁴³: “la lucha de clases no sólo no está en contradicción con la universalidad del amor, sino que es una exigencia de ella. La lucha social de que hablamos debe ser sistemática, revolucionaria, internacional... Basada sobre la solidaridad organizada de las masas y orientada hacia un objetivo global que es su liberación”.

⁴¹ G. Girardi, CPS 54.

⁴² G. Girardi, *Vida cristiana y compromiso Terrestre*. V. Semana de Teología, Universidad de Deusto, Bilbao, 1970, p. 126-127.

⁴³ G. Girardi, *Amor. Liberación. Violencia*, Col. Cuadernos de Liberación, Bogotá 1972, p. 95.

Amor que debe optar por la violencia⁴⁴: "... es preciso optar entre la violencia de los unos y la de los otros, entre la violencia de los opresores o la de los oprimidos, no entre el bien y el mal, sino entre dos males...".

Amor cristiano que es opción política por la lucha marxista revolucionaria⁴⁵:

"Cuando el amor cristiano busca sus condiciones objetivas de posibilidad, y por consiguiente los instrumentos científicos y políticos para llegar a ser una fuerza histórica liberadora, entonces se concreta como opción de clase, como opción socialista y revolucionaria. Dicho amor cristiano encuentra entonces en el marxismo, en cuanto teoría de la revolución, asumido críticamente y creativamente, un fecundo hilo conductor en la lectura de la historia y en la proyección del porvenir; y encuentra en los movimientos de inspiración marxista, las fuerzas organizadas empujadas en la realización de tal proyecto".

Este último texto es de una claridad meridiana al caracterizar la opción CPS como una opción política a favor de una lucha de clases, en sentido marxista, lucha que deberá encuadrarse en las fuerzas del proletariado, organizadas con inspiración marxista. Es uno de los temas también constantes en los documentos de los varios encuentros CPS:

"La praxis junto al proletariado destruye, en los cristianos, bloqueos ético-afectivos para comprometerse en la lucha de clases. Estos bloqueos constituyen por su peso histórico un aspecto importante especialmente de la revolución cultural" (Encuentro de Santiago, I, 3.5).

"Crece la conciencia de una alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente" (Encuentro de Santiago I, 3.7).

"El reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental nos permite llegar a una interpretación global de las estructuras de América Latina. La práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clases como clave de interpretación" (Encuentro de Santiago, II, 1.2).

"El inadecuado reconocimiento de la racionalidad propia de la lucha de clases ha conducido a muchos cristianos a una defectuosa inserción política..." (Encuentro de Santiago II, 1.7).

"Por esto la acción revolucionaria valoriza la lucha ideológica como elemento esencial" (Encuentro de Santiago II, 2.2).

El encuentro de Avila se presenta como una "reflexión sobre la incidencia que este proceso (revolucionario) ha tenido en nuestra práctica de fe, llevándonos tanto a una opción y militancia socialista, como a una reinterpretación de la misma fe (9.2), de modo que "empieza a ser frecuente la presencia de cristianos que militan en frentes marxistas, viviendo en la lucha simultáneamente los dos polos opuestos de la tensión" (39).

"Nuestra fe no tiene sentido si no se vive en la historia de un pueblo en marcha y dentro de una realidad de lucha de clases, que necesariamente comporta una llamada apremiante a la militancia política" (Encuentro de Avila, 26).

"Nuestro compromiso revolucionario... nos hace participar en la lucha de clases. Esta se transforma en la expresión más auténtica y eficaz de amor hacia los hombres. De esta forma descubrimos e intentamos vivir el carácter subversivo y radicalmente nuevo del Evangelio.

⁴⁴ G. Girardi, *op. cit.*, p. 104

⁴⁵ G. Girardi, *Cristiani per il socialismo*, p. 55.

Nos hace comprender también que la *lucha de clases pasa por la misma Iglesia...*" (Encuentro de Avila, 35).

Los líderes sacerdotales del encuentro de Lima, se ubicaron deliberadamente en uno de los tres niveles de la lucha marxista de clases, a saber en el de la lucha ideológica:

"Las luchas por las clases explotadas... son un hecho que interpela duramente nuestra fe" (I.A.1).

"Parecería que nuestra tarea propia, correspondiente a la misión y a la imagen que tenemos, se ubica más al nivel de la lucha ideológica. Sin embargo ella no será significativa y eficaz sino a condición de que haya alguna participación nuestra en otros niveles de la lucha política" (Encuentro de Lima, I.A.3).

"Nuestra opción socialista, fundada en un análisis científico de la realidad, puesta a prueba en lo vivo de las luchas de los obreros, nos hace uno, por encima de las diferencias de fe, con todos los que luchan por una sociedad sin clases" (Encuentro de Bologna, FMCP 335).

"Optar por la clase obrera... individuar en la clase obrera el principal protagonista histórico y estructural para el derrocamiento del sistema capitalista. significa escoger, a partir del conocimiento de la propia condición de clase y de las contradicciones que la caracterizan, *hacerse proletario...*" (Encuentro de Bologna, FMCP 332).

Los textos anteriores no permitirían afirmar que se identifica simplemente la opción cristiana por los pobres y oprimidos con la participación en las luchas marxistas del proletariado. Pero sí manifiestan que tal opción cristiana por los pobres no puede llegar a ser históricamente operante, a no ser que se encuadre en la clase proletaria, que representa los intereses de los pobres en las luchas marxistas de clase. La opción y la posición política queda de todos modos clara.

6. Opción teológica a favor del primado de lo temporal y de una re-interpretación de la fe y sus expresiones.

La opción CPS se caracteriza, finalmente, por una especial opción *teológica*. Sobre la base de la pretendida unidad dialéctica entre marxismo y cristianismo, los CPS buscan una nueva comprensión de la fe dentro de la visión marxista de la fe y buscan una nueva forma de vivir la fe cristiana en medio del compromiso revolucionario y la lucha de clases.

"El hecho de intentar ser fieles a la historia, incorporando nuestra vida al proceso revolucionario organizado, nos ha llevado a *reinterpretar nuestra fe en Cristo...* Constatamos que la fe, vivida desde la lucha comprometida en frentes marxistas, adquiere dimensiones que antes permanecían en la penumbra" (Encuentro de Avila, 33).

"En la medida en que, para los cristianos revolucionarios, la identificación con los intereses y las luchas de las clases populares constituye el eje de una nueva manera de ser hombre y de acoger el don de la palabra del Señor, se toma conciencia de que una comprensión de la Fe, a partir de la práctica histórica, será una teología ligada a la lucha de los explotados para conseguir su liberación... *De aquí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la Fe*" (Encuentro de Montreal, 18).

Los ideólogos CPS tienen conciencia de que esto constituye una revolución copernicana en la manera de considerar el cristianismo, una vuelta de campana de lo que ha sido hasta ahora tradicionalmente la fe cristiana y la teología como intento de comprensión de dicha fe (“un capovolgimento decisivo della posizione cristiana” reconoce Girardi).

Este vuelco total de la posición cristiana lo expresan, en una primera aproximación, en la tesis del *primado de lo temporal sobre lo espiritual*. Tesis que es no sólo el reconocimiento de la autonomía de la esfera de lo temporal y en concreto de la racionalidad propia de lo político, respecto de la fe. Al situarse opción revolucionaria y teórica científica que la expresa, en un plano diferente al de la fe, no le plantearían conflictos a ella. Un tipo de interpretación “científica” del marxismo, como la que hace Althusser, que intentara descubrir en el interior del marxismo una ruptura entre ciencia y filosofía, y que permitiera entonces asumir la teoría científica del marxismo, sin asumir su filosofía, favorecería una afirmación moderada de esta autonomía de lo temporal.

Pero la afirmación CPS es más radical y global. No se trata sólo de afirmar la autonomía de lo temporal, sino la primacía de lo temporal sobre lo espiritual, la primacía del materialismo histórico y dialéctico en la concepción misma de la fe cristiana y del vivir cristiano hoy. Aunque un poco largo, el párrafo siguiente es suficientemente explícito⁴⁶.

“¿Qué cosa significa esta tesis del primado de lo temporal sobre lo espiritual?

—Significa, en primer lugar, el reconocimiento de la autonomía de los valores profanos, en particular de la racionalidad propia de la esfera política. Tal reconocimiento implica el abandono de toda pretensión de especificidad cristiana en el terreno político (análisis, proyecto, estrategia); implica la denuncia del carácter ilusorio, anti-reaccionario, de toda tercera vía entre liberalismo y socialismo; la denuncia de la unidad política de los cristianos y de las instituciones en las que ella se expresa, como partidos, sindicatos, etc.

—Pero no se trata solo de afirmar la autonomía de lo temporal, sino también el primado de él sobre lo espiritual.

Esto significa ante todo que en la interpretación de la historia, sobre todo la civilización industrial y técnica, aun subrayando la interacción de factores profanos y religiosos, se reconoce como más fundamental el influjo de los factores profanos, y entre estos el de los factores materiales, o sea económicos y clasistas!

Esto significa hacer un análisis clasista de la misma realidad cristiana. Reconocer entonces que la verdad religiosa debe ser juzgada a la luz de la verdad humana: que todo aquello que en el mensaje religioso contradice las conclusiones de una auténtica investigación humana, no deriva de Dios, sino que refleja la cultura de otra época y de otra clase”.

Esta primacía de lo temporal, llega a ser, en última instancia, como lo afirma el mismo autor, primacía de la praxis marxista revolucionaria como criterio de verdad y aún de interpretación de la misma revelación dada por Dios:

⁴⁶ G. Girardi, CPS 56-57.

“Este primado de la verdad profana hace cuerpo con el primado de los valores profanos. Al valorar la autenticidad de un discurso religioso, el hombre no puede menos de adoptar como criterio necesario aunque no suficiente, el respeto de los fundamentales valores profanos.

En particular, *todo aquello que en la verdad religiosa contradice las exigencias de la liberación humana, no viene de Dios. Todo aquello que en la doctrina o en la vida cristiana constituye un obstáculo a las luchas de liberación de las clases populares y de los pueblos sojuzgados, no viene de Dios*⁴⁷.

Las consecuencias que se derivan de la afirmación de esta tesis CPS son incalculables y serias:

- se identifica prácticamente fe cristiana y praxis revolucionaria,
- se somete a la llamada Iglesia institucional y su historia a un fuerte análisis marxista,
- se impone una re-lectura de la Biblia en clave marxista,
- se re-interpretan las expresiones de fe y vida cristiana (formas litúrgicas y sacramentales, formas de comunidades de vida cristiana),
- se re-interpreta la misión y tarea de la Iglesia y del sacerdocio ministerial,
- se orienta el cometido específico de la teología,
- se hace una lectura nueva de la misma persona de Jesucristo.

Los documentos finales de los encuentros CPS y en general la literatura del movimiento, sacan en concreto éstas y otras consecuencias de dicha toma de posición fundamental. Algunos ejemplos:

“La especificidad del aporte cristiano no debe ser pensada como algo anterior a la praxis revolucionaria que el cristiano traería ya hecho al llegar a la revolución.

Lo que sucede es que, en el curso de su experiencia revolucionaria, la fe se revela como creadora de nuevos aportes que él ni nadie habría podido prever desde afuera del proceso” (Encuentro de Santiago II, 3.2).

“Los cristianos comprometidos con el proceso de liberación tienen, en efecto, la experiencia viva de que las exigencias de la praxis revolucionaria, los cambios de mentalidad y la disciplina que esta implica, los hacen *reencontrar los temas centrales del mensaje evangélico, liberados ya de enmascaramientos ideológicos*” (Encuentro de Santiago II, 3.3).

“La reflexión sobre la fe deja de ser una especulación fuera del compromiso en la historia. Se reconoce *la praxis revolucionaria como matriz generadora de una creatividad teológica*. El pensamiento teológico se transforma así en una reflexión crítica en y sobre la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas” (Encuentro de Santiago III, 3.7).

“El compromiso de los cristianos en el compromiso revolucionario latinoamericano, con el cambio de ubicación que ello implica, significa la entrada en un mundo cultural distinto que postula *la exigencia de una relectura de la fe a partir de esa nueva experiencia*” (Encuentro de Lima II. B. 1).

“Hay una desideologización del mensaje evangélico utilizado y deformado por la cultura opresora” (Encuentro de Lima II. B. 2).

“*Descubrimos así un modo enteramente nuevo de leer la Biblia, desde el punto de vista de los pobres y de las clases que son su expresión en la lucha social. Un punto de vista que renueva profundamente el sentido de todas las verdades cris-*

⁴⁷ G. Girardi, CPS 57.

tianas, y que nos permita comprender más auténticamente el mensaje de aquel que ha escondido estas cosas a los sabios y a los prudentes y las ha revelado a los humildes.

Se trata de una tarea inmensa, de *redescubrimiento del sentido originario del evangelio y de sus virtualidades reprimidas*: tarea que consideramos una reapropiación del evangelio por parte de los pobres..." (Encuentro de Bologna, FMCP)

Es toda una Iglesia nueva, con su propia Biblia, su fe y sus expresiones litúrgicas y sacramentales, la que debe salir de este vuelco decisivo de la posición cristiana:

"El pueblo de Dios tiende a *recobrar la propiedad de la Escritura*, la cual se pone a leer desde el punto de vista de los pobres y de las clases oprimidas.

El tiende además a recobrar la responsabilidad de la orientación de su acción eclesial.

El tiende en fin a *re-apropiarse los símbolos litúrgicos y sacramentales* y a abrir nuevos caminos de contemplación, de celebración y de eucaristía, que signifiquen simultáneamente la fidelidad a Cristo y a la lucha liberadora de los pobres... *una forma de Iglesia profundamente nueva*" (Encuentro de Montreal, 26-27).

"Liberación del Evangelio, de la teología, de las Iglesias y de la sociedad, que han estado tanto tiempo cautivas de los poderosos y de sus ideologías de dominación" (Encuentro de Montreal, 32).

"En última instancia, la teología se hace verdadera a través de los hechos, a través de la práctica revolucionaria; esto, y no las simples afirmaciones o el nuevo modelo teórico, salvará la comprensión de la Fe de toda forma de idealismo" (Encuentro de Montreal, 18).

Un tratamiento semejante de los temas anteriores se pueden encontrar en las teologías de liberación y de cautiverio latinoamericanas, aunque hay autores que matizan mucho más las posiciones⁴⁸. Para casi todos ellos, "la teología latinoamericana surge como reflexión sobre la praxis de liberación de los oprimidos de numerosos cristianos comprometidos políticamente. Se trata de una teología-ética pensada desde la 'periferia', desde los marginados, desde los lumpen del mundo"⁴⁹. Para un G. Gutiérrez, "la teología será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de liberación, en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora. Inteligencia de la fe que se hace desde una opción. Reflexión que arranca de un compromiso por crear una sociedad justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno. Discurso teológico que se hace verdad, se verifica en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación"⁵⁰. Un Hugo Assman va todavía más allá: identifica interpretación marxista de

⁴⁸ Entre muchos otros, puede consultarse el número 96 de la revista internacional *Concilium*, Junio 1974, dedicado a *Praxis de la liberación y fe cristiana* (el testimonio de los teólogos latinoamericanos).

⁴⁹ E. Dussel, "Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto", *Concilium* nº 96, Junio 1974, p. 349.

⁵⁰ G. Gutiérrez, "Praxis de liberación: teología y anuncio", *Concilium* 96, p. 367.

la historia y revelación divina⁵¹, y en adelante toda teología deberá hacerse desde la praxis de liberación e integrando teología al marxismo⁵².

Las posiciones anteriores están siendo llevadas hasta sus extremos, en intentos de una lectura materialista y clasista de los mismos Evangelios, y la construcción de una completa teoría del cristianismo en perspectiva marxista, como lo hace Fernando Belo en su *Lectura materialista del evangelio de Marcos*⁵³.

Conclusión

Al intentar resumir lo más objetivamente posible las tesis y opciones claves de los "Cristianos por el Socialismo", encontramos que se pueden reducir a dos:

- la tesis política y la tesis religiosa;
- la opción por el marxismo dentro del mundo cristiano y la opción por el cristianismo dentro del mundo marxista⁵⁴.

Los CPS no pretenden fundar un nuevo partido político, dado que sus opciones políticas se hacen autónomamente en el terreno profano y se realizan, por encima de las diversas divergencias confesionales, en las varias organizaciones de izquierda. Su afirmación política constituye un rompimiento solemne de la unidad política de los católicos, y por ello mismo, de la alianza histórica entre cristianismo y la clase dominante, alianza que tiene expresiones tales como la Democracia cristiana. Junto con la tesis política se da en los CPS la convicción de la coherencia profunda que existe entre el proyecto marxista y las exigencias de la fe cristiana.

Los CPS afirman que tampoco pretenden fundar una nueva Iglesia, dado que su opción religiosa, aunque contradice la opción dominante en sus respectivas comunidades religiosas, juzgan que puede ser vivida de modo coherente con su inspiración cristiana original. Consideran que su presencia como cristianos en la construcción del socialismo marxista (hasta ahora considerado solidario del ateísmo) se justifica no sólo como diálogo entre posiciones opuestas, ni sólo como una alianza táctica o estratégica, sino como una verdadera participación en un plano de igualdad en la realización de un proyecto común socio-político.

⁵¹ H. Assmann, "Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social", en *Fe cristiana y cambio social* (Encuentro de El Escorial 1972), Salamanca, Sígueme 1973, pp. 342-345.

⁵² H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme 1973, trata especialmente en pp. 62-76 sobre "Una praxeología de la fe liberadora en el mundo" y pp. 76-92 sobre "Confrontaciones y similitudes con otras teologías".

⁵³ F. Belo, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Salamanca, Sígueme 1976.

⁵⁴ G. Girardi, *Cristiani per il socialismo. Perché?*, pp. 60-61.

Ambas tesis y ambas opciones plantean serios y no fáciles interrogantes tanto al marxismo como al cristianismo, tanto a la ciencia política como a la ciencia teológica. La discusión de dichas posiciones fundamentales CPS y de sus implicaciones en el campo político y en el campo religioso es el contenido de un volumen de próxima aparición, bajo el título *Cristianos-marxistas: sí o no?*

Un Bogotazo en la Religiosidad Popular?

(Opinión sobre el Documento "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina")

Joaquín Alliende Luco (Santiago, Chile)

Profesor de Catolicismo Popular en el Instituto Pastoral del CELAM

En la última semana de agosto de 1976 sesiona en Bogotá un encuentro interdepartamental sobre religiosidad popular. Con ello se cumplió la disposición de los obispos reunidos en Roma para la asamblea ordinaria del CELAM en noviembre de 1974.

En aquella ocasión los obispos venían de participar en el sínodo sobre evangelización que tanta huella habría de marcar, especialmente a través de la exhortación pontificia *Evangelii Nuntiandi*.

El aporte latinoamericano al sínodo sobre evangelización fue relevante en varios aspectos. Uno de ellos, quizás el central, fue el de la religiosidad popular. Ya en las semanas previas a la apertura de las sesiones el presidente del CELAM había declarado: "La religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización" (Eduardo Pironio, *L'Osservatore Romano*, 40: 6 - X - 1974). Se puede afirmar que este postulado y el clima que dio origen a la *Evangelii Nuntiandi* se proyectan en Bogotá en el encuentro de agosto de 1976.

Con estas líneas intento aportar algunos elementos de reflexión sobre el documento final de la reunión bogotana y que se ha publicado con el título "*Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*" (I. R. P.). Me parece de interés destacar siete momentos neurálgicos.

1. *Se opta por un instrumental (problema epistemológico)*. A mediados de la década del setenta en las jornadas pastorales se acostumbraba decir que la acción de la Iglesia se debía enhebrar a una doble obediencia: a la palabra de Dios leída en la Biblia y a la palabra de Dios que nos hablaba en los signos de los tiempos, y para cuyo conocimiento se indicaba como instrumento privilegiado la sociología religiosa que nos permitía un conocimiento científico de la situación verdadera del ente social de la Iglesia. En el documento que analizamos se perciben otras opciones que denotan otra mentalidad.

a) No se cree en la neutralidad de las ciencias humanas, y por lo tanto no se da a ellas el rango de observadores científicos inobjectables de la realidad. Así se afirma que "muchas direcciones de las ciencias humanas tienen supuestos filosóficos que las conducen a la tergiversación del fe-

nómeno religioso" (40). No se trata de que ellas nada puedan aportar al conocimiento de la religiosidad popular. Se concede un valor a sus investigaciones pero circunscrito y limitado: "Las ciencias histórico-sociales pueden proporcionar criterios adecuados para interpretar el 'hecho religioso popular', aunque su interpretación siempre será limitada y debe complementarse con la interpretación de la filosofía y de la teología" (40).

b) Se desbanca a la política de un lugar tácito o expreso de sapiencia o de ciencia mayor. En todo el documento se percibe la voluntad de desentrañar el fenómeno de la religiosidad popular con las categorías propias e intrínsecas a los hechos de la fe y de la religiosidad (cf. 7 y 8), porque la "política no verifica, sino que es desbordada en altura y profundidad por la historia de salvación" (9). Esto no implica en forma alguna un desinterés por la construcción de una ciudad secular justa y de la lucha por su conquista. Muchas referencias van mostrando la perspectiva temporal de la religiosidad popular (ver 137ss). Se trata de una cuestión de énfasis y de ejes centrales. Aquí se "juzga que la fe es irreductible a toda traducción puramente política o secular, aunque la fe tenga siempre consecuencias en la historia, principalmente en relación a los pobres" (8).

c) Se privilegia la comprensión histórica. Este acento no es algo sorpresivo en los análisis del CELAM. Ya en 1974 el equipo de reflexión del CELAM había ofrecido como documento preparatorio al sínodo romano un primer intento de autocomprensión histórica de la Iglesia del continente. Un tal esquema inicia también el trabajo que el Departamento de Catequesis entrega en julio de 1976 para afrontar el aporte latinoamericano al sínodo de 1977. Es pues *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (IRP) un tercer intento por proporcionar un esquema de autoconciencia de su historia a los católicos latinoamericanos. La obra no deja de ser audaz, entre otra razón por falta de monografía y de estudios globales suficientes. Pero urgía iniciar la tarea ya impostergable de marcar hitos básicos en el camino de historia que han definido la identidad católica de nuestros pueblos. Creemos que una lectura atenta de los párrafos correspondientes resultará una de las vetas más ricas y fecundas en la reflexión teológico-pastoral de los próximos años. En verdad caen opciones muy claves en medio de esas suscintas acotaciones de los períodos. De particular interés resulta el lugar clave que se asigna al barroco americano en la gestación del alma vernácula de nuestro catolicismo. Y dentro de ese hito es llamativo lo que se afirma sobre Trento: "Con el Barroco nace América Latina. O sea, bajo el signo del Concilio de Trento. Ese es nuestro sustrato original" (34).

De lo anterior se va a inferir que una renegación radical de Trento significa una rebelión en contra de la propia matriz y por ello una fuente de insoluble crisis de identidad. Efectivamente una presentación antagónica de blanco y negro entre Trento y el Vaticano II (usanza harto exten-

didada en el primer período del postconcilio) sólo puede constituirse en un momento fecundo si dialécticamente se pasa ahora a comprender al Vaticano II en su relación intrínseca de continuidad con el concilio de la contrarreforma. Alberto Methol Ferré hace notar que el rechazo frontal de Trento tiene una muy diferente repercusión entre los católicos europeos y los latinoamericanos. Para Europa Trento es un concilio más, para América Ibero es su raíz...

De una tal comprensión histórica es muy lógico deducir un juicio sereno sobre lo que se denomina "la irrupción de teologías y sociologías secularizantes", las que causan una conmoción tan grande donde "la actitud iconoclasta fue tan extendida, que la Iglesia fue removida en sus profundidades". Así se describe en el N^o 38 "la crisis actual" la que es comprendida como un parto porque "ya es comprobable un nuevo cambio: el pueblo cristiano latinoamericano vuelve a ocupar la escena, resurge de sus cenizas".

d) Introduce la categoría poética como instrumento necesario. Se ha afirmado por doquier una y otra vez la necesidad de conocer al pueblo. La pregunta decisiva es dónde el pueblo registra su propia alma, cómo obtener la confianza más cierta de la entraña del pueblo, en qué parte el pueblo nos permite leer el contenido de su corazón creyente. Aquí el documento IRP indica una objetivización fundamental, "el pueblo concentra y expresa sus vivencias religiosas y culturales en un conjunto simbólico coherente... A través de sus símbolos, que no son simplemente representados sino además puestos en acción (traducidos en ritos, fiestas, costumbres)... " (111). Más adelante agrega que "no hay religión sin poesía, o, en general, sin mediación artística" (113). El que quiere conocer al pueblo deberá bucear en el poblado mar de su universo simbólico.

e) IRP cuando describe las fuentes del conocimiento de la palabra de Dios revelada acentúa que la Sagrada Escritura es leída y comprensible "in Ecclesia", y enumera las fuentes clásicas de la teología (cf 84). Pero a la luz del interés central del documento se subraya el rol tan protagónico que el sentido de la fe del pueblo cristiano se juega en las coordenadas de la revelación (cf. 98).

2. *La identidad como principio teológico-pastoral (pedagogía de la fe)*. Alguien ha dicho que este documento es agresivamente católico. En todo caso no se trata de una agresividad belicosa, primitiva y gratuitamente polémica. Aquí, por todos lados brota un afán de definición, de autocomprensión, de vertebración. Parece muy claro que IRP es hijo de la *Evangelii Nuntiandi*. Con esa exhortación, de hecho, Pablo VI abrió el segundo período postconciliar, en el que la Iglesia después de 10 años de efervescencia (se la ha llamado una adolescencia eclesial), decanta y escoge lo

mejor, lo más sabio y lo más santo para estructurar su identidad ante los pueblos. En IRP se afirma que "ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas..." (39).

Podemos decir que aquí impera aquello que Gabriela Mistral llamó "voluntad de ser". Es aún más exacto decir una "voluntad de ser tal", un apasionado querer alcanzar la plenitud de la propia identidad. La identidad que no es una afirmación tomada de algunos rasgos originales sino que, en primer lugar, es obediencia al Señor de la historia que ha dado una vocación propia a la Iglesia Católica de América Latina. Esa obediencia es también criterio pedagógico-pastoral, estratégico y táctico. Se puede abundar en citas (p. e. 85, 88, 94, 166).

El principio básico que en todos esos textos subyace se formula en torno al comportamiento de Israel acerca de el asumir o rechazar los elementos del ámbito histórico en el que acontece su alianza con Dios: "El criterio de Israel para rechazar o asumir los elementos de las religiones de su medio histórico es la preservación y el desarrollo de su identidad" (86). Más adelante este criterio adquiere el carácter de un programa pastoral.

Ya en una consideración de las alternativas de la religiosidad popular en diferentes momentos del existir de la Iglesia se había anotado que "la historia de la Iglesia manifiesta que los ataques injustos contra la piedad popular son interpretados como agresiones a la propia identidad católica" (94). Cuando se trata de las orientaciones pastorales se retoma el pensamiento de la perspectiva del carácter mariano de la pastoral popular donde se asegura que esa nota "conservará y afianzará la identidad católica del pueblo" (166). A esta altura se sienta un principio general: la conservación y el afianzamiento de la identidad católica del pueblo es "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" (166).

3. Se marca el acento trinitario y encarnacionista de la fe católica.

Dos años antes del IRP el teólogo Maximino Arias pronosticaba que sin duda los próximos años estarían caracterizados porque en el centro de la labor teológica estaría la reflexión sobre la imagen de Dios y de la Trinidad. Aún más, afirmaba que de no ser así, "no podremos renovar nuestra teología", y precisando su idea sostenía que era necesario investigar "la relación que existe entre la economía salvífica y la teología trinitaria" (Maximino Arias, en "Dios: problemática de la No creencia en América Latina". (CELAM, Bogotá, 1974, 257). Más tarde, un encuentro latinoamericano sobre espiritualidad sacerdotal recoge el tema desde el ángulo de la vivencia. Allí se pone como primera característica de la espiritualidad del presbítero el que sea trinitaria. (Encuentro latinoamericano sobre animación del pres-

bítero comprometido en la pastoral diocesana". Caracas 5-11 de octubre 1975).

Por su parte el magisterio también estaba abundando en una dirección similar. En un documento que también cita IRP, "*Marialis Cultus*", Pablo VI había desarrollado en febrero de 1974 la nota trinitaria, cristológica y eclesial en el culto de la Virgen.

De San Gregorio Nacianceno y de San Buenaventura se ha dicho a modo de definición íntima de sus almas que "Trinidad y Humanidad de Cristo son las dos nobles pasiones de su vida" (Olegario González, *Misterio trinitario y existencia humana*. nEd. Rialp, 1965, Madrid). Una similar bifocalidad de intereses reaparece una y otra vez en el IRP.

a) El acento trinitario. En el resumen histórico se nos anota que el barroco tuvo una "piedad mariana profundamente trinitaria" (34), lo que ya se había postulado del marianismo medioeval (cf. 30). En cuanto a la parte dogmática la afirmación cristológica del documento es acentuadamente trinitaria (cf. 90) y es en ese sentido que sale a la palestra para corregir una miopía que parece pertinente desvelar. "Por lo tanto, lo que se ha dado en llamar el 'cristocentrismo' es un criterio de discernimiento de la religiosidad. No obstante, no ha de entenderse el 'cristocentrismo' como una supresión del Padre y una afirmación de un Cristo aislado y solitario" (119).

b) El énfasis encarnacionista. Es bien probable que el valor más destacado de IRP sea proyectar la teología y la pastoral hacia la historia. No hacia "lo histórico" o hacia la historia como supra-categoría mental; la dinámica de IRP encamina hacia la historia concreta de los pueblos latinoamericanos y por eso surgen nombres y fechas. Hay una pasión por ubicar la Iglesia en el espacio y en el tiempo concretos, carnales en que ella vive. Es muy natural que un tal afán experimente la necesidad de marcar lo que hace histórica y concreta la existencia del Verbo Encarnado y de su Iglesia; de aquí resulta el encarnacionismo del IRP. Retornando el horizonte trinitario formula esta intención en un momento culminante de su reflexión dogmática con esta profesión: "En definitiva la fe cristiana consiste en la religión del Padre (la glorificación del Padre) que, en Cristo hecho carne e historia desde el seno de María y por la acción del Espíritu nos ha transformado en familia de hijos suyos". (120).

La Virgen María aparece como seguro de la comprensión encarnacionista de Cristo y de la Iglesia. Esto no implica ninguna novedad en la historia de la teología y la pastoral católicas, pero sí es notorio el acento si se compara a IRP con Medellín. En la memorable segunda conferencia del episcopado latinoamericano irrumpió una voluntad de encarnar la Iglesia, pero todo era muy temprano y no se disponía de un suficiente desarrollo de la reflexión pastoral autóctona que permitiera llegar a todas las dimensiones de lo concreto. Así se puede comprender, en parte, el silencio in-

creíble de Medellín acerca de la Virgen María en un continente que según Monseñor Pironio es "esencialmente mariano" (L'Osservatore Romano, 40: 6 - X - 1974, p. 10). Ahora el clima es otro. Se dice que "la piedad católica se especifica por la devoción a María en razón que en Ella se resumen las conexiones con la Trinidad, la Redención, la Iglesia y la historia" (121). Y cuando se pondera: "consideramos un don admirable de la Providencia el amor que el pueblo latinoamericano experimenta por la Madre de Dios". (161).

Igual revalorización adquiere la devoción a los santos (cf. 122), a la, que se le da una interesante perspectiva en relación con las aspiraciones y luchas por un mundo más justo. "Tanto es así que la historia toda del hombre, aún a través de utopías secularizadas, apunta hacia la plenitud de la comunión de los Santos que es el cumplimiento del Reino de Dios" (122). Y junto a los santos las imágenes acerca de las cuales se dan valiosas orientaciones prácticas (ver 190ss). En la parte histórica se había dicho con agudeza que "toda iconoclastia ha afectado siempre a María, a los Santos e incluso a la cristología, por cuanto ha tenido siempre a la 'des-encarnación' de Cristo" (28).

Una mentalidad encarnacionista no podía sustraerse a la importancia de los elementos institucionales de la Iglesia. La escuela argentina de la religiosidad popular había denominado "presencia física" de la Iglesia la visibilidad sacramental, sociológica, del pueblo de Dios. Cuando por todos lados se llamaba a desmontar la institucionalidad eclesial los pastora- listas argentinos propugnaban una reanimación evangelizadora de ella. El IRP dice: "se hace imprescindible revalorizar la presencia institucional de la Iglesia en todos los ámbitos y especialmente en los sectores más pobres y dolientes" (149). Del mismo origen arranca un interés por la apostolicidad que es anotado como criterio de discernimiento acerca de la autenticidad católica de un fenómeno religioso popular; se habla de un criterio "vertebral" que se estructura en un sentimiento de pertenencia a la Institución de la Iglesia, gobernada por el Sumo Pontífice y los Obispos" (127).

4. *La estéril ilustración (la antigua y la nueva)*. En el documento bogotano al tiempo del barroco se le entiende como a un período de creatividad. La etapa que sucede a esa primavera es lo que se llama "ilustración católica", que si sitúa entre los años 1750 y 1840 aproximadamente. A modo de antecedente se trae el nombre de Erasmo, lo que no deja de sugerir múltiples y variadas asociaciones. Más adelante, cuando se habla de las teologías de la secularización se les califica de neo-ilustración y se les adjetiva como simplistas e iconoclastas. Hay en todo esto una comprensión de dos mentalidades teológicas y pastorales que cabe analizar más de cerca.

a) La mentalidad ilustrada. Decíamos que la referencia a Erasmo es significativa. En sus "Colloquia Familiaria" tenemos trozos clásicos de la

visión del intelectual, que escandalizado por las desviaciones de la religiosidad popular, propone una reforma radical, una purificación, una poda de ese exuberante universo. Erasmo de Rotterdam, en definitiva, propone un retorno a la centralidad, a lo esencial y una movilización más consecuente de las virtualidades éticas del cristianismo. Dejando de lado todo lo que hay de ironía sarcástica en sus escritos el gran renacentista deja una impresión de aparente cordura y sobriedad. Pero en todo su ánimo y también en sus silencios (en lo que deja de decir) hay, de hecho, un desequilibrio peligroso en la comprensión católica de la fe. Esto se hace patente y se comprueba como infecundo en el campo de la pastoral. No es una casualidad que Hilda Graef deba constatar: "Erasmo sólo habló de María para censurar los excesos en su devoción; por eso, hay que reconocer que, si bien permaneció católico, hizo el juego a los reformadores y les proporcionó muchos de sus argumentos contra el culto de María" ("*María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Ed. Herder, 1967, Barcelona, p. 346). Esa mentalidad esencialista y moralista, ese intelectualismo que no logra captar la amplitud vital de la existencia popular católica tiene ya viejos antecedentes y va a reaparecer siempre de nuevo como una de las posturas dialécticas o uno de los polos de tensión eclesial. El IRP recoge algunas investigaciones históricas que nos están mostrando un paralelismo sorprendente entre las herejías gnósticas y montanistas con la mentalidad reinante en algunos círculos radicalizados, extremistas de las élites apostólicas del continente. Estas élites, en forma más o menos larvadas han reeditado a Erasmo. Han hecho fe ciega al axioma secularista que la religiosidad habrá de desaparecer a medida que el hombre alcance un conocimiento científico (un saber, por lo tanto) (ver 59). En esos grupos se ha evidenciado una tendencia sectaria por un creciente rigorismo en la definición de lo que se llama el "cristiano comprometido". En la práctica se ha caído en un nuevo purismo cántaro. Y ya se insinúa en los círculos que más consecuentemente llevan adelante esta línea un movimiento antijerárquico; se tiende a que naciendo la Iglesia del pueblo, el pueblo por su propia fuerza constituya a los ministros de la Eucaristía. Entonces el círculo se cierra al estilo de Tertuliano. Hay una continuidad interna entre esencialismo, purismo y una postura anti o a-jerárquica. El documento sostiene a este respecto: "La Iglesia Patrística... siempre rechazó a esa tentación de la salvación por el mero conocimiento (gnosticismo), sea la de reducir la comunidad al grupo de los 'puros' (montanismo)" (91). Y más adelante como dirigiendo un recado a Erasmo de Rotterdam y a sus hijos de todos los tiempos, constata: "La historia de la Iglesia manifiesta que los ataques injustos contra la piedad popular son interpretados como agresiones a la propia identidad católica" (94).

El mundo espiritual de la ilustración supone una mentalidad mecanicista. La realidad está hecha de elementos mecánicamente yuxtapuestos. Se padece de la dolorosa imposibilidad del protestantismo para pensar analó-

gicamente. Es un intelecto que trabaja con el "aut... aut" (o... o). Es o Cristo o María. O élite o masa, O razón o sentimientos. O causa primera o causa segunda. O Iglesia popular o Iglesia jerárquica. Este esencialismo separatista lleva a la esterilidad y al invernadero.

b) La mentalidad orgánica. En el IRP no hay una denominación clara y distinta para la mentalidad que positivamente se cree como fecunda en beneficio del nuevo horizonte eclesial. Me permito llamarla orgánica porque su referencia última y constante es la categoría de la vida. Una vida que interpenetra, que desde dentro crece (y no se hace), que tiene una capacidad de darse en formas diferenciadas (y no unívoca), que se expande envolviendo la globalidad. Un tal pensar tiene necesariamente una gran capacidad simbólica, poética, religiosa y popular.

Cabe citar aquí el postulado de esperanza con el cual IRP describe la actual aparición de esta mentalidad orgánica: "En esta segunda etapa postconciliar, ya no se trata de repetir ni al barroco ni a la restauración romántica. Es crítica respecto a los simplismos de esa Neo-Ilustración que son las teologías de la secularización. Ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas, populares, para afirmar su misión evangelizadora, con conciencia de su situación original en América Latina, no desde "fuera", sino desde "dentro" de su propio pueblo cristiano en plena comunión con toda la Iglesia" (39). Tras este optimismo hay una comprensión muy católica de la relación entre creación y redención, entre fe y cultura, entre Iglesia y pueblos. "Continuando por consiguiente a Cristo, la Iglesia está llamada a encarnarse en todo lo auténticamente humano. El principio de la encarnación de la Iglesia en todos los pueblos de la tierra y en todas las categorías de hombres, es el criterio básico que subyace a la reflexión que hacemos" (104).

También en esta perspectiva hay que comprender lo que IRP plantea sobre el pensar simbólico del pueblo. Puede ser que uno de los grandes aportes de este documento sea avanzar creadoramente en la línea del imperativo que Pablo VI Planteó en "*Evangelii Nuntiandi*", sobre la Evangelización honda: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (E. N. 20). El desarrollo de la postura orgánica y la superación de la mentalidad mecanicista habrán de mostrar sus frutos en el futuro.

5. *No al popularismo ingenuo (pueblo y pecado religioso)*. En IRP no se cae en ninguna forma de esas que en definitiva nos muestran a un pueblo que es origen de vida, bondad, fuerza y que, de por sí carece de pecado. Esa ingenuidad cuyo parentesco con el marxismo muchas veces resulta manifiesto es evidentemente heterodoxa. En dos pasos se analiza el

pecado en relación con la religiosidad popular. Uno en torno al tema religiosidad desde un ángulo más bien teológico (cf. 69ss), y otro en la descripción de los aspectos negativos de la fe popular, en un contexto sociológico. (cf. 53s).

Las acertadas definiciones sobre el pecado religioso abren un horizonte muy comprensivo, en el cual la gran inquietud de la Iglesia continental por la liberación evangélica encontrará una rica veta. Allí, junto a la magia y al fatalismo, se analiza a la opresión como otra forma de pecado religioso: "La opresión consiste en que el hombre se erige en absoluto y exige que los demás le ofrezcan su propia vida. El opresor se aprovecha de la ignorancia, el temor, la debilidad, etc., de aquellos a quienes oprime. Dispone de los hombres para sí mismo" (72). Evitando simplificaciones previene que estos pecados no son patrimonio del mundo popular en forma exclusiva, se dan siempre y en todos los hombres. Toda la religiosidad es contaminada: "esta redención de la religiosidad en el cristiano concreto, no da una práctica religiosa totalmente liberada. Nos da una religiosidad liberada en la esperanza. Su proyección es escatológica" (79).

6. *Un dinamismo de Pascua en la pedagogía evangelizadora.* Ciertamente el ánimo general de IRP es de un mesurado y arduo optimismo. El se percibe claramente en el capítulo final denominado "sugerencias pastorales". Me parece que este optimismo proviene de un encuentro curativo entre la mentalidad del Vaticano II y la historia concreta, la perfilada fisonomía propia del mundo popular latinoamericano. Complementando una afirmación que mucho circula acerca de la religiosidad popular y de las "semillas del Verbo", IRP hace un juicio más radical: "No sólo... podemos descubrir en esa religiosidad 'Semillas del Verbo',... sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo" (142). "La Iglesia está ante la tarea de asumir cada vez con más intensidad a un pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial" (144).

... Pero se trata de un optimismo que tiene conciencia de lo complejo y difícil del proceso pedagógico de la evangelización. Se habla de mover al pueblo a "la purificación, con decisión y con misericordia" (144). A los agentes pastorales se les pide "una paciente y sabia pedagogía", "una actitud inteligente y abierta" (145). Es muy característico que se trata el tema de las bendiciones o el de la procesión, o de las expresiones corporales. Por ejemplo, en la procesión se parte de una valoración de este extendido gesto popular: "Ellas pueden constituirse en un momento muy apto para la expresión y el fomento evangelizador de la religiosidad popular". Y de inmediato plantea la necesidad de corregir y perfeccionar: "Se debe evitar el desfile obligatorio de escuelas y colegios, el tránsito rutinario de multitudes que parezcan exhibiciones vanas y protocolarias". No se trata de un arreglo exterior, de la pura cosmética. Se propone un saneamiento radical por el redescubrimiento del significado hondo del rito procesional. "El sen-

tido profundo de la procesión es ser un signo visible del caminar humilde y creyente, alegre y pascual del Pueblo de Dios peregrino" (186). Así se podría multiplicar los ejemplos y en todos ellos se percibiría una voluntad pedagógica y una alegría creadora en el quehacer evangelizador de la Iglesia.

7. *Reconciliación de las élites con su pueblo.* En las conclusiones se plantea un imperativo que fluye de todo el documento. El "implica la exigencia de una profunda reconciliación de las élites con el pueblo". Este encuentro fecundará a los dos polos. Dará a las élites la posibilidad de comunicar los dones de lucidez en la fe a la generalidad del pueblo, y al mismo tiempo les permitirá recibir "las riquezas de sabiduría y sentido cristiano de la vida que muchas veces se encuentran en la cultura y religiosidad populares" (198). Este programa significará cambios de acentos en casi todo lo que hoy se hace. Hablando del tema de la iconografía percibimos una aproximación a estos asuntos que nos parece característica de este deseo reconciliador. "Dentro de esta misma perspectiva debemos iniciar una política nueva con respecto de los artesanos y artistas populares. Debemos superar la visión meramente pintoresca o curiosa de ellos. Debemos entenderlos como voceros del mundo popular. Ellos tienen un lugar clave para conocer el alma del pueblo". Y progresando en el mismo dinamismo se subraya el liderazgo que se gesta internamente en el universo popular. "A la vez, si ellos reciben una catequesis adecuada y crecen en su vivencia de Iglesia, pueden transformarse en agentes de evangelización que con su arte creyente penetren más hondamente el sentir del pueblo con la fe" (192). Igual cosa se había sostenido en las consideraciones acerca de la danza. "En varias regiones perduran antiguas cofradías de baile religioso. Ellas deben ser atendidas pastoralmente en vista de una adecuada catequesis, que les permita constituirse cada vez más en levadura de Iglesia dentro del mundo popular" (189).

La reconciliación no será posible sin que la élite latinoamericana eclesial deponga actitudes abierta o sutilmente paternalistas. El pecado original es universal, lo sufren las élites y el pueblo. Ambos tienen tendencias muy definidas a desviarse de sus respectivos roles, a alejarse de la convergencia que los fecunda. Las élites siempre experimentarán un declive racionalista y purista, siempre deberán luchar en contra del fariseísmo de sentirse mejores y de autocontemplarse. Las élites tendrán que entender que los modos y los grados de pertenencia visibles a la Iglesia no coinciden con los niveles misteriosos de la vida de la gracia y de la caridad. Convendrá tener siempre ante la consideración de las élites esta reflexión. "Como se ha dicho con frecuencia, habrá que tener en cuenta, en el momento de discernir, que hay diversos grados, no solamente de real pertenencia, sino también en la conciencia de pertenencia a la Iglesia; y además, que esta conciencia de pertenencia no puede ser medida exclusivamente ni ante todo por la mayor o

menor capacidad de conceptualizar la propia pertenencia a la Iglesia, sino de sentirse participar, simbólica y afectivamente, en ella". (123).

El CELAM promovió en Bogotá un encuentro en 1976 sobre Religiosidad Popular. En esa ciudad en 1948 se dio una conmoción popular cuyo origen o dinámica no terminan por aclararse. Incendios y saqueos fueron el doloroso resultado de una tensión social que se hacía insostenible. ¿Que aprendieron los dignatarios de los países americanos que sitiados en el centro de Bogotá presenciaron atónitos e impotentes el pillaje? ¿En qué contribuyó tanto dolor y tanta rabia a crear condiciones efectivas de justicia en el continente? Ahora que también el mundo popular latinoamericano se encuentra enfrentado a otro tipo de dirigentes, a sus líderes eclesiales, a los agentes de pastoral, a las élites ahora que también se percibe una creciente tensión de ese pueblo en la defensa de su identidad religiosa y cultural. . . ¿el encuentro de Bogotá es sólo un fogonazo, un relámpago fugaz, una reivindicación meramente simbólica?

El documento final del Encuentro sobre "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina" tiene enjundia suficiente como para no ser un grito aislado, una flor de un día. Además, él se inscribe en una constelación muy frondosa de artículos, congresos y de políticas pastorales concretas. Parece que la religiosidad popular ha dejado de ser una cenicienta de la teología y de la pastoral ¡Dios así lo quiera!

“Evangelizar” según el Evangelio

Comentario bíblico a los nn. 6-16 de la “*Evangelii Nuntiandi*”

Rafael Ortega, C. M.

Profesor de Biblia en el Instituto Pastoral del CELAM

Al final de la Asamblea sinodal de 1974, reunida en Roma, la Declaración final de los Padres Sinodales afirmaba: “Nosotros queremos confirmar una vez más que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la *misión esencial* de la Iglesia”. En su Exhortación *Evangelii Nuntiandi* Pablo VI recoge “con gran gozo y consuelo... estas luminosas palabras”. Y a renglón seguido las glosa y profundiza diciendo: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y *vocación propia* de la Iglesia, su *identidad más profunda*. Ella existe para evangelizar...” (n. 14).

En este tiempo de interesante, aunque a veces equívoco, pluralismo teológico en que desde diversos ángulos se presentan diversas eclesiologías, tratando de definir la identidad y razón de ser de la Iglesia, cabe subrayar algo muy tradicional, pero enfatizado lapidariamente por el Magisterio ordinario: *lo esencial, la vocación propia, la identidad, la existencia* de la Iglesia, es decir, aquello por lo cual el Pueblo de Dios como comunidad histórica se distingue de las demás sociedades históricas y lo especifica no es predicarse a sí misma, ni aislarse sacramentalmente ante el mundo y sus problemas humanos, ni fomentar diversos tipos de estructuras internas o externas a ella... sino *evangelizar*. Este es el objetivo, la misión y la razón de ser de la Iglesia toda. El resto, por muy importante que sea, no pertenece fundamentalmente a su identidad. Podrá ser una expresión de marco cultural histórico, etc., pero no su razón de ser.

Pero, ¿qué es “evangelizar”? Da la impresión de que hemos hecho poco esfuerzo por comprender toda la dimensión bíblico-evangélica de este vocablo. Porque la palabra “evangelizar” pasó a ser, para muchos, simple sinónimo de “predicar”, y ésta, privada igualmente de todo el contenido de “proclamación” bíblica (*kerygma*), ha terminado siendo un paralelo de “hablar”, “gritar”, “anunciar” de palabra una “doctrina” que ¡ojalá no haya sido simplemente una “ideología”, aunque cristiana! No que el Evangelio no incluya también una ideología; pero es mucho más que palabras, verdades, ideas y doctrina.

Parece que nos estamos habituando, sobre todo a partir del último Sínodo mundial de los Obispos en el año 1974, a entender la evangelización a partir de lo que dicen los teólogos, los pastoralistas, los episcopados, incluso la misma Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, pero son pocos los que acuden al mismo Jesús y a los Evangelios para ver lo que en su vida, en su boca y en su pluma significaba “evangelizar”.

Por ello quiero dedicar unas líneas, sin excesivo aparato científico-exegético, a sugerir algunas de las muchas profundas a la vez que sencillas riquezas, como todo lo evangélico, ocultas en las mismas palabras bíblicas neotestamentarias referentes a la "evangelización". Recurriendo al hontanar mismo del Evangelio, que es Cristo, evitaremos muchos extremismos y equívocos que nos desvían del más genuino significado de lo evangélico. Esto es tanto más importante porque el Evangelio es el gozne sobre el que gira la praxis y la doctrina de la vida cristiana. Esto sin añadir la influencia que un punto como éste puede ejercer en toda teología y muy en particular en la de Latino América de hoy.

Ya el mismo Pablo VI, en su Exhortación, ascendiendo a las mismas fuentes, reconoce que no es fácil hacer un estudio completo sobre este punto. Pero merece la pena que, con su orientación por delante, hagamos un esfuerzo por realizarlo. Este es el esfuerzo de las líneas que siguen.

Resumiendo, en síntesis apretada, algunas afirmaciones de Pablo VI relacionadas con nuestro tema, presentaríamos sus orientaciones siguientes, con un subrayado mío:

—*"Evangelizar"*: *¿Qué significado ha tenido esta palabra para Cristo? Ciertamente no es fácil expresar en una síntesis completa el sentido, el contenido, las formas de evangelización tal como Jesús lo concibió y puso en práctica. Por otra parte esta síntesis nunca podrá ser concluida. Bástenos recordar aquí algunos aspectos*" (EN n. 7).

—*"Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el Reino de Dios; tan importante que, en relación con él, todo se convierte en "lo demás", que es dado por añadidura. Solamente el Reino es, pues, absoluto y todo el resto es relativo"* (EN n. 8).

—*"Como núcleo y centro de su Buena Nueva, Jesús anuncia la salvación, ese don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado"* (EN n. 9).

—*"Cristo llevó a cabo esta proclamación del Reino de Dios, mediante la predicación infatigable de una palabra..., pero él realiza también esta proclamación de la salvación por medio de innumerables signos que provocan estupor en las muchedumbres"* (EN n. 11 y 12).

En realidad un estudio de los textos bíblicos nos lleva a comprender con mayor profundidad lo que pudo significar esta palabra "evangelizar" para el mismo Cristo o, si se quiere, mejor, para Jesús de Nazaret o el mismo Jesús prepascual.

1. "Evangelizar" es proclamar el "Reino de Dios"

Jesús no vino propiamente a predicarse a sí mismo; aunque por ser él la presencia de Dios en persona también se anunció como primicias de la realización existencial del Reino. Ni tampoco vino a predicar directamente la Iglesia que, en definitiva, no será sino una expresión terrestre del mismo Reino de Dios. Lo que en realidad pregonó (el kerygma) el Jesús históri-

co, el auténtico anuncio de su Buena Noticia (eu-angelion) fue el "Reino de Dios", o el "Reino de los Cielos" que dirá Mateo¹.

En esto coinciden plenamente los Sinópticos: El objeto de la evangelización es el Reino de Dios (se utilizan expresiones como estas: "evangelizar el Reino de Dios" o "el evangelio del Reino"), es decir, el evangelio es el mismo Reino. De donde podríamos hacer este paralelismo: El pregón o "kerygma" es el "evangelio" y éste se identifica con el "Reino de Dios". Veamos algunos ejemplos:

- Mt 4,23 : "Proclamando (Jesús) el evangelio del Reino".
- 9,35 : "Proclamando (Jesús) el evangelio del Reino".
- Mc 1,14s : "Proclamando (Jesús) el evangelio de Dios y diciendo: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio".
- 16,15 : "Proclamad el evangelio a toda creatura".
- Lc 4,43 : "Tengo que evangelizar el Reino de Dios".
- 8,1 : "Proclamando y evangelizando (Jesús) el Reino de Dios".
- 9,60 : "Tú ve a evangelizar el Reino de Dios".
- 16,16 : "Después (de Juan) el Reino de Dios es evangelizado".

2. El "Reino de Dios" es la "liberación total"

Jesús anunció e inició la etapa última de la humanidad hacia el proceso a la libertad, entendida como realización plena del hombre. Cuando Pablo VI dice que Jesús anunció la "salvación", explicita y desespiritualiza esta palabra añadiendo que es la "liberación de todo lo que oprime al hombre" (EN n. 9), evitando así el angelismo desencarnado y trascendental con que tantas veces se ha tomado.

Pero la afirmación del Papa no es un simple tributo a la moda de la actualidad —aunque como telón de fondo se trasluce la obsesión de posibles desviaciones en la teología de la liberación—, sino el contenido mismo de la expresión "Reino de Dios" en el mundo bíblico. A esta conclusión nos lleva el estudio de la realidad del "Reino" tal como se entendía en la época de Jesús en su triple dimensión profética, mesiánica y escatológica:

Para los profetas, entusiasmados por el ideal máximo y casi utópico de la *Teocracia*, el objetivo religioso-político no era simplemente la supresión de la opresión socio-política-económica interna o externa, era ante todo una visión más amplia y trascendente en virtud de la cual Dios impondría su dominio salvífico en Israel y en el mundo entero, superando la impotencia de los intermediarios (reyes, jueces, instituciones, etc.) para salvar a los pobres y estableciendo "un reino clara e inequívocamente entendido como salvación universal, como suma y esencia de la vida, de la felicidad y de la ale-

¹ La palabra "reino" y derivados, sale 138 veces en los Evangelios; 90 veces en boca del mismo Jesús, lo que resulta elocuentemente significativo.

gría para los hombres... El reinado de Dios es la promesa de la grande y definitiva felicidad, la consumación del mundo y del hombre"².

Pero esta visión profética del Reinado de Dios está íntimamente ligada al concepto mismo de *mesianismo*: es decir, para los profetas será un Ungido por la fuerza del espíritu de Dios, un Mesías, quien con sabiduría y fortaleza "juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra... y serán vecinos el lobo y el cordero" (cfr. Is 11, 1-9). La presencia de Dios en su pueblo, a través del Emanuel, como sucesor de la casa de David (cfr. 2S 7, 5-16), llevará consigo la transformación de la historia en un mundo nuevo en el que el mal será erradicado en todas sus líneas, desde el egoísmo pecaminoso que crea —para hacerse más rentable— instituciones injustas y opresoras hasta las situaciones biológico-cósmicas que acaban con el hombre. Previendo al Mesías Libertador, evangeliza un discípulo de Isaías (35, 4-7), diciendo: "¡Animo, no temáis! Mirad que viene vuestro Dios... vendrá y os salvará. Entonces se despejarán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán; entonces saltará el cojo como el ciervo y la lengua del mundo lanzará gritos de júbilo. Pues brotarán aguas en el desierto y torrentes en la estepa..."

Y la apocalíptica judía del tiempo de Jesús, impregnada del sentido de la Teocracia y del Mesianismo, da también al "Reino de Dios" una dimensión *escatológica* con la que se vislumbra la vuelta de la humanidad al paraíso perdido donde, como cantará más tarde el Apocalipsis (21, 4), se "enjugará toda lágrima, y ya no habrá muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado ya".

Como puede observarse, este concepto de "Reino de Dios" dista mucho de una ingenua y reduccionista presentación de la salvación traída por Cristo, como si fuera de un orden meramente "espiritual", trascendente y extramundano, que agrada a cierto tipo de "pietismo angelical", o solamente socio-política-económica, inmanente e intramundana, que aplaudirían los miopés marxistas. "Reino de Dios" para el hombre bíblico es sinónimo de "liberación total" o, lo que es lo mismo, de "Salvación", también "total".

3. "Evangelizar" es dar una buena noticia a los pobres

El hecho de que el objeto de la evangelización, sea el "Reino de Dios" o se identifique con él, nos indica con toda claridad que "evangelizar" es realizar este Reino. A esta misma conclusión nos lleva el estudio de los pocos versículos en los que los evangelistas ponen en boca del Jesús histórico la palabra "evangelio" o "evangelizar", aún prescindiendo de si son o no las mismísimas palabras de Jesús, pues, al menos, eso significa que los

² Cfr. J. Blank, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1978, p. 119.

mismos testigos del Maestro interpretaron su vida y su mensaje dentro del contexto optimista de llevar la salvación o liberación plena a todo necesitado³. Analicemos algunos de estos textos:

a. *Marcos 1, 14-15* nos presenta a Jesús iniciando su ministerio en Galilea después de haber sido investido mesiánicamente por el Espíritu en el Bautismo, y resume toda la actividad posterior de Jesús, en una especie de pregón-programa de toda su vida, con estas palabras:

“Pregonaba la Buena Nueva diciendo:

El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca;
concientizaos (metanocite) y creed en la Buena Noticia”.

Allá donde el pecado —que en la visión bíblica consiste en el “desconocimiento” que el “corazón” (potencia pensante en la Biblia) humano tiene de la presencia de Dios en el mundo, con su correspondiente forma de actuar en la práctica— se ha olvidado de la inmanente trascendencia de Dios en el mundo e historia, Jesús viene a recordar y anunciar que con su venida la acción salvífica de Dios se ha manifestado plenamente al mundo y, por consiguiente, hay que comenzar a pensar y actuar de otra forma, hay que convertirse, creer en la buena noticia que Jesús en persona nos trae, a saber: que Yahweh, el Dios de los padres, el Dios-con-nosotros, el Emanuel, ya está actuando para salvar y hacer justicia a los suyos, Con Jesús de Nazaret una época nueva ha comenzado: los ciegos, los cojos, los sordos, los enfermos, los hambrientos, los perseguidos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los aplastados por el peso de la opresión y del egoísmo pecaminoso, etc., van a ser consolados y vivir en el Reino de Dios, en el nuevo paraíso conquistado y realizado por Jesús. El posterior misterio pascual demostrará hasta la evidencia que incluso la muerte va a ser destruida. Tal vez por ello Mateo 5, 1-12 ampliará el programa del Reino, que Jesús instauró, con las Bienaventuranzas, glosando el lapidario pregón-programa que Jesús nos presenta según Marcos.

³ La palabra “evangelizar” y derivados se utiliza 29 veces en los Evangelios; 130 veces en el resto del Nuevo Testamento. Algunos autores han querido sugerir que tal vez haya sido S. Pablo el inventor, o al menos el teologizador, de todo lo relacionado con el “evangelio”. Pero cabe notar que los LXX utilizaron normalmente la palabra “evangelizar” para traducir el vocabulario relacionado con la raíz hebrea *bsr* que se utiliza 27 veces en el Antiguo Testamento. Por ello en nuestro estudio no hemos pretendido entrar en discusiones de crítica histórico-literaria sobre el hecho de si el mismo Jesús pre-pascual utilizó o no el vocabulario “evangelio” y derivados. Los mismos especialistas no encontrarían un consenso general. La lectura que aquí hacemos del acontecimiento “Jesús de Nazaret” está hecha a base de la significación plena que le ha dado la fe de la comunidad cristiana tal como la ha vivido y experimentado bajo el impulso del Espíritu. Como afirma Pierre Benoît (en el Prefacio de la *Synopse des Quatre Evangiles*, II, París 1972, pag. 10), “tal fórmula que no reproduce exactamente las palabras de Jesús, tal narración que describe con sencillez una acción que El hizo, resultan, de hecho, la mejor presentación posible, tal como Dios la quiso, de la manera como debo entender esta palabra y comprender esta acción a través de la fe de la Iglesia”.

b. *Lucas 4, 16-22* nos presenta, en paralelismo con el texto anterior de Marcos, una explicitación nítida del programa de Jesús, resumiendo igualmente toda su actividad terrena. El "hoy" de Jesús consiste en realizar lo que el discípulo de Isaías (61, 1-9) había prometido y pregonado como un "año jubilar" (tiempo de liberación total según la institución secular del "goelazgo" en Israel) a los pobres desterrados y esclavos en Babilonia:

"El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido.
Me ha enviado a dar una buena noticia a los pobres:
a pregonar la liberación de los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y pregonar un año jubilar del Señor".

Hacer aquí una explicación concreta de este texto, que contiene toda la mística de Jesús, sería prolijo en demasía. Pero quiero sucumbir a la tentación de citar lo que ya en otra parte he escrito⁴:

—Jesús entiende que toda su vida es un acto de liberación, al estilo del año jubilar o de remisión (áphesis) que él inaugura.

—Esta liberación plena y total, como era la del año jubilar, donde lo material, social y religioso (liberar cautivos, curar enfermedades, pregonar la remisión de los pecados y deudas materiales) se funden en una realidad gratuita, es el que-hacer histórico, el "hoy" de Jesús.

—En el programa de Jesús la "misión", "evangelización" y "pregón" (apéstalen, aposteilai, euangelisthai, keryxai) tienen como objetivo, cosa que no conviene olvidar, la "remisión" o liberación total (Cfr. Dt 15,1-4; Lv 28,8-19).

—Ciertamente que la "remisión" en el contexto lucano está orientada fundamentalmente al pecado (hamartía) y por ello también la "remisión de los pecados" es el objetivo del ministerio y predicación apostólica (cfr. Lc 24,47; Hch 2,38; 5,31; 13,38), pero habrá de entenderse el pecado con todo el realismo bíblico: como la "codicia" o "rebelión", el egoísmo en virtud del cual el hombre "desconoce" la presencia de Dios en el mundo y actúa en cuanto tal, maltratando y oprimiendo de diversas formas a las creaturas de Dios y, de esta forma, ofendiéndole.

—La convivencia de Jesús, a través de su vida, con los pobres, los pequeños, los fuera de ley (cfr. Lc 5, 1ss; 17,11ss) y, en general, con los pecadores (cfr. Lc 5,30-32; 7,34ss; 15,1ss; 19,1ss), confirma con los hechos lo predicado con palabras.

—El programa de Jesús sugiere la forma o el estilo paradójico y desconcertante de la nueva liberación que él inaugura, al subrayar el aspecto positivo de optimismo, buena nueva, "año de gracia", y eliminar el aspecto cruel, negativo y acristiano, típico de la época nómada de Israel y de la ley del talión, el "día de venganza" explícito en el texto de Isaías (61,2) que acabó de leer Jesús y que Lucas omite.

c. *Lucas 7, 18-23* es otro texto (cfr. Mt. 11, 2-6) que esclarece profundamente el sentido de "evangelización" en boca de Jesús. Aquí el logión de Jesús acaba con lo que comenzaba el texto comentado en el literal

⁴ Cfr. R. Ortega, "Aporte Bíblico a la Teología de la Liberación", en *Medellín*, 2 (1975), 139-180.

anterior, haciendo así, entre ambos textos, un perfecto paréntesis inclusivo con la expresión "se evangeliza a los pobres": en Lc 4, 8 se nos dice, al comienzo, que la "buena noticia" o "evangelio" consiste en liberar, dar la vista a los ciegos, etc.; ahora, en Lc 7,22, se nos indica, al final, que lo que Jesús acaba de hacer y decir, dar la vista, el oído, la salud, resucitar muertos, etc., es "evangelizar".

Porque el texto solo es oscuro para quien no quiera entenderlo. Al último de los profetas soñadores con el ideal de la "Teocracia", Juan el Bautista, que pregunta a través de sus emisarios "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?", Jesús responde categóricamente, primero con hechos —signos— y después con palabras: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se da a los pobres una buena noticia (euangelísthontai); y dichoso aquel que no se escandalice de mí".

Los "signos" materiales y espirituales (llamemos así con la Biblia a los milagros, tanto de orden cósmico-material, vgr. dominar la naturaleza, curar enfermedades, multiplicar panes, resucitar muertos, etc., como de orden espiritual, vgr. expulsar demonios, perdonar pecados) eran las "primicias", la buena noticia en acción de la irrupción del Reino de Dios, tal como Jesús los explicó (cfr. Lc 11, 20; Mt 12, 28). Pero ésto debió escandalizar y desconcertar a muchos antiguos y modernos: "¡Dichoso aquel que no se escandalice de mí". Fue el mismo desconcierto que produjo el sermón de la montaña. La buena noticia que Jesús trajo a los pobres, afligidos y hambrientos, fue la promesa y realidad de sacarles de su situación de miseria, tristeza, hambre y egoísmo, dándoles los bienes plenos prometidos para los tiempos escatológicos: el Reino de Dios, el paraíso, la posesión de la tierra (cfr. Lc, 20-26; Mt 5, 1-12), ya que nadie está con los pobres si no es haciendo algo para sacarles eficazmente de su pobreza. En este contexto general del Evangelio todo hace pensar que la expresión "bienaventurados los pobres" quiere decir más o menos: Dichosos vosotros, los pobres, porque vengo a anunciaros y traeros la vista, el oído, la riqueza, etc. . .⁵.

c. Por ello los textos sobre la "misión de los Doce" no sugieren otra cosa de lo que fue la misión del mismo Jesús (cfr. Lc 4, 18s): "Id preguntando que el Reino de Dios está cerca. Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios" (Mt 10, 7; Cfr. Lc 9, 1; 10, 9-10). En la misma línea está la misión universal que el Maestro da a sus discípulos después de la resurrección: "Id por todo el mundo y proclamad la buena noticia a toda la creación. . . Estos son los signos que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño;

⁵ Para un estudio más profundo de las Bienaventuranzas, cfr. J. Dupont, *Les Béatitudes, II*, "La Bonne Nouvelle", París 1969.

impondrán sus manos sobre los enfermos y se pondrán bien" (Mc 16,15-18). Después de leer ésto, ¿se podrá continuar diciendo que superar las diversas opresiones materiales no es "evangelizar" y que sólo es necesario, "conditio sine qua non", para crear el orden natural e implantar, después, la evangelización o el orden sobrenatural?

4. Sentido de "evangelizar" en la Iglesia Apostólica

La brevedad de este estudio no puede llevarnos a hacer un análisis detallado de los múltiples textos apostólicos⁶ que nos hablan de "evangelio" o "evangelizar", a pesar de la importancia que tiene tratar de comprender lo que entendieron los sucesores inmediatos del Maestro al usar estas palabras. Simplemente voy a citar dos textos claves del gran teólogo de la Iglesia Apostólica que fue San Pablo. Creo que, en definitiva, resumen y confirman lo que antes hemos dicho.

Sabemos que la carta a los Romanos es el escrito principal teológico del Apóstol. Ahora bien, el centro nuclear de ella es la "justicia" de Dios que se nos ha manifestado en Jesucristo. Pero la "justicia" de que habla San Pablo, al decir de uno de sus mejores intérpretes⁷, "no puede confundirse con lo que se llama la justicia puramente vindicativa —qua Deus punit peccatores (a la que, por lo demás, la Biblia llama "la ira de Dios")—, ni con la justicia distributiva, en virtud de la cual Dios recompensa o castiga las obras de cada uno —precisamente la que invocaban Job y los judíos contemporáneos de Pablo—, sino de una *justicia* que se podría denominar *salvífica*, por la que Dios justifica en virtud de las promesas que El mismo tiene hechas. De ahí el paralelismo frecuente, aquí como en el Antiguo Testamento, entre *justicia* y *fidelidad* de Dios: Dios es justo en cuanto que obra conforme al compromiso que contrajo libremente de otorgar a su pueblo la herencia de Abraham". ¡Nótese cuánto dista este concepto bíblico de "justicia" del sentido que le dan muchos teólogos antiguos y modernos!

Ahora bien, si la justicia de Dios es el núcleo de la carta a los Romanos, entendida de esta forma realista que abarca toda la promesa hecha a Abraham, esa misma justicia podríamos decir que es el objeto del "evangelio" de Pablo en esta carta: "Pablo, siervo de Jesucristo . . . , escogido para la buena noticia (evangelio) que Dios había prometido por sus profetas" (Rm 1, 1s). Y un poco más adelante afirma: "Pues no me avergüenzo de la buena noticia (evangelio) que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree . . . , porque en él (el evangelio) se manifiesta la justicia de Dios" (Rm 1, 16s). Es decir, ya en su prólogo a los Romanos, Pablo afirma que la buena noticia o el evangelio es la justicia salvífica de Dios, en virtud de la cual todas las promesas hechas por los profetas —promesas

⁶ Los vocablos derivados de "evangelizar" se utilizan 26 veces en los Hechos; 91 en los escritos de Pablo; 13 en las llamadas cartas Católicas.

muy realistas e intramundanas, aunque trascendentales y escatológicas también— se cumplen fielmente en Jesús y su mensaje.

Por otra parte, como cerrando en un paréntesis maravilloso la misma carta, en el epílogo resume, con un himno cristológico, toda la dimensión del “evangelio” o “justicia salvífica de Dios”, añadiendo un nuevo término paralelo o sinónimo de “evangelio” que ampliará en la carta a los Efesios, el de “misterio”: “A Aquel que puede consolidarnos conforme a mi buena nueva (evangelio) y la predicación de Jesucristo: revelación de un misterio, mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente. . .” (Rm 16, 25s). Nuevamente compendia el Apóstol aquí el contenido de su concepto de “evangelio”: Su buena nueva es la misma de Cristo, y se identifica con el mismo Jesús que, a su vez, es *la realización de un “misterio” de Dios*.

Pero sabemos, por Ef 1, 3-14, que el “misterio de Dios” es el plan estratégico y la realización del sueño optimista que Dios estableció gratuitamente, desde antes de la eternidad, para liberar (“en El tenemos la liberación”, Ef. 1, 7) a todos y a todo por Cristo Jesús, es decir, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra. ¿No es ésta la gran noticia que nos da Pablo, teologizando profundamente sobre el contenido del “evangelio” que es el mismo Jesús? ¿No es ésto lo que en la actualidad llama Pablo VI la “salvación, ese gran don que es la liberación de todo lo que oprime al hombre”? (EN, n. 9).

5. Conclusiones

Con lo dicho se podría confeccionar un manojo de conclusiones teológico-pastorales que podrían ser como el perfume de la mística evangelizadora cristiana, si queremos continuar siendo fieles al lema de Cristo: “El Señor me ha enviado a evangelizar a los pobres”. El lector seguramente ya habrá espigado lo que más le interesa. Por mi parte subrayaría gustosamente lo siguiente:

1º - La acción evangelizadora cristiana contiene un *realismo* mucho más profundo que aquel a que estábamos acostumbrados: “evangelizar” no es sólo predicar de cosas espirituales o una doctrina o ideología. Es proclamar, con signos y palabras, el acontecimiento histórico realizado por Dios en Jesús de Nazaret para implantar su Reinado de justicia salvadora del mundo. Y como por Cristo se anunció y realizó el evangelio, es prácticamente imposible el anuncio de la Buena Nueva sin la explicitación del Evangelio encarnado que es Jesús mismo. Cristo es el Evangelio.

2º - De ahí que “evangelizar” es para el cristiano, hoy día, como lo fue para Jesús, *instaurar el ideal de la Teocracia*, es decir, eliminar los obs-

¹ Cfr. S. Lyonnet, “La Soteriología paulina”, en *Introducción a la Biblia*, II, Barcelona 1965, pp. 746-787.

táculos para que la presencia del dinamismo salvífico de Dios libere plenamente al hombre, haciendo que la humanidad se realice al estilo como Cristo quiso: superando todo aquello que al hombre le esclaviza, desde el egoísmo pecaminoso, pasando por las estructuras injustas, hasta llegar a eliminar la limitación misma creatural, creando un Hombre nuevo que llegue, en Cristo y a su estilo, a la madurez del hombre perfecto, es decir, la libertad. Pero como medio no se ve que Cristo sugiriera directamente un cambio de estructuras, sino de "corazón", es decir, la "metánoya" o concientización.

3º - Todo lo anterior implica que en la "evangelización" no caben escapismos ni *dualismos* camuflados de diversas índoles: no vale la dicotomía espiritual-material, alma-cuerpo, histórico-eterno, aquí-allá... Para que la salvación o liberación sea "total", debe incluir todas estas dimensiones. El reduccionismo a uno de los extremos sería privar al "evangelio" de la riqueza incommensurable que tiene. Liberar, en cualquier campo en que se haga, ya es "evangelizar" (cfr. Mt 25, 31-46), pero no es toda la evangelización, que por ser meta-histórica (en cuanto al punto de partida, que es gracia, y en cuanto al punto de llegada, que es escatológica) supera todo raquitismo de nuestras categorías espacio-temporales.

4º - El "evangelio" es ante todo *Buena Noticia*, y no mala. Reducirlo a "profetas de desgracia", como afirmaba Juan XXIII, es olvidarse que la "denuncia", por muy importante que sea, vale menos que el "anuncio" positivo y alegre. Es claro que en esta línea estuvieron también los profetas clásicos de la Biblia. "Anunciar" la presencia salvífica de Dios en el mundo, en la historia y personas, con todo lo que ésto implica de dignidad e igualdad para todos los hombres en la práctica, y "denunciar" todo lo que opaca y asfixia (cfr. Rm 1, 18) la manifestación plena de esta presencia divina en el mundo es "evangelizar" y construir el Reino de Dios. Por ello la Buena Nueva debe suscitar la esperanza y el prudente optimismo cristiano: cuando el mensaje cristiano engendra miedo, tristeza, odio, pesimismo, etc., podemos estar seguros de que no se dan "buenas noticias", no hay auténtico "evangelio". Y mucho de ésto había en nuestra antigua presentación de las llamadas "verdades eternas", lo mismo que en ciertas formas de pregonar la "liberación".

NOTAS E INFORMES

Nova et Vetera

Reflexiones Pastorales en torno a la Misión Popular

Mons. Valfredo Tepe (Obispo de Ilhéus, Bahía, Brasil)

Del 8 al 24 de octubre se realizaron las Santas Misiones en la ciudad de Ilhéus. 26 misioneros redentoristas de la Provincia de Sao Paulo se encargaron de las predicaciones. Ya en julio se había iniciado la Pre-misión remota: llegó el coordinador para sondear el terreno y elaborar el esquema de la distribución de fuerzas. Vino acompañado por seis Hermanas de la Congregación de las Misioneras de Cristo y de la Congregación de las Mensajeras del Amor Divino. Estas religiosas asumieron en seguida el trabajo de hacer el estudio socio-religioso de todo el área, es decir, de las tres parroquias de la ciudad con sus numerosas capillas. Después de este estudio las parroquias fueron divididas en comunidades y éstas en sectores, abarcando cada sector unas treinta familias. Se escogieron los Coordinadores de las Comunidades y de los sectores entre los cristianos ya más o menos concientizados y comprometidos. Los días 25 al 29 de agosto 6 Padres Misioneros iniciaron la Pre-misión próxima, visitando todas las comunidades y preparando a los coordinadores y sus auxiliares para su tarea, a través de un día de recogimiento. Inmediatamente después comenzó la etapa inicial de la Misión con el movimiento de oración en familia: cada noche se reunían los sectores, sucesivamente en las diversas casas, para cantar, orar y meditar juntos sobre un trozo de la Biblia. Esta etapa duró de 4 a 5 semanas.

Inmediatamente, a primera vista descubrimos "nova et vetera": cosas nuevas y viejas. Se había renovado el sistema antiguo de Misiones. La Pre-misión, por el contacto con cada familia a través del estudio socio-religioso, por la división en sectores y su dinamismo cotidiano por los círculos bíblicos, no solo preparó el terreno para las Misiones propiamente dichas, sino que tuvo un efecto propio: creó lazos de comunidad eclesial entre vecinos que antes se conocían mal. Los efectos de la Misión, a su vez, tienen gran posibilidad de continuar, si es posible mantener activa la estructura de la Pre-misión.

Me pareció nuevo también el Temario de las predicaciones, que se sitúan en la visión eclesial del Vaticano II.

Antiguo, por lo demás, fue el recurso a la animación de los fieles por medio de procesiones, bendiciones, consagraciones, via-crucis, etc.

Ante un cuadro de datos concretos que abarcan "Nova et Vetera", he tratado de hacer algunas reflexiones pastorales.

I. Problemática general

Las Misiones Populares son un medio extraordinario de Pastoral. Por Pastoral entendemos todo esfuerzo para llevar a los fieles a una vivencia eclesial cada vez más dinámica. (Prescindimos aquí del esfuerzo —también pastoral— de conducir

a los paganos al redil de la comunión eclesial). Los medios de que se echa mano en la actividad pastoral —tanto ordinaria como extraordinaria— son la Palabra, los Sacramentos, la organización.

Si en las Misiones antiguas el lema era: "Salva tu alma", en el programa de esta Misión nuestra se apuntó como objetivo: "suscitar la profundización de la vivencia eclesial comunitaria; unir a todos con Cristo y los hermanos para que todos vivan la verdadera vida de hijos de Dios".

Ahora bien, éste es también el objetivo de la pastoral ordinaria. Entonces, ¿en qué sentido diverso la acción extraordinaria mira el punto común?

Podríamos señalar tres problemas:

1) ¿La Misión tuvo efecto extraordinario en el sentido de *extensión*?

La respuesta es positiva. Se llegó a muchas más personas de lo que normalmente conseguimos alcanzar con los medios de la pastoral ordinaria.

Se llegó no solo a los que ya participan y que recibieron un impulso alentador, sino también a otros muchos que estaban apartados.

Se llegó más a mujeres que a hombres —en esto la acción pastoral ordinaria y extraordinaria se hermanan—. Pero en los últimos días, la fermentación misionera de toda la ciudad caló también en muchos hombres.

Se llegó a los niños que literalmente llenaban las Iglesias en sus horarios; igualmente los jóvenes mostraron sorprendente receptividad para las Misiones.

El pueblo sencillo, en los suburbios y en las veredas, participó más que la clase media alta. Pero incluso en las comunidades y en los sectores de la ciudad donde prevalece la clase media, hubo una buena participación.

La Misión, sobre todo por las concentraciones que sobrepasaron las expectativas (nunca se vió tanta gente reunida en la plaza de la catedral como en la tarde de la clausura y en la noche de la procesión de antorchas que terminó con la renovación del compromiso bautismal por parte de los hombres), consiguió también impactar la opinión pública: se hizo "noticia", y, así, por la tangente, llegó también a los no-católicos y a los totalmente indiferentes.

No llegó —al menos en gran parte, según mi parecer— a los cristianos más concientizados, sobre todo de ciertos movimientos. Y ahí tenemos también un problema que se sitúa igualmente en la pastoral ordinaria. Volveremos a retomarlo luego.

2) ¿La Misión tuvo efecto extraordinario en el sentido de *intensidad*?

Nuevamente la respuesta es positiva. La evangelización fue intensa. Raramente la gente tuvo tan gran oportunidad de escuchar tantas predicaciones.

La frecuencia de los sacramentos aumentó notablemente. Hubo oportunidad, ampliamente utilizada, de confesión individual, en cuanto normalmente prevalece, en la ciudad también la confesión comunitaria, debido a la escasez de clero.

Hubo Bautismos y primeras Comuniones de muchos adultos, así como regularización eclesial y civil de muchas uniones conyugales. No hubo "sacramentalización desenfrenada" porque, conforme a previo acuerdo entre misioneros y párrocos, se exigía para todos los sacramentos cierta preparación condensada desde la Pre-misión, para no crear una situación conflictiva con las reglas pastorales establecidas en la diócesis para la pastoral ordinaria.

3) ¿Qué relación hubo entre la acción extraordinaria de la Misión y la pastoral ordinaria?

La Misión quiere ayudar e impulsar la vida eclesial parroquial. La organización de la Pre-misión con la división de las parroquias en sectores y comunidades (comunidad madre = matriz; comunidades urbanas = pueblos y barrios; comunidades rurales = distritos, veredas, haciendas) ayuda el trabajo del párroco en

términos de estructura parroquial. Queda en el aire la relación entre la Misión y la pastoral de movimientos.

El éxito de la Misión, sobre todo a largo plazo, depende de la solidez de la estructura de la Pre-misión. Los sectores que funcionan como subdivisiones comunitarias de la parroquia —y que no tienen la ambición de merecer el título de “comunidad eclesial de base”— han quedado perjudicados por la precariedad de la pastoral ordinaria que todavía no ha logrado concientizar un número suficiente de fieles, sobre todo de hombres. La elección de los coordinadores tuvo que recurrir muchas veces al elemento femenino, y en algunos casos casi a muchachitas. El agrupamiento comunitario del sector naturalmente salió perjudicado. La Pos-misión, manteniendo los sectores, tendrá que corregir el defecto inicial, metiendo elementos adultos masculinos, a partir de los que fueron despertados por las predicaciones.

Un punto crítico entre la pastoral ordinaria y las Misiones está, tal vez, en el amplio recurso a los elementos de la religiosidad popular. En principio no me parece que haya conflicto. Todavía hoy, la Iglesia utiliza, además de los sacramentos, otros signos sensibles, los sacramentales: bendiciones, consagraciones, uso del agua bendita, etc. Procesiones, rosario, adoración del SS. Sacramento, Via-crucis y otras formas de religiosidad no directamente litúrgicas, no puede olvidarlas la misma pastoral ordinaria, so pena de crear un vacío que lo invadirán el Candómbé, la Iglesia brasileña y otros... Habría que dialogar solamente sobre la dosis de estos elementos en la Misión. ¿Hasta qué punto son atracciones para arrastrar al pueblo a las predicaciones? ¿Hasta qué punto, por el contrario, pueden resultar un problema al sacudir la pastoral ordinaria que trata de llevar al pueblo de una práctica más acentuada de la religiosidad exterior hacia una profundización y concientización de la fe?

II. *Problemas específicos*

Las Misiones me han llevado a un cuestionamiento más profundo de dos problemas, íntimamente ligados entre sí.

Ya en la primera fase de preparación (estudio socio-religioso y división de sectores), se notó que cristianos concientizados, participantes de movimientos religiosos, esquivaron asumir responsabilidades en la Misión. Al paso que otros, de vida matrimonial irregular que les mantiene alejados de los sacramentos, ayudaron con entusiasmo. Ante este hecho me pregunto:

- a) ¿Qué es comunidad eclesial?
- b) ¿Cuál es la opción verdadera: abrir o cerrar el ingreso en la comunidad eclesial?

Vayamos por puntos:

a) La comunidad eclesial —objeto de la pastoral ordinaria y extraordinaria— ¿qué es? ¿Cuál es el criterio o los criterios para definirla? O con una pregunta más clara: ¿Cuándo podemos clasificar a alguien de “buen católico”? Y todavía más concretamente para nosotros, pastores: ¿cuál es el esquema mental (modelo) de eclesialidad subyacente a nuestra acción pastoral?

El Vaticano II trató ampliamente de la Iglesia, de sus estructuras y sus relaciones. Es, sin embargo, significativo el hecho de que no nos dió una definición exacta, prefiriendo recurrir a descripciones e imágenes. Nos dió la idea de que pertenecer a la Iglesia se realiza concretamente por grados de intensidad, conforme a la mayor o menor plenitud del contenido de la fe y de la vida sacramental.

Este esquema dinámico ¿no podría ser aplicado igualmente al interior de la misma Iglesia católica? Existen grados de intensidad en la pertenencia a la comunidad eclesial. El esquema mental rígido que distingue solamente entre “practi-

cantes" y "no-practicantes" u, hoy, entre "concientizados" y "no-concientizados" puede ser responsable de muchos dolores y decepciones en el campo pastoral.

Podemos imaginar un modelo (esquema mental) de comunidad eclesial, construido por círculos concéntricos, conforme a la mayor o menor intensidad de participación. Tal vez se pueda incluso aumentar la complejidad: los círculos no siempre son totalmente concéntricos, sino que se sobreponen o coinciden sólo en parte, según ciertos criterios, apartándose unos de otros bajo otros aspectos. Supongamos un círculo menor, representando la fuerza nuclear de la comunidad eclesial: los cristianos bien instruidos, bien concientizados en la fe y activamente comprometidos en la propia sustentación de la comunidad eclesial. Alrededor de él, otro círculo de fieles "practicantes", pero no comprometidos. Después el vasto círculo de los católicos tradicionales que muchas veces llamamos católicos de nombre o de bautismo; éstos apenas buscan el servicio eclesial en ciertas fechas de su vida. Y está todavía el círculo de los que no parecen tener nada de católicos, a no ser el hacer número en los cuestionarios del IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística).

Con este modelo por delante, ¿cuál es nuestra actitud pastoral? ¿Ocuparnos solamente del núcleo de los católicos concientizados, ya que a los otros no les importa nada? ¿Será que realmente "no les importa nada"? ¿O será que nuestra pastoral ordinaria no les llega? Los medios extraordinarios —Misiones, atención de los peregrinos en los Santuarios, etc.— ¿no atenderían a estos círculos más apartados, de manera tal vez precaria, pero válida?

Las Misiones desconciertan a una mentalidad pastoral preocupada solamente de los católicos fervorosos y concientizados, creyendo que todo trabajo con "las masas" es superficial y tiempo perdido. Pero, francamente, yo no consigo ver en el entusiasmo de la multitud, concentrada en la plaza de la catedral con ocasión de la clausura de la Misión, "solamente" masa, contagiada por efectos psicológicos! ¡Precisamente en una época en que los comicios políticos brillan por su ausencia, por el desinterés! La multitud en la plaza no era masa amorfa; era la confluencia de los grupos de las comunidades que durante muchos días, ávidamente, habían escuchado la Palabra de Dios. Tal vez, bajo el aspecto de instrucción religiosa, todavía continúan ignorantes. Pero la ignorancia religiosa no significa falta de fe. La fe viene del oír, y no del mucho estudiar. Si la fe de muchos no es más viva y profunda, no es muchas veces por mala voluntad ("no les importa nada"), sino por falta de predicación. Cuando aparecen los predicadores, impresiona ver cómo acuden muchos católicos que clasificamos como pertenecientes a los círculos más apartados de la vivencia eclesial. ¡Quieren ser católicos! Querer ser católico, ¿no será un criterio importante para la vivencia eclesial? ¡Cómo aceptan con docilidad la evangelización de los misioneros! Esto no significa que ellos satisfagan al otro criterio de eclesialidad: aceptación de la estructura jerárquica visible.

Alias, nuestro modelo de comunidad eclesial presupone que los círculos de intensidad en el pertenecer a la Iglesia se entrecortan, conforme a los criterios adoptados. ¿Cuáles serían estos criterios? Veamos algunos:

- estar bautizado,
- tener fe en nuestro Señor Jesucristo,
- tratar de profundizar los conocimientos de la fe,
- llevar una vida sacramental, especialmente eucarística,
- participar en las asambleas dominicales del culto,
- aceptar el papel específico de la jerarquía,
- llevar vida de oración personal,
- dar testimonio de vida cristiana en la familia y en la profesión,

- estar disponible para las tareas, servicios y ministerios de la comunidad eclesial,
- pagar los diezmos,
- tener espíritu misionero,
- comprometerse en la promoción humana (justicia social, liberación de los oprimidos).

¿Quién es el católico perfecto bajo el punto de vista de todos estos criterios? ¡Cuántos hombres apartados de la vivencia parroquial e incluso de la vida de los sacramentos, en su actuación en el mundo, por su honradez y caridad, son fermento cristiano, tal vez más que muchos de aquellos que pertenecen al núcleo interior de la vivencia eclesial!

Además, ¿no está el hecho que se nota sobre la fluctuación, muchas veces desconcertante, entre los círculos concéntricos de vivencia eclesial? Por una parte, puede haber conversión no solo de paganos hacia la Iglesia, sino también, de aquellos que viven apartados, hacia una conversión más intensiva. Por otra parte, ¿qué pastor, sea obispo o párroco, no se ha encontrado con defecciones de elementos antes bien comprometidos? Sacerdotes, religiosos, agentes laicos pueden retirarse a una vida más privada. ¿Continúan o no en la comunidad eclesial?

La multiplicidad de criterios cuestiona nuestras clasificaciones. En definitiva, ¿quién juzga sobre "ser" o "no-ser" católico? ¿El párroco, el obispo, el propio pueblo? Si el 95% de los brasileños se consideran todavía católicos, ¿esto no significa nada porque según nuestro esquema mental de pastoral ellos no están dentro de las exigencias de eclesialidad? ¿La ignorancia religiosa, manifestada en la tendencia sincretista y el no-compromiso en la vida parroquial son los únicos criterios? ¿O son decisivos para eliminar a alguien de la comunidad eclesial? ¿Será que muchos de ellos no tienen fe, fe en Jesucristo, tal vez más viva que la de algún teólogo? ¿Su esfuerzo de vivencia cristiana en la familia y en la vida profesional no son otros criterios dignos de considerarse?

Ciertamente hay que trabajar para aumentar el núcleo de la comunidad eclesial. Hay que arrastrar a los cristianos de la periferia hacia una vivencia cada vez más concientizada y comprometida. Pero no les consideremos simplemente fuera de la comunidad eclesial y, por ello, fuera de nuestros cuidados pastorales. Y si los medios ordinarios no les llegan, ¿por qué no recurrir a los extraordinarios?

Además de estas preguntas generales, surge otra todavía más práctica: en el círculo más estrecho de aquellos que clasificamos como cristianos concientizados, hay una división que constituye un problema real: los fieles *comprometidos en la estructura parroquial* y los *comprometidos en los movimientos*.

En nuestras Misiones se hizo evidente. Una gran parte, si no la mayoría, de los cursillistas y de los miembros del MFC no se comprometieron en la estructura de la Pre-misión, aunque estuvieran bien preparados para liderar núcleos de los sectores. La Misión invita hacia una estructura parroquial, tratando de perfeccionarla mediante la subdivisión geográfica en comunidades menores y sectores, teniendo como matriz a la comunidad-madre. La acción pastoral de la Misión no se dirige a zonas o a movimientos (exceptuando las conferencias a las profesoras, que en el cómputo general pesaron poco). En la última noche, en la misa de los matrimonios, muy frecuentada, el Misionero preguntó a propósito: ¿quién es cursillista, quién del MFC? Pocos levantaron el brazo.

¿Qué significa ésto? ¿Falla de la Misión? Creo que no. Las Misiones evidenciaron tal vez un problema que pertenece a la pastoral ordinaria. En ese momento me acordé de una decepción que sufrí cuando, al comienzo de este año, ruve que hacer de párroco de una de las tres parroquias de esta ciudad, a causa de la salida repentina del párroco, no pudiendo encontrar sustituto. Apoyándome en una comunidad de religiosas ursulinas que asumieron la parroquia conmigo, creí poder contar con muchos cristianos concientizados por el MFC y por los cursillistas que

vivían en el área de la parroquia, organizando con ellos el servicio parroquial. Quedé frustrado. Algunos, sí, —precisamente los más comprometidos con el propio movimiento— dieron su contribución a la estructura parroquial. Pero la mayoría tuvo que ser reclutada entre otros movimientos o asociaciones con menos renombre actual o entre los “no-alineados”. (Un paréntesis: estos no-alineados, es decir, laicos no pertenecientes a ningún movimiento, ¿no constituyen acaso la gran mayoría del laicado? ¿Quién los representa en los consejos pastorales de los diversos niveles?).

Mi decepción como párroco, creo no ha sido un caso aislado. Hace poco un párroco me dijo que ya no iba a enviar elementos comprometidos en la pastoral parroquial a los cursillos; porque muchos de ellos después se apartaban del trabajo anterior. No quiero generalizar: en algunas parroquias sucede lo contrario, sobre todo en las del interior.

El párroco acostumbra a pensar en términos de parroquia y se siente desafiado —o al menos queda abatido— cuando no encuentra colaboradores para mantener y dinamizar la comunidad parroquial. ¿Su sufrimiento no podría venir de un esquema mental excesivamente rígido respecto a la eclesialidad o vivencia eclesial? Si un cristiano realiza bien la “Iglesia doméstica” en su hogar, si participa tal vez en algún movimiento, frecuentando reuniones del MFC, Cursillos, Legión de María, Renovación catismática, etc., si, en la vida profesional y pública da testimonio de autenticidad, ¿podemos tacharle de alejado de la comunidad eclesial porque no se hizo catequista o porque en la misa parroquial aparece solamente como un “feligrés” que, con facilidad, cambia hacia otra feligresía o a otra iglesia donde la liturgia o predicación le atraen más?

¿La vivencia comunitaria en la Iglesia no puede asumir diversas formas? Una comunidad de religiosas, por ejemplo, aún sin participar de las actividades parroquiales, ¿es o no es una forma de vivencia eclesial? (Pensemos en todos los contemplativos). Las reuniones de los Movimientos, sobre todo cuando terminan con la celebración eucarística, ¿son formas válidas de vivencia eclesial? ¿O solamente son válidas las formas comunitarias del esquema parroquial con su división y subdivisiones geográficas (por ejemplo, las comunidades y los sectores establecidos por la Pre-Misión?).

Me parece que debemos descongestionar un poco nuestro esquema mental de eclesialidad, excesivamente confinado en una conceptualización geográfica. Tanto la pastoral ordinaria como la extraordinaria aprovecharían de esa mayor flexibilidad, sobre todo en el campo urbano.

Surge también otro problema en nuestra realidad, sea que nos quedemos en el esquema geográfico, sea en el esquema más flexible de eclesialidad. Las Misiones en su dinámica actual se apoyan sobre las comunidades y los sectores. Si realmente la Pos-misión consiguiera conservar el espíritu de la Misión, y las comunidades y los grupos comunitarios se desarrollaran bien, ¿cómo sería la atención eucarística (uno de los criterios de la vivencia eclesial?). Si al lado del crecimiento de las comunidades de estructura parroquial aumentasen los grupos de los Movimientos (MFC, Cursillos, grupos de juventud, etc.), pidiendo todos la Misa, ¿quién los podría atender? Si es válido el trabajo pastoral en términos de dinamizar e intensificar la vivencia comunitaria eclesial, es urgente revisar nuestros criterios respecto al papel de la eucaristía en nuestras comunidades. La santificación del domingo mediante la Misa es accesible solamente a una parte mínima de la población. ¿No será esto uno de los motivos por el cual no se asimila la gravedad de este precepto? ¿No sería mejor insistir en la importancia de la santificación del domingo mediante el culto de la Palabra (con la eventual distribución de la comunión por ministros extraordinarios de la Eucaristía?) ¿Y dejar la plena celebración eucarística para períodos más distantes (tal vez, incluso, como medio extraordinario, como de hecho ya es para muchos cristianos que viven lejos de los centros?) En las propias ciudades, ¿por qué no incrementar también el culto

dominical en muchos sectores parroquiales o grupos comunitarios de los movimientos, en vez de insistir en la ley de la Misa dominical? Es evidente que en ninguna iglesia matriz cabrían los fieles si todos llegaran a la convocación.

Por otra parte me asusta una evolución que ya se está delineando: celebración de 5, 6, 7 Misas dominicales por los sacerdotes que se esfuerzan por atender a todos los centros comunitarios ya que la propia ley eclesiástica exige la Misa dominical y las comunidades bastante grandes y vivas la piden, pues solamente en domingo se puede hacer la reunión litúrgica. La solución que podría presentarse como alternativa: ordenación de hombres casados para cada pequeña comunidad no está madura, y el tiempo urge. (Menos madura está la ordenación de las mujeres). Y no están maduras, porque ni podrían improvisarse estos mismos ministros, aunque cambiara la ley eclesiástica. Todavía más: la gran movilidad de todas las pequeñas comunidades, sean de "base" o de movimientos, presentaría muy pronto un ejército de hombres ordenados sin comunidad, ya que la preparación se haría en vista de aquella pequeña comunidad.

Después de todas estas reflexiones sobre la comunidad o la vivencia eclesial, abordamos el segundo gran problema específico:

b) ¿Cuál es la opción verdadera: abrir o estrechar el ingreso a la comunidad eclesial?

Como se ha dicho, ya en el comienzo de la Pre-misión se presentaron no pocos católicos para un trabajo activo que, por su vida matrimonial irregular, no estaba participando de la vida eclesial ordinaria. ¿Qué hacer? Dios tiene caminos para introducir en su Reino, tal vez mejor que nosotros, a todos los marginados, los publicanos y las prostitutas de hoy. Pero, nosotros, ¿qué podemos hacer para introducirlos a la forma visible e incoactiva del Reino que es la Iglesia en la tierra? ¿Debemos obligar a entrar en la sala del banquete a todos estos alejados y marginados según los criterios eclesiásticos? ¿Podemos equipararlos totalmente con los otros? ¿Debemos establecer criterios de selección, imponer etapas de preparación? ¿Qué derecho tiene el individuo para exigir los sacramentos? ¿Qué significa "pedir razonablemente" los sacramentos? Razonable, ¿según el criterio de quien pide o de quien escucha la petición? Y si el criterio del sacerdote o del agente de pastoral —identificado con el pequeño grupo de cristianos concientizados— ¿fuera muy rígido? ¿Qué derecho tiene el párroco, la comunidad parroquial o la comunidad de un movimiento, para "crear obstáculos" en nombre de una mejor preparación?

Toda esta problemática se acentuó con ocasión de las Misiones. La diócesis tiene normas para la pastoral ordinaria, bastante estrechas en cuanto a la admisión a los sacramentos, exigiendo la participación después de cursos de preparación. La Misión —pastoral extraordinaria— por extensión alcanza más personas que la pastoral ordinaria. ¿A todas estas personas habría que aplicar los criterios restringidos e introducidos para la pastoral ordinaria? ¿O más bien deberíamos abrirles a todas ellas "un año de gracia"?

Si abriéramos ampliamente las puertas, ¿no se desmoralizaría toda la pastoral ordinaria que hace un esfuerzo pedagógico tremendo en el sentido de profundizar la vivencia eclesial, sobre todo en la concientización de la fe? Los aprovechones que huyen de todas las exigencias, ¿no aplazarían su ingreso definitivo a otras Misiones, en las cuales todo sería fácil y gratuito? Por otra parte, aplicando las normas rígidas, buscando la Misión solo como tiempo fuerte de evangelización y dejando todos los sacramentos para después, ¿no quedarían sobrecargados los pocos agentes de la pastoral ordinaria?

Sin duda, las Misiones son especialmente tiempo fuerte de evangelización. Pero toda evangelización tiende no solo a la conversión individual, sino a la formación de comunidad eclesial. Ahora bien, la comunidad eclesial exige una vida

sacramental. Por ello era inevitable que el problema concreto de la regularización de los matrimonios, admisión de los adultos al bautismo y la primera comunión (sin hablar de la confesión) se presentara a la Misión. Dejando todo esto para después, ¿no se perderían de vista y de contacto muchas personas que, a través de la Misión, fueron motivadas para arreglar su vida eclesial bajo el aspecto de vida sacramental? El argumento: ¿qué adelanta todo este movimiento sacramental en la Misión, si después no hay continuidad?, a mi modo de ver no convence. Los pastores somos responsables no solo de aquellos cristianos que ya están en el círculo más íntimo de la eclesialidad o que se dirigen espontáneamente a él, sino también de todos aquellos que están en los círculos más apartados. Si ordinariamente no llegamos a ellos, no por eso nos liberamos de la responsabilidad para con ellos. Demos gracias a Dios si los medios extraordinarios les llegan de alguna manera. Hay que echar mano de ellos para atraerlos a los círculos más activos de eclesialidad y tratar de mantenerlos allí.

Es muy posible que algunos aprovechones, no tan pobres, se hayan metido entre los que regularizaron su unión conyugal. (En un solo día hubo 300 matrimonios civiles gratuitos, gracias a la cooperación de notarios y jueces y, después, muchos matrimonios religiosos, después de alguna preparación intensiva, además de la participación en la propia Misión). Pero, ¿qué significa el número de los que se aprovechan frente al gran número de los que realmente deseaban dar a su unión conyugal estabilidad civil y religiosa? ¿Todos estos no pesan para la comunidad toda? Son una prueba de que nuestra sociedad (sobre todo entre el pueblo sencillo) no es tan hostil al lazo matrimonial como algunos abogados del divorcio pretenden demostrar con estudios manipulados. Es de suponer también, que los mismos matrimonios, una vez legalizada su situación, estén más inclinados a participar, de allí en adelante, en la vida eclesial ordinaria. Esta participación va a depender, sin duda, en gran parte de la actuación de los nuevos agentes de pastoral (los coordinadores) suscitados o motivados por la Misión.

Me parece, pues, que fue necesario —como de hecho se hizo— unir, durante el tiempo de la Misión, evangelización y sacramentalización, estableciendo solamente para la regularización de los matrimonios, el bautismo y primera comunión de adultos, una preparación adecuada a la situación extraordinaria de la Misión. (No hubo ni bautismos ni primera comunión para niños durante la Misión).

La adopción de un esquema mental de eclesialidad más flexible (círculos concéntricos de pertenencia, según los grados de intensidad; criterios múltiples) conduce a una actitud pastoral más abierta, realista y humana. Cuántas veces el pastor se preguntará al querer imponer normas más rígidas: ¿tengo medios para ofrecer la preparación a tales exigencias? Y todavía más: ¿mi comunidad eclesial del círculo más interior será realmente tan perfecta que su vida pujante justifique tantas exigencias como pido a los candidatos? Para la admisión a la vida sacramental ciertamente hay que respetar algunas normas (vgr. participación a la Eucaristía por parte de quien vive en situación matrimonial irregular). Pero la vivencia sacramental no es el único criterio de eclesialidad. Mucha gente comulga frecuentemente, pero su testimonio de vida cristiana en el mundo o su compromiso en favor de la justicia social deja mucho que desear frente a otros que tal vez están impedidos para recibir los sacramentos. ¿Quién es "el mejor católico"? No nos toca juzgar, sino tratar de salvar a todos, ayudando a todos a crecer en todos los sentidos.

A la vez necesitamos el coraje para cargar la realidad humana de la Iglesia, que somos nosotros, cada uno de nosotros, que estamos muy lejos de ser los "católicos perfectos": santos. Santa es la realidad divina de la Iglesia: Cristo y el Espíritu Santo. Pero los miembros todos son "santos y pecadores", unos más, otros menos; todos "más católicos" según un criterio, y "menos" bajo otro aspecto.

Para terminar la reflexión me viene a la mente un proverbio latino (cuyo

autor no recuerdo): "Timeo hominem unius libri". La frase tuvo seguramente en su origen un sentido positivo: temor reverencial, respeto, por alguien que profundizó en una dirección sin pretender abarcar todo superficialmente. Pero para mí prevalece el sentido negativo: tengo miedo del hombre que solo sabe leer una cartilla. Tengo miedo de los pastores que saben tocar solamente un instrumento, que solo conocen un medio único de actuar, que se orientan por un esquema muy rígido de trabajo pastoral. La concentración en una sola idea puede hacerla más fuerte y eficiente. Pero el peligro de que una sola idea fuerte se haga prevalente o fija es tremendo. De una idea fuerte o fija a una actitud radicalizada hay pocos pasos. Tengo miedo de la ideologización del trabajo de la pastoral, cuando la vida humana es tan compleja y la Buena Nueva de una generosidad tan maravillosa.

El pastor debe saber sacar de su esquema mental "Nova et Vetera".

Mitos y Leyendas

"Evangelización" del Mundo Indigenista Amazónico

Domingo Perego, S.D.B., Misionero en el lugar y
Alumno del Instituto Pastoral del CELAM.

Introducción

Los Shuaras del Vicariato de Mendez (Ecuador), viven en las márgenes de los ríos Paute, Upano, Zamora, Santiago, Yaupi, Mangosisa, Kankaimi, Makuma, Morona. Tienen un solo idioma homónimo de su raza. No han tenido escritura, por eso han transmitido las 150 leyendas de su patrimonio cultural y familiar con mucha fidelidad. Los antiguos Shuaras, jefes del hogar, al amanecer enseñaban a sus hijos las tradiciones que son un conjunto de enseñanzas históricas y morales profundamente encarnadas en la naturaleza.

Los misioneros salesianos hemos ignorado por varios años un patrimonio auténtico por no sospechar siquiera que tuvieran tanta riqueza de sabor netamente religioso, por la enorme dificultad del idioma, uno de los más difíciles del mundo a juicio de eminentes etnólogos y lingüistas. Una cosa es entender palabras e intercambiar frases, y muy otra cosa es entender bien el valor afirmativo o negativo, de duda, sospecha o favor de una misma frase, y una cantidad infinita de modismos que cambian sustancialmente el sentido de una frase. El misionero que más domina el idioma, el padre Yankuami (Lucero de la Tarde), quien no sólo asumió el nombre shuar, sino que sintió la necesidad de encarnarse en la cultura indígena y de internarse a vivir años con ellos; después de 22 años de estudio asiduo y práctica del idioma sin permitirse nunca decir una sola palabra en castellano, aún siente mucha dificultad para expresarse como ellos. Por otra parte el torbellino de ocupaciones del misionero: enseñanza, asistencia día y noche en los internados, la construcción de edificios para escuelas, capillas, vivienda, el cuidado de huertas y ganadería para sostener los internados como escuelas agrícolas, la atención parroquial, la organización de los ancjos o caseríos; no dejan tiempo para un estudio profundo.

Cristo ha enviado a sus apóstoles a enseñar (Mt 28,20).

La cátedra de misionología de Roma insiste categóricamente a los misioneros: "Id y aprended". En acatamiento a ese mandato, varios misioneros se han dedicado al estudio antropológico profundo de la raza Shuara con sus usos y costumbres, objetos y trabajos, organización familiar y tribal, con sus creencias y tradiciones, brujerías y guerras. Con las grabadoras llegó la época para fijar el idioma, estudiarlo a fondo, deducir reglas y comprobarlas, formar gramáticas y descubrir así, junto con su léxico, sus valores morales: fue toda una revelación, una riqueza insospechada de valores religiosos.

Leyendas y Mitos Shuaras. Noción de Dios.

Los nombres de personas Shuaras se repiten en cosas, plantas y animales, no porque den ese nombre a los niños que nacen, sino porque cada animal típico, planta o cosa, recuerda una leyenda, una tradición, una enseñanza que quedó plasmada en el contacto con la naturaleza.

Hay varias leyendas que no hablan expresamente de Dios, pero que recuerdan poderes divinos tales como la creación de aves, peces, animales; la fertilidad de las plantas, la fecundidad del hombre, amén de los grandes castigos del pecado

original, del diluvio y todo un tejido de enseñanzas características que bien pueden ser resabios de tradiciones semíticas, o recuerdos de alguna catequización que es preciso informar y desinformar dentro de un plan de evangelización.

ETSA (sol), es el astro del día, único reloj del pueblo Shuar, que mide la distancia de un lugar a otro según el arco solar que se emplea para andar esa distancia. Aún hoy, si uno pregunta cuanto tiempo se emplea para ir a tal o cual parte, el Shuar contesta indicando la posición del sol cuando él sale para ir a ese lugar y la posición del sol a su llegada.

ETSA es el ser bueno que quiso preservar a los Shuaras de la muerte y dar la resurrección a los muertos, y para salvar a la raza Shuar, encadenó para siempre a IWIA, un monstruo antropófago.

NUNKUI sopló en las manos de la mujer y le dió habilidad para construir la olla de presión, indispensable para cocinar la yuca a vapor, y fabricar todos los utensilios de cocina impermeables y charolados. Con solo nombrarlos, creó plantas comestibles y animales para el sustento del hombre. Amó tanto al Shuar, que le sedujo a convivir debajo de las aguas y las chorreras y dió fecundidad a las mujeres estériles. Las mujeres shuaras celebran la fiesta de la pubertad en agradecimiento a Nunkui y cantan sus anent cuando trabajan en cerámica, en la huerta, en la cocina. Sienten una gratitud íntima a Nunkui por cada hijo que nace. Los Shuaras tienen un promedio de ocho hijos por familia y una tasa de crecimiento del 4.8%.

SHAKAIMI es el padre bueno que dotó al Shuar de hacha de piedra y herramientas de chonta con el poder mágico de trabajar solos según el mandato del hombre, y transformar la tierra en un paraíso terrenal. Shakaimi maldijo a las culebras y las dejó sordas para que no hagan daño al transeúnte. Un Shuar que sane de la picadura de culebra, debe celebrar la fiesta de la culebra en agradecimiento a Shakaimi. El Shuar es un artista en el manejo del hacha para tumar árboles y labrar maderas, y lo hace cantando: Yo soy un pequeño Shakai.

UWI es otro nombre de divinidad plastificado en la palmera de chonta, cuyos abundantes racimos de frutas, al caer, atraen a los jabalíes de sabrosa carne. El fruto de chonta cocinado y fermentado da una excelente chicha. Es característica la fiesta de la chonta, con danzas folklóricas acompañadas de alegres cantos impregnados de gratitud a Uwi, para pedir la fecundidad de las plantas, animales y mujeres, convencidos de que dios les escucha desde el mástil central de la casa que es de chonta.

Con respecto a las Leyendas, cabe notar que todas tienen un alto sentido moral, envuelto en sombra de castigo por las desobediencias de los Shuaras. El Diluvio fue causado por las desobediencias y malos tratos a Nunkui.

El Pecado original es evocado por aves de rapiña que eran shuaras hijos de dios, y transformados en aves por desobediencia.

Otra grave consecuencia de la desobediencia original es la dificultad de conseguir carne, pues antes del pecado las flechas de la boduquera (cerbotana), eran infalibles; pero después de la desobediencia, fallan y los animales se vuelven ariscos y los Shuaras sufren por falta de carne.

KUJANCHAM (zorro comadreja), fue persona que por desobediencia comió el fruto prohibido, y su rabo pelado y hediondo recuerda el castigo por un intento de inmoralidad.

La rana PANKA y el ave YANTSAUCH recuerdan dos mujeres engreídas que rehusaron la ayuda de Shakaimi en el trabajo de la huerta.

El mismo JANCHU recuerda el castigo de Shakaimi que ordenó a los Shuaras colgar el algodón desmotado al borde del camino para que se tejiera solo; Janchu quiso hilar y tejer a su gusto y fue transformado en mico.

Las malas hierbas recuerdan el mal trato que los niños dieron a NUNKUI al tirarle ceniza en los ojos.

WASHI es un simio negro de regular tamaño. Antes era persona y fue transformado en animal por rehusarse a cantar en la fiesta de la chonta, fiesta típica de la gratitud a dios por los frutos y cosechas.

AMARTA es una avispa enorme y peligrosa que da miedo verla, y cuando uno la encuentra debe quedarse quieto hasta que pase para que no le siga. Era un Shuar que ejercía la brujería mala, es decir, so pretexto de curar un paciente, le inyectó el Tunchi (maleficio) en el corazón, dejándolo muerto. Por castigo fue transformado en avispa, porque no se puede hacer un daño a nadie. Este hecho da a entender el aprecio que los Shuaras tienen a los brujos buenos, es decir, a los que tratan de curar a los pacientes sin inyectarles ningún maleficio, y el peligro enorme a que está expuesto todo brujo o empírico, pues si muere el paciente, le acusan de maleficio y lo sentencian a muerte.

WEK es la hormiga arriera que causa tantos estragos a las flores y a los árboles frutales. Antes los Wek eran personas pero muy glotonas que por su gula llegaban a comer hasta comidas dañadas; Etsa los transformó en hormigas para escarmiento de los Shuaras quienes admiran la templanza.

YAKUM es un mico rojizo que se enoja mucho. Etsa lo castigó por haberse tragado en un momento de iras el pilche o calabaza en que se brinda la chicha; y es que el hombre equilibrado debe ser manso.

JEENCHAM (vampiro), recuerda la maldición a Shuaras crueles que cortaban la cabeza de los enemigos victimados.

YAWA (tigre), también es nombre que suena a castigo por las intenciones crueles y antropófagas de un Shuar que ofreció comer a su esposa apenas diera a luz; con lo cual horrorizada la mujer, le mató al marido dormido con la boca abierta, echándole en la garganta una piedra candente. El Shuar aborrece el aborto y el crimen de las mujeres que no respetan la vida y tienen en alto honor la fecundidad a la vez que la continencia. Los auténticos guerreros que están en pie de guerra, pasan años en perfecta continencia y los mismos enemigos tiemblan cuando saben que su adversario practica la continencia, pues dicen que tienen una fuerza superior, una fuerza concentrada. En esto arraiga el respeto y la veneración que tienen para el misionero, pues saben que es célibe.

CHIWIA, ave trompetero, recuerda el castigo de un Shuar que bailó en la fiesta de la chonta con itipi muy corto y con malas intenciones; por castigo resbaló sobre una cáscara de guineo y al caer quedó convertido en ave.

KAKA es nombre propio de una rana y recuerda el castigo de una joven que se acostó con un joven sin ser casados.

PANKI, anaconda del agua, recuerda los pecados de excitación que traen enfermedades venéreas.

JAPA, venado, era un Shuar que solicitaba el amor de mujeres ajenas tocando su flauta.

KUNKI, pájaro, fue transformado en ave por haber robado la flauta de Japa.

YAKAKUA (pequeños gallinazos bullangueros), eran Shuaras ociosos que comían muy bien, engañando a las mujeres diciéndoles que habían trabajado todo el día preparando terreno para las huertas. Cuando fueron las mujeres con semillas para sembrar, no encontraron el trabajo, y por la noche dieron a los jactanciosos Yakakuas, sunkipia o sacha pelma (tubérculo venenoso), y se transformaron en gallinazos.

Por las noches impresiona el campo acompasado y triste del AUJU que repite "AISHRUuu" (maridooo). Aju era mujer de Etsa; cocinó calabazas maduras para el esposo, pero luego se las comió porque eran dulces; entonces se cosió la boca y cocinó otros zapallos tiernos. Por la tarde el marido reclamó los zapallos maduros y ella contestó enojada: "con qué boca pude comer si está cosida?". El marido enojado regresó al cielo trepándose por un bejuco; la mujer le quiso seguir, pero Etsa le cortó el bejuco y Aju se transformó en ave nocturna.

NANTU la Luna, tiene manchas en forma de mano: son las huellas de Kunamp que la quiso coger para prostituirla. El Shuar auténtico aborrece la prostitución y la infidelidad; señala con un corte de machete en la cabeza a la mujer infiel y defiende firmemente la institución matrimonial limitándola al clan familiar. La herencia no es para los hijos sino para las hijas. El varón cuando quiere conseguir esposa, debe buscarla, ir a la casa del posible suegro, dar pruebas de solvencia en el trabajo y de madurez en el amor a la mujer. Los suegros, convencidos de esas bondades del pretendiente, aconsejarán a la hija para que de su consentimiento. Aún después de casados le controlan al hombre, y si es abusivo, le quitan la mujer máxime si median malos tratos.

TSEM es un miquito parecido al martín. Era persona, y por impaciente se tomó una tacita de Natem hirviendo (sustancia narcótica que toman los brujos para alucinarse), y loco de dolor fue convertido en mico.

Apreciación Evaluativa de las Prácticas Religiosas.

Los grandes ríos y las grandes cataratas recuerdan el nacimiento y el poder de Dios; por lo mismo son los lugares privilegiados para las grandes oraciones.

Los Shuaras buenos que en su vida se identifican con Dios en la práctica de las virtudes, al morir son llevados por Dios y convertidos en ARUTAM o espíritus buenos y protectores. Aún hoy los papás llevan a los hijos antes de casarse a pernoctar en ayunas en las grandes chorreras; imploran la protección de los Espíritus buenos y piden las virtudes necesarias para formar un buen hogar.

Los brujos imploran a los pies de las cataratas el poder de curaciones; los guerreros piden astucia y fuerza; y los enfermos piden con grandes ayunos la compasión, cantando: "Abuelito mío, compadécete de tu hijo que sufre".

Los ancianos son signos de veneración por haber sido preservados de enemigos y enfermedades; por eso son los legítimos maestros del pueblo.

El espíritu de los Arutam es simbolizado en cintas como brazaletes, muy en boga. "El perico ligero simboliza a los ancianos, mansos, de larga vida, preservados de desgracias. Los espíritus malos son alejados durante las fiestas por el anciano que chupa infusión de tabaco y sopla con fuerza, acompañando el soplo con el gesto de la mano. El soplo aspirado es señal de invocación. El soplo suave indica poder, el soplo fuerte, máxime si acompañado de infusión de tabaco, es señal de fuerza para alejar. Los WEA ancianos soplan la fuerza sobre sus hijos y nietos.

El NAMUR y el NANTAR son piedras raras que las mujeres Shuaras tienen ocultas en la huerta para implorar fertilidad y abundancia en las cosechas.

Información, Desinformación, Reinformación.

Salta a la vista la gran carga de religiosidad que tienen estas leyendas, creencias y costumbres.

La información de las leyendas, los motiva tremendamente; se nota una identificación inmediata de los Shuaras desde los niños a los mayores.

El padre AIJUI encargado de la pastoral juvenil Shuar, asumió este material para el programa de "Educación a la Fe" y lo transmite diariamente por radio a todas las escuelas que son bilingües: veinte minutos diarios a cada grado, de mensaje existencial que no solo motiva con la información, sino que desinforma los elementos supersticiosos o paganos y los reinforma a la luz del Evangelio. El procedimiento es eficaz y maravilloso, cosa que al llegar el misionero a cualquier caserío, le corren al encuentro los niños gritando: "Dame el Bautismo..., dame la Comunión..., yo ya sé" y saben de veras la tradición antigua con todas sus incidencias en el auténtico mensaje evangélico vivencial.

En cada caserío del teleauxiliar que controla la enseñanza escolar, hay la comunidad eclesial de base con el catequista y los ministerios, algunos ya ordenados. Fuera de eso hay dos equipos móviles que asesoran y dirigen todo el procedimiento, evaluando continuamente lo positivo y lo negativo para no estancarse nunca. El misionero itinerante cada mes visita los anejos para fomentar la vivencia y comprobar hasta qué punto madura la Comunidad Eucarística que es la cumbre y la meta.

Es el equipo local el que lleva el catecumenado de los adultos, preparan las primeras comuniones y los cursillos prematrimoniales, atienden a los entierros y a los enfermos. Como material didáctico para todos esos equipos hay los 150 cuadros grandes de las Leyendas. Lo tienen en todas las escuelas y es indispensable para la información: lo comprenden hasta los analfabetos por ser cuadros muy expresivos.

Otra obra monumental es el Evangelio unificado y bilingüe que se titula Jesús Yusa Uchiri (Jesús de Dios Hijo). Es traducción bien hecha, revisada una y otra vez para amoldarla a la mentalidad Shuar. Se editó con grande esfuerzo económico en edición bilingüe; tiene 356 páginas con ilustraciones; es texto obligatorio desde el tercer grado y lo repartimos por el ridículo precio de diez pesos a todo el que sabe leer.

Los ANENT o cantos están asumidos, impresos y propagados, son también texto obligatorio desde el segundo grado. Hay cantos para todos los momentos del día y para todas las celebraciones litúrgicas cuyas melodías autóctonas en su mayor parte se inspiran en los Anent; el librito se titula YUS YUMINKSATAI, tiene 136 cantos, varios de los cuales son compuestos por ellos mismos, contemplando ya una mística cristiana. Las melodías de la CHORRERA se utilizan para las súplicas, mientras que las de la huerta, caza, pesca, valen para los cantos de imitación de Cristo. Las melodías de los brujos han sido asumidas para los exorcismos, y el credo y los de las fiestas para cantos de gloria.

El manual de celebraciones se titula Yusjai Chichstai (Hablemos con Dios). Aparte es el librito de la santa misa Jesusa Yurunke (La Cena de Jesús), con los principales prefacios. Por último acaba de ser editado el nuevo Ritual Shuar por la Comisión Litúrgica y con la aprobación del Obispo Mons. José Pintado.

Tomando en cuenta: "lo que no es asumido no es redimido" se adoptaron los signos y ritos tradicionales más aptos para expresar la fe cristiana y la celebración de los misterios de la fe. El chupar o aspirar y luego soplar lejos acompañado con el gesto de la mano, se utiliza en los exorcismos de los catecúmenos en la primera parte del Bautismo y en las siguientes fases: hay una gradualidad de rito: la primera vez se chupa con energía, la segunda con más fuerza y la tercera con infusión de tabaco señal de gran poder. El soplo indica transmisión de poder y efusión del Espíritu Santo. Se usa en la santa misa en la consagración y en las bendiciones de los sacramentales.

La cruz, signo de la muerte gloriosa de Cristo, no sólo se usa al santiguarse, sino que se pinta con achiote en la frente del catecúmeno, y en el pecho con SUÁ (planta colorante de negro indeleble). Son los papás que señalan así a sus hijos para consagrarlos y defenderlos de todo maleficio al amparo del poder de Cristo; los Shuaras y el mismo sacerdote se pintan la cruz en la frente para celebrar la santa misa en días de fiesta. Esta señal pintada en el propio cuerpo es muy oportuna para atraer la simpatía de los espíritus buenos, lo mismo que para despertar la caridad fraterna en las asambleas cristianas, y el cariño especial de Dios para los que reciben los santos sacramentos.

Las cintas como brazaletes significan el encuentro con Dios y la recepción de su fuerza; se usa en el Bautismo, y en el Matrimonio como sustitución de los anillos.

Siendo el NANTAR el medio de contacto divino, se asume su valor en la nomenclatura de los sacramentos:

AKINTIAI-NANTAR = Bautismo (poder de nacer)

KAKATAI-NANTAR = Confirmación (poder de testimonio)

IWARTAI-NANTAR = Penitencia (poder de reconciliación)

NUATNAINIAI-NANTAR = Matrimonio (poder de casarse).

Estos signos educan a la fe, encarnan y asumen valores autóctonos vivenciales para la raza Shuar, colman el vacío de antiguos ritos incomprensibles para ellos, constituyen el puente de unión entre la antigua religiosidad popular y la actual vivencia cristiana y son la mejor expresión de la Iglesia que asume y redime para santificar. Una Iglesia propia, encarnada en la realidad secular de la floresta, muy prometedora porque es auténtica y joven. Así "es purificado, elevado y consumado, para gloria de Dios, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón... o en los ritos y culturas propios de los pueblos" (A. G. 9).

Vicaría de La Solidaridad

Entrevista al Pbro. Cristian Precht B. (Chile)

¿Por qué una Vicaría de la Solidaridad? La solidaridad es una realidad que siempre ha estado presente en la Iglesia. Recordemos, por ejemplo, el espíritu con que los primeros cristianos compartían todo lo que tenían. Ponían sus bienes en común, de tal manera que "al que tenía mucho no le sobraba y al que tenía poco no le faltaba". Quiere decir que la solidaridad es una dimensión necesaria de la Iglesia. No podemos pensar en una Iglesia cristiana sin solidaridad. Ahora bien, así como siempre ha existido la solidaridad en la Iglesia y siempre ha existido la preocupación de los pastores y de los fieles por realizar la solidaridad entre los hombres, así también es cierto que en determinados momentos esta solidaridad ha asumido formas distintas, o ha estado realizada a través de una organización diferente. Es fácil cuando se es un pequeño grupo de creyentes compartir los bienes, ponerlos en común. Por último es más fácil administrar esos bienes, porque se trata de una pequeña porción de hombres. Sin embargo, en la medida que esa comunidad crece, se hace ya más difícil la administración de esos bienes. En la medida en que esa gente empieza a darse cuenta de que no se debe a sí misma sino que es servidora de la comunidad; que no debe vivir para sí misma sino que debe vivir para el Señor que la ha salvado y que se manifiesta en el mundo, en esta medida, entonces, la solidaridad reclama de organizaciones diferentes para llevarla a cabo. Y es por eso que a través de los tiempos la solidaridad de la Iglesia se ha organizado de maneras diferentes.

Hablamos de *solidaridad*, como podríamos hablar de *caridad*, de *amor*, aunque, en verdad, cada una de estas palabras, porque lo incluye todo, también son palabras necesarias de precisar en los distintos tiempos.

¿Cuál es, entonces, la novedad de la Vicaría de la Solidaridad en la Iglesia de Santiago? En primer lugar, yo creo que lo más nuevo es que ante un momento determinado, la Iglesia de Santiago —y así también las Iglesias de otras diócesis— han decidido crear un organismo diferente para que coordine todo lo que se está ya realizando en el plano asistencial, de ayuda, de beneficencia, de apoyo.

¿Por qué se ha querido organizar de una manera diferente? Porque se percibe que hay ciertos problemas de esta época que no eran problemas de la época en que existían otras instituciones de beneficencia. Hoy día, por ejemplo, la Iglesia entiende muy claramente que parte de su acción solidaria, consecuente con Jesucristo solidario que se hace pecado a causa del hombre, es preocuparse de los derechos humanos fundamentales; y esa es una perspectiva importante de la Vicaría.

En segundo lugar, entiende que la acción solidaria no puede ser una acción que sea pasiva por parte de quien se beneficia con la solidaridad de sus hermanos, que debe ser mucho más activo el beneficiado que la persona que da los bienes. Y esto a veces confunde. Hay personas generosas que tienen medios con los cuales vivir fácilmente, que quisieran hacer ellos mismos, directamente, las cosas en la población. Nosotros les pedimos que no lo hagan y no es por desprecio ni por dejarlos de lado, sino porque entendemos que es la misma persona que está en la población que tiene que organizarse y llevar adelante todas las acciones posibles para enfrentar su problema en forma adulta.

Nosotros nos ponemos en segunda y tercera línea, como servidores, como puntos de apoyo, como personas que podemos servir de canales para que llegue una determinada ayuda. Hoy en este sentido se requiere un espíritu mucho más evangélico que es captar que el que da debe desaparecer en beneficio de la persona que se ayuda, por respeto a su dignidad. Esto no significa criticar lo pasado como malo,

ni significa tampoco descartar otros tipos de asistencia; pero, sí significa que la Iglesia quiere asumir en forma más propia este tipo de acción solidaria, que llamamos hoy día, en la cual respetamos el papel protagonista que deben tener los mismos que antes se llamaban "los beneficiados".

¿Por qué los Derechos Humanos? La Iglesia desea que los derechos humanos formen parte integrante de su acción solidaria. Así lo entiende la Iglesia en esta hora que ha estado viviendo el mundo y, especialmente, Latinoamérica. Así lo recibimos de las exhortaciones que nos vienen del último Sínodo Romano y de los documentos que emanan de la Comisión "Justicia y Paz" en el Vaticano. ¿Cómo no va a ser así? ¿Por qué pensamos solamente que la acción solidaria es dar comida para que coma un hambriento, juntar ropa para que haya personas que se puedan vestir? Podríamos decir también lo que dice el Evangelio en otro contexto: "¿No vale la vida más que el vestido? ¿No vale la vida más que los alimentos?". Es simple, quizás, preocuparse de juntar ropa y alimentos; es más conflictivo exigir el derecho a la vida, el derecho al trabajo, el derecho a comer, el derecho a la salud. Pero, si somos sinceros, ¿no es ésto mucho más importante que la acción solidaria? Yo diría, como en el Evangelio: "Hay que hacer una, sin descartar la otra". Hay que procurar medios para comer, para vestirse, para tener hogar, sin descartar el hacer presente que esto se trata de un derecho y no de una dádiva; de un derecho y no de una oportunidad para quedar con nuestras conciencias tranquilas.

¿Quiénes participan en esta acción solidaria? La Iglesia de Santiago quiere darle ciertas características a la acción solidaria: la participación del afectado, vincular esta labor a los derechos humanos básicos que se ven como integrantes en la acción solidaria y abrir las puertas de esta obra a personas que quizás no son explícitamente creyentes. Creemos que hay muchos hombres de buena voluntad, que pueden encontrar un cauce para expresar todo su deseo de servicio, trabajando a través de una institución de Iglesia. Lo vemos todos los días en las poblaciones, donde el hecho de que existan comedores infantiles o bolsas de trabajo nunca ha sido, gracias a Dios, un signo de proselitismo. Al revés, vemos que hay muchos que allí dan de su tiempo, de su fatiga, de su vida y que no comparten nuestra fe, pero sin embargo, comparten de otra manera la misma caridad de Jesucristo que nos apremia y están dispuestos a entregar lo mejor que tienen por ayudar al hermano necesitado.

Por lo tanto, ¿por qué la Vicaría? La Vicaría ha servido para organizar muchos elementos solidarios ya existentes, para estimular y apoyar otros nuevos de acuerdo al tiempo en que estamos viviendo. Y, este trabajo, ha querido que esté marcado con el espíritu de caridad de todos los tiempos de la Iglesia, pero que, ahora, debe asumir la preocupación por los derechos humanos básicos, un respeto grande por la persona que en otro tiempo era el objeto de la solidaridad y una puerta ancha y abierta para encontrarnos con muchos que quieren entregar de su tiempo y de su vida por los demás.

En la Iglesia de hoy hay una conciencia renovada de un hecho también siempre presente y es lo que llamamos el valor evangelizador de la solidaridad. Especialmente, después de las exhortaciones apostólicas de Paulo VI, sobre la evangelización, nos damos cuenta de que los gestos, las acciones testimoniales de solidaridad, de amor, de justicia, de promoción, forman parte de la voz del Señor que va resonando en este tiempo para anunciar, a través de gestos concretos, la buena noticia que hoy día salva, especialmente a los pobres, a los oprimidos, a los perseguidos, a los hombres que sienten que su vida está menoscabada. Podríamos decir que se trata del viejo testimonio. Sí, es verdad. Es el testimonio siempre presente en el evangelio. Pero, quizás un testimonio que vinculábamos en forma demasiado exclusiva con el testimonio personal o el buen ejemplo, o la buena acción. Hoy día, vemos de que ese testimonio es un testimonio que engloba a toda la comunidad, al

grupo de creyentes. Es la Iglesia que debe dar testimonio de su fe a través de sus acciones; y el campo de la solidaridad nos da un campo magnífico para ofrecer este testimonio.

¿A través de gestos solidarios? Sí, gestos solidarios. Y gestos solidarios que son una ocasión para que los hombres nos pidan razón de nuestra esperanza, como diría San Pedro, y nosotros podamos decirles que estamos dispuestos a servirlos, no por una ideología, no por un oportunismo temporal, no con afanes de poder, no porque nos interese juntar prosélitos para la Iglesia, no porque queramos ayudar a los caídos de un color en desmedro de quienes triunfan con otros colores, sino simplemente porque así lo hemos aprendido de Jesucristo, que es nuestro único Señor. Es una manera válida, lícita y necesaria de proclamar hoy día el Evangelio de Jesucristo.

Haciendo una evaluación de lo realizado, ¿qué se puede decir? Hace pocos días alguien me preguntaba si se ha abierto realmente la huella del Samaritano, si se ha profundizado esa huella, aludiendo a la primera publicación de esta Vicaría, que se llamaba "Abrir la huella del buen Samaritano". Yo creo que, mirando para atrás en estos 8 meses de vida de la Vicaría de la Solidaridad, ciertamente el Señor ha ido profundizando el surco del Samaritano a través de las acciones de quienes colaboramos con la Vicaría de la Solidaridad y de muchísimos otros que quizás no aparecen en las listas de personal, pero que sí aparecen en el Libro que está escrito con letras de molde en el Reino de los Cielos.

¿Quiénes, por ejemplo? Quisiera referirme a distintos grupos. En primer lugar veo con mucha alegría que el conjunto de personas que ha trabajado más activamente en la Vicaría, en Plaza de Armas, en las Vicarías Zonales, las personas que trabajan en las policlínicas, los que trabajan en los talleres, todos aquellos que hemos tenido la oportunidad de juntarnos en jornadas, hemos podido profundizar mucho más el sentido de la acción que realizamos. Y cada vez que nos reunimos a profundizar el sentido de nuestra acción, miro con mucha alegría a este grupo de personas generosas que entregan mucho de su tiempo y de su fatiga al servicio de los hombres. En nosotros se ha profundizado la huella gracias a la acción del Señor y esta huella se ha profundizado con dolor. Echamos mucho de menos a personas que trabajaron con nosotros y que han sido expulsadas del país o que están actualmente detenidas como es el caso de Hernán Montealegre. Pero, en toda obra humana que vale la pena, la contradicción debe ser afrontada y es parte del camino necesario del amor y quisiéramos revelar en esta oportunidad, cuando hacemos recuento del sufrimiento, cuando pensamos en José Zalaquett, cuando pensamos en Hernán Montealegre, cuando pensamos en colaboradores como Jaime Castillo y Eugenio Velasco, ciertamente lo pensamos sin odio, sin rencor, lo pensamos solamente para sopesar el precio que significa la huella del Samaritano.

En segundo lugar, he visto con mucha alegría, cómo entre los pobres que son los maestros de solidaridad —ellos la han vivido siempre, nosotros aprendemos de ellos—, el hecho de la Vicaría ha significado un cauce para que esta solidaridad se multiplique, se haga más efectiva, tenga oportunidad de organizarse, se capacite, para que sea una solidaridad que se encuentre con la solidaridad de otras poblaciones, para que rompa los cercos locales de la solidaridad, de otras provincias, de otros barrios, y de otros países. Y eso también significa profundizar la huella del Samaritano, porque los hombres sienten de que están en una empresa que los une a hombres que ni siquiera conocen, de distinta lengua, de distinta tierra o de su propia tierra. Y eso también lo percibo como una profundización muy positiva de la huella del Samaritano.

En tercer lugar, yo diría que en las comunidades cristianas se ha producido también algo muy positivo. En esto no quiero decir que la Vicaría sea la causa; más bien hemos sido la oportunidad o somos los que podemos darnos cuenta. Cuando yo estaba en la Parroquia de Puente Alto, hace cuatro años, nos preguntábamos

muchas veces la forma por la cual nuestras comunidades cristianas podían ponerse al servicio de todos los hombres del barrio. Siempre hubo servicio, nunca faltó. Pero, muchas veces, nos costaba encontrar las formas. Hoy día, diríamos que en forma muy concreta las comunidades cristianas se organizan en torno al servicio solidario, al servicio de los hombres, a la preocupación de caridad. Y, la reflexión de la fe es cada día más ligada al acontecer solidario y eso significa que nos vamos acercando al sentido bíblico de la fe, al sentido original de la fe cristiana.

¿Esto ha traído "aires nuevos" a la Iglesia? Una Iglesia que no responde a una misión de servicio, no tiene razón de ser; en cambio, una Iglesia que va respondiendo a la misión que Dios mismo va suscitando por las necesidades del hombre, es una Iglesia que tiene un lugar en su pueblo y en la historia. Veo por lo mismo, cómo las comunidades cristianas se han hecho más sólidas en sus respuestas solidarias, lo cual también acarrea una solidez en la fe. No exenta de conflictos, porque también para la Comunidad tiene un precio el vivir la solidaridad, el tener que hablar muchas veces de los problemas que surgen, el tener que denunciar, como hoy día decimos, las realidades que oprimen a los más pobres; eso tiene su precio; eso nunca va a ser tolerado por las personas que tienen mayores comodidades, mayor posición o mayor poder. Es el mismo precio que pagó el primero de los hermanos que murió como malhechor en una cruz. Y, por eso no me extraña en absoluto que la Iglesia esté atravesando por un tiempo de controversia y de conflicto. Sin embargo, en los conflictos se aclaran las motivaciones, se profundiza la fe y se sale purificado gracias a la victoria de Jesucristo, el Señor.

¿Ha llegado esta evangelización por la solidaridad hasta otros sectores? Diría que, a veces, la huella del Samaritano se ha abierto en otros sectores. Tampoco quiero decir que esto se deba a la Vicaría. No. Sin embargo, llama la atención que cuando hace un año o más hablaba en sectores de Iglesia de los pobres, muchas veces, se creía que nuestras palabras eran demagógicas. Los primeros comedores infartiles encontraron gran oposición, muchas veces, de parte de las autoridades comunales. Sin embargo, hoy día hemos visto con mucha alegría cómo Teresa Donoso de "El Mercurio" puede escribir en forma dramática sobre los pobres de Conchalí y de la Zona Norte de Santiago y pueden organizar campañas para llevar comida y calor a los barrios más pobres.

Lo más importante es socorrer al necesitado. Yo creo que en ese sentido se ha progresado. Se percibe de que al denunciar los males no se está atacando principalmente a uno u otro sector. Más bien diría que el que se da por aludido, por algo, se da por aludido y está mostrando en parte su conciencia culpable. Y es por eso que los que perciben la acción solidaria de la Iglesia como que atenta contra su poderío, su autoridad o su autonomía, están mostrando parte de una conciencia que, por lo menos, les hace ver de que hay mucho por hacer. También en este tiempo se han consolidado en las distintas diócesis del país, Vicarías, centros de acciones solidarias, distintos nombres, pero la misma realidad. Se ha visto la necesidad de realizar en cada una de las Diócesis algún tipo de Centro de Acción Solidaria, Departamento de Acción Social, en fin los nombres son diversos, que tienen un espíritu muy semejante al que nos anima aquí en Santiago. El contacto con estos distintos núcleos de solidaridad en las Diócesis, el compartir lo que tenemos, también ha hecho de que se profundice la huella del Samaritano. En este sentido me parece que hemos podido compartir con largueza los medios que tenemos y quisiéramos seguir poniéndolos a disposición de los hermanos de provincia, dado que como en todo país, desgraciadamente centralizado, es más fácil movilizar recursos en la capital que en las provincias.

¿Y en la Iglesia de Santiago? También he percibido cómo la solidaridad es una preocupación muy viva de la Iglesia de Santiago, en el Consejo de Gobierno de la Arquidiócesis de la cual formo parte, puedo asegurar que no ha habido una sola reunión desde el comienzo del año a esta parte, ya llevamos por lo menos unas

15 reuniones, en que no hayamos hablado de la solidaridad. En todos está presente, sea por problemas de detención, por problemas de vivienda, de detención, de desnutrición por problemas de salud, sea también por defectos de nuestra Vicaría de la Solidaridad, que los hermanos corrigen fraternalmente y con sinceridad, sea por el deseo de que nuestra acción se encauce siempre dentro de los márgenes del evangelio y que no nos dejemos instrumentalizar.

En fin, por todo lo que significa ir ajustando un organismo nuevo, una realidad nueva en una Iglesia viva, con tanta vida como la que tiene la Iglesia de Santiago, ha significado una preocupación constante en el Consejo de Vicarios.

¿Con qué realidad se enfrenta hoy la Vicaría? Mirando los ocho meses de existencia de la Vicaría, si uno tratara de expresar los problemas más agudos que hemos podido encontrar, es difícil de señalarlos brevemente; sin embargo, yo me detendría en dos que me parecen especialmente graves. El primero de ellos, por ser un problema que golpea la puerta de muchos hogares y que en muchos hogares se mete por puertas y ventanas. Es el problema de la cesantía. Es efectivo que los índices oficiales arrojan una baja de cesantía, nos alegramos. Sin embargo el hecho de que haya más de un 16% de chilenos con capacidad de trabajo que estén cesantes es un problema de proporciones inmensas.

Nos enfrentamos al problema de la cesantía, no solamente por las muchas personas que llegan a pedirnos trabajo o recomendaciones o incluso que los ayudemos a buscar nuevos horizontes en otros países, sino en forma más dramática aún en comedores infantiles, donde podemos constatar los efectos de la desnutrición, en el ausentismo escolar que notamos en las poblaciones, sea por la dificultad de ir al colegio porque se tiene que ayudar en la casa o por carecer de los bienes mínimos para hacerlo. Nos encontramos también en un fenómeno de desintegración familiar que se produce en el mundo obrero y también en el mundo de clase media, porque el padre y la madre tiene que salir a buscar trabajo, caminar y caminar, desesperarse buscando trabajo, lo cual significa un cierto abandono del hogar y una pérdida de dignidad del hombre que no puede cumplir claramente con su papel de jefe de la familia.

Nos encontramos con un mundo juvenil donde vemos que ha aumentado la prostitución, también el consumo de drogas y, en los mayores, el alcoholismo, como formas de evasión de estos problemas. Así, la cesantía, la falta de trabajo es un resorte que causa muchos estragos, que no todos se miden en factores económicos. La mayor parte de ellos se miden en factores sociales y morales que producen un grado de deterioro de la vida en la comunidad.

Podríamos señalar otros efectos. Me parece que basta con los que hemos señalado, para decir que si bien reconocemos esfuerzos por superar la cesantía, sin embargo es tan dramático el problema, es tan alta la cantidad de personas que no tienen trabajo, que se urgen soluciones mucho más fuertes. Decir que la cesantía es parte del costo de recuperación o el costo de un proceso, puede darnos un justificativo a nuestras conciencias o un justificativo en términos económicos, pero en términos morales no podemos arriesgar que haya una generación desmedrada por estos problemas económicos.

La cesantía es una realidad que clama al cielo, que clama a nuestras conciencias y que tendría que remecer fuertemente las conciencias de aquellos que tienen más y que pueden más. No se puede tolerar que muchos pasen privación donde pocos tienen abundancia como tantas veces lo ha dicho la Iglesia. No podemos tolerar, como cristianos, que haya lujo, que haya comodidad y que haya muchas posibilidades para pocos y que haya tantas privaciones para muchos.

¿Y el segundo problema? Es el problema de los llamados desaparecidos. Es un fenómeno que continúa sucediendo en nuestro país. En el primer semestre pudimos constatar la desaparición de más de 50 personas acá en Santiago, es algo tremendamente grave. Numéricamente afecta mucho menos que la cesantía, sin em-

bargo está en juego la integridad misma de la vida y la vida es lo más sagrado que hay en este mundo. Nadie puede atentar contra ella, nadie puede arrogarse derechos sobre la vida ajena.

En el pasado los números son mayores. Por eso mismo muchas veces hemos recurrido a las autoridades competentes y a los Tribunales de Justicia.

En efecto, hace muy poco hicimos una nueva presentación a la Corte Suprema de Justicia en la cual nos referimos a más de 300 personas desaparecidas en el año 1974 y 1975, de las cuales hay diversos grados de certeza de que han sido detenidas. Entregamos a la Corte precisamente la documentación que así lo atestigua. No nos corresponde a nosotros dar un veredicto. No nos corresponde a nosotros señalar los culpables, le corresponde a las autoridades investigar y a la Corte Suprema y a la justicia entregar un veredicto. Nos hemos puesto en esta última presentación en situación de considerar todas las razones que se dan para el posible desaparecimiento.

Algunos le restan importancia al fenómeno y dicen que todos los años, incluso en tiempos normales, desaparece un chileno. Creemos que eso indica un vacío en la legislación que atenta contra la vida. Otros piensan que son personas que han estado detenidas y que después pasaron a la clandestinidad. Es muy serio sobre todo cuando no hay testigos de su liberación, es muy serio, porque significa mantener a muchas familias en grave inseguridad sobre sus familiares. Otros piensan que muchas de estas desapariciones se deben a acciones de grupos extremistas que se han encontrado entre ellos. Otros, que se debe a exceso de celos o imprudencia de los Servicios de Seguridad. Cualquiera que sea la hipótesis, lo que a nosotros nos interesa es que se establezca la verdad, porque es la verdad lo que permite realmente buscar camino a la reconciliación. La verdad permite afrontar, asumir y subsanar los problemas. Cualquiera que sea la hipótesis, hay de por medio un grave problema de justicia que tiene que ser aclarado. Un grave problema de humanidad, porque no se puede dejar a familias de cientos de chilenos ante la inseguridad más grande respecto a la suerte de un ser querido.

¿Qué medidas se pueden sugerir? Estos mismos hechos vinculados a las detenciones, también nos han hecho ver en este tiempo que hay un vacío dentro de los D.L. que se han dictado para preservar los derechos de los detenidos y así lo hemos manifestado en más de una oportunidad al Ministro de Justicia, haciendo ver que es imperioso reglamentar el período de incomunicación posible de personas que son detenidas por Estado de Sitio. Ya que, si bien los decretos que se han dictado proveen hasta cinco días que las personas pueden estar en manos del Servicio de Seguridad, en la práctica ese plazo se alarga y no hay resortes legales que permitan velar por el cumplimiento de esos cinco días o por el cumplimiento de una incomunicación que sea realmente legal. Nueva razón de inseguridad para los familiares de quienes son detenidos.

También aspiramos a que las personas que ya llevan más de un año detenidas o más de seis meses, puedan ser puestas a disposición de los tribunales porque si no, una detención preventiva como es la de Estado de Sitio, pasa de hecho a ser sanción, a ser pena y no nos parece que sea ese el espíritu de la legislación que concede a los gobernantes en tiempos de emergencia la posibilidad de aislar a personas que ellas consideran peligrosas.

Volvemos a insistir, la vida es lo más sagrado que tenemos, nadie puede arrogarse la posibilidad de decidir sobre la vida de otras personas, por lo mismo la ley debe garantizar el respeto más irrestricto por los derechos de las personas sobre todo los que se refieren a su libertad, a su integridad. También éste es un poderoso factor de reconciliación, poderoso factor de poder asumir los problemas que derivan de la emergencia que ha vivido el país.

¿Hay algo más que agregar? Sí, quisiera referirme a algo que yo le llamaría la cara oculta de la Vicaría de la Solidaridad. La cara oculta que casi nunca se

sabe, que casi nunca se comenta, que no aparece en los diarios ni en los titulares. La cara oculta que es nuestro gran poderío; es un poderío inexpugnable. Desde que soy Vicario de la Solidaridad me he ido robusteciendo con gestos solidarios para conmigo y para los que trabajan en esta Vicaría. Son incontables los niños que rezan al Señor por nosotros todas las noches. Y algunos han rezado delante mío y han hecho que se me ponga vidriosa la mirada. Son incontables los conventos contemplativos que todos los días, una, tres y cinco veces claman al Padre por nosotros, para que nos anime, para que podamos trabajar en la línea de su Reino, para que seamos purificados de todo mal. Recibimos también muchas cartas, cartas con apoyos solidarios anónimos de Chile y del extranjero, cartas con cheques o billetes de 5 dólares, con 5 pesos, con pequeños gestos que, sin embargo, van abultando hasta convertirse en un gran poder solidario. Es este apoyo anónimo el apoyo de los pobres, el apoyo de la oración de los niños, el apoyo de los amigos, el apoyo de algunos amigos que tienen que sobrellevarnos a nosotros en nuestra debilidad, que tienen que apoyarnos en nuestras noches más negras, y que tienen que apuntalarnos cuando hay conflicto. Este apoyo es el que nos hace fuertes. Es la cara oculta.

Sería una larga letanía y necesitaríamos muchos boletines para dejar estampado cada gesto, cada palabra, y, sin embargo, existen. Lo vemos en nuestros Obispos, lo vemos en los hermanos, en los más pobres, en los amigos.

Por todos ellos, bendito sea Dios.

Ultimas 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. 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.

Los Orígenes de Jesús, Ensayos de Cristología Bíblica, por Javier Pikaza. Ediciones Sígueme (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos", n. 15), Salamanca 1976. 22 x 14, 525 pp. El ya conocido investigador en los estudios bíblicos, a pesar de su juventud, nos expone en estas líneas el producto de diversas investigaciones cuyo origen tuvieron una finalidad mariológica (por lo que entendemos podrían romarse como una buena introducción bíblica a la mariología), pero que desembocaron en un estudio sobre los orígenes de Jesús. El autor, siempre consciente de la relatividad de las conclusiones definitivas, se pregunta sobre los orígenes históricos de Jesús, como Hombre y como Dios, desde el ángulo de la formación de la fe pascual, pero ascendiendo en lo posible a los datos más constatables por la ciencia histórica: la patria, los padres o la madre de Jesús, la preexistencia, el nacimiento por el Espíritu..., lo que puede haber de formulación simbólica o expresión real-histórica. A pesar de la provisoriedad con que honradamente el autor expone las opiniones y soluciones, no hay duda que es de agradecer y resulta interesante tener copilado este ensayo de teología bíblica cristológica, muy útil en todas las discusiones actuales. Un libro serio frente a muchas soluciones precipitadas que hoy encontramos.

Actitud de Jesús frente al hombre, por Alejandro Díez Macho. Studium Ediciones (n. 1 de la Serie III de la Colección "Senda Abierta"), Madrid 1976, 19 x 11, 92 pp. El famoso catedrático e investigador de la lengua y literatura hebreas nos presenta el estudio con que inició el "I Simposio de Madrid" (abril 1975) entre Judíos y Cristianos y al que asistieron famosísimas personalidades de ambos campos. Es una joyita sobre el humanismo de Jesús. Con la sabiduría de un investigador maduro y enamorado en pocas páginas nos describe primero el evangelio de Jesús sobre el hombre, y después la ética de Jesús sobre el hombre. No dudamos en afirmar que este librito contiene el más profundo humanismo cristiano, que por las dimensiones que hoy tiene en América Latina debería estar en todas las bibliotecas.

Creer y comprender, por Rudolf Bultmann. Vol. II. Studium Ediciones. Madrid 1976. 23 x 15, 249 pp. Es conocido de todos que R. Bultmann es uno de los mejores representantes de la teología protestante de las últimas décadas. Unos le siguen fielmente, otros le critican, pero todos reconocen la enorme influencia que ha ejercido en toda la teología, incluso la católica. Hasta hace pocos años solo los especialistas y conocedores del alemán tenían el privilegio de leer sus obras. En la actual no nos encontramos con sus investigaciones más clásicas, sobre el Mito, la Teología, la Historia, etc.... Aquí, junto con el volumen anterior, nos podemos leer una serie de artículos dispersos por diversas revistas, y algunos inéditos, que le brindan al lector la capacidad de conocer lo que era la fe para

tan gran pensador y la influencia de ella en el comprender no solo la revelación sino también la existencia concreta del hombre de siempre, pero sobre todo del contemporáneo.

El Testamento de Jesús, por Miguel Balagué. Studium Ediciones. Madrid 1976. 20 x 13, 216 pp. El autor de estas páginas es suficientemente conocido por sus numerosas publicaciones de carácter helenístico y bíblico. La presente obra que lleva por subtítulo "Los Discursos de la última Cena" (Jn 13-17), es un complemento de su obra anterior "Jesucristo Vida y Luz" que era un comentario a los 12 primeros capítulos del Evangelio de S. Juan. La exposición en ambas es sencilla y piadosa, a la vez que científica, libre de excesivos aparatos de críticas y notas bibliográficas. El que desee profundizar el mensaje que Cristo deja al mundo en los desahogos de su última Cena, encontrará en estas páginas de lectura amena una rica y fecunda lectura espiritual.

Introducción a la Simbólica del Mal, por Paul Ricoeur. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976. Esta obra es la tercera parte o tercer volumen de "El Conflicto de las Interpretaciones", del conocido investigador francés. Hoy día, cuando la atención del pensamiento filosófico se vuelve hacia la teoría de los significados, hacia la reflexión sobre el símbolo y hacia la hermenéutica, esta obra se lee con avidez porque tiene aplicación a las diversas ciencias del símbolo: el psicoanálisis, el estructuralismo, la fenomenología, la Biblia, la teología. En el presente volumen encontramos una serie de principios que, aunque discutibles para muchos, pueden ayudar a interpretar el problema del mal en el mundo, desde el pecado original, la acusación, la pena, hasta pasar a la culpabilidad y el ateísmo.

La Teología Moral en la Historia de la Salvación, Volumen III, Vida Divina, por Enrique Valcarce. Studium Ediciones, Madrid 1975. 21 x 14, 778 pp. Este enorme volumen del canónigo de Madrid, es la culminación de los dos anteriores sobre "Los Principios" y la "Ley Divina" de la Moral en la Historia de la Salvación. No se sabe con exactitud a qué corresponde la segunda parte del título general "en la Historia de la Salvación". En esta tercera parte de su obra el autor nos presenta la doctrina tradicional sobre las Bienaventuranzas, la Gracia y los Sacramentos.

Catequesis para América Latina, Documento de Trabajo del CELAM para el Sínodo de 1977, publicado por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 26), Bogotá. 21 x 13, 77 pp. Como se ha hecho en otras oportunidades, a manera de instrumento de reflexión para la preparación de los Sínodos Episcopales en Roma, el CELAM ofrece hoy este sencillo trabajo. Es un documento de trabajo, fruto de una reunión de miembros del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral, el Presidente y otros expertos en catequesis del CELAM, solicitado por las Conferencias Episcopales.

Contemplación. Amor. Oración, por Guillermo de Saint Thierry. Publicación del Monasterio de Nuestra Señora de los Angeles. Casilla 34. Azul, Argentina 1976. 19 x 13, 184 pp. Esta obra es el volumen I de la Serie "Padres Cistercienses", que los monjes del Cister repartidos por Latinoamérica quieren iniciar bajo los auspicios de la Abadía de Azul. Se trata de una traducción meticulosa, y con valiosas anotaciones de las obras de los principales autores del "Siglo de Oro" cisterciense el siglo XII. Dicha serie quiere comunicar no solo a los monjes, sino a los hombres de hoy, lo más rico de la tradición espiritual del pasado. Este primer volumen

contiene tres pequeños tratados, densos en espiritualidad monacal, sobre la contemplación de Dios, la naturaleza y dignidad del amor y la Oración de Dom Thierry.

Padre, me pongo en tus manos, por Carlo Carretto. Ediciones Paulinas, 4ª Edición, Madrid 1976. 18 x 11, 242 pp. Un libro más de los varios que con estilo sencillo, a la vez que audaz y actual, ha escrito el autor como alimento fuerte para la vida espiritual del hombre de hoy. Aunque sumido en su desierto, conoce y habla al hombre de hoy. Con solo decir que en dos años la obra ha tenido cuatro ediciones de 5.000 ejemplares cada una, nos da idea de la aidez con que son devoradas sus páginas. En la actual obra el autor pretende sacar de lo más viejo de la lectura sencilla de la Biblia un mensaje que transforme la vieja Iglesia en un mundo nuevo. ¿Cómo lograrlo? Poniéndonos en las manos del Padre bueno que nos hizo, y actuando al estilo del Primogénito del Padre que fue Jesucristo.

Shalom, Cristianos a la escucha de las Grandes Religiones, por I. H. Delmais. Editorial Española Desclee de Brouwer (Col. "Nueva Biblioteca de Teología", n. 35), Bilbao 1976. 20 x 13, 330 pp. El auzor de estas páginas no ha querido presentar en ellas lo que es corriente denominar una historia de las religiones, sino una serie de testimonios amplios y lúcidos de diversos autores que nos muestran las profundas riquezas espirituales de las "semillas del Verbo" con que multitud de personas han "buscado la divinidad para alcanzarla a medida de lo posible y como tanteando, encontrándola, porque ella no está lejos de cada uno de nosotros". Todas estas riquezas las resume el autor en la raíz hebreo-árabe "shalom". En el actual movimiento ecuménico, antes de dar una respuesta a los hermanos de otras religiones no-cristianas, tenemos que escucharles con sinceridad para poder establecer un verdadero diálogo de amigos.

Posconcilio, Hechos y Cuestiones Polémicas, Vol. I, por Bernardo Monsegú, C. P. Studium Ediciones, Madrid 1975. 21 x 14, 429 pp. El autor es un conocido teólogo español de larga trayectoria literaria en forma de ensayo muchas veces, otras más ceñidas al rigor de la investigación. Fue teólogo consultor del Episcopado español en el Vaticano II. La presente obra escrita "entre el relato y la polémica", como sugiere el subtítulo, tiene por finalidad, según el mismo autor, "hacer ver lo que han sido estos años del posconcilio, espigando aquí y allá por el campo eclesiológico..., de lo teológico a lo disciplinar, de lo litúrgico a lo pastoral, de lo que se queda en pura contemplación especulativa o religiosa a lo que se traduce o quiere traducir en acción temporal, social o política" (p. 6).

Confirmar Hoy, De la Teología a la Praxis, por Dionisio Borobio. Editorial Española Desclee de Brouwer, Bilbao 1976. 21 x 15, 330 pp. El joven teólogo y liturgista vasco, autor de estas páginas, es actualmente profesor en la Facultad de Teología de Deusto y Director del Secretariado de Liturgia de la diócesis de Bilbao, y colaborador de la revista litúrgica "Phase". En la presente publicación trata de llegar, como indica el subtítulo del libro, de los principios bíblicos sobre la realidad del Espíritu Santo, a la historia, teología y pastoral del sacramento de la Confirmación, y culmina con 20 catequesis sobre el mismo tema. Podemos congratularnos de tener en nuestra lengua española un estudio tan completo que estamos seguros debe aportar múltiples datos a toda la pastoral de comunidades de base, de teología y realidad del laicado, catecumenismo, etc., tan importantes hoy día en toda la Iglesia y en particular en América Latina.

El Riesgo de Predicar, Guiones para la Homilía y Elementos para la Celebración, Ciclo-C, por Dionisio Borobio y colaboradores. Editorial Española Desclee

de Brouwer, Bilbao 1976. 21 x 15, 306 pp. La presente obra no es un libro más sobre homilética al servicio de los pastores que no tienen tanto tiempo para preparar sus homilías dominicales. Tiene la ventaja de que antes de ser publicada ha pasado por la historia de la experiencia cuando multitud de sacerdotes ya han utilizado el material presente presentado en hojas mimeografiadas durante bastante tiempo. Y como siempre, en este estilo de publicaciones, los autores quieren prestar solo un servicio y no solo evitar o suplir el estudio y reflexión personal para la aplicación de la palabra al hombre y circunstancias concretas de cada comunidad.

Estudos da CNBB. Ediciones Paulinas, Sao Paulo. La CNBB (Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil) sigue persistentemente en la preparación y publicación de su colección de "estudios". Presentamos aquí los últimos números que nos han llegado: Nº 12: "Estudo sobre os cantos da Missa", con 214 páginas, aprobado y mandado publicar por la Comisión Nacional de Liturgia; Nº 13: "Pastoral da Terra: posse e conflitos", con 252 páginas, un estudio sobre la propiedad de las tierras en la región amazónica brasilera, hecho por el Instituto Brasileiro de Desarrollo (IBRADES) y publicado por la Comisión Episcopal de Pastoral (es la continuación del mismo tema tratado en el estudio Nº 11); Nº 14: "Educação Religiosa nas Escolas", con 270 páginas, un amplio estudio sobre la situación de la enseñanza religiosa en las escuelas oficiales de todos los Estados del Brasil, publicado por la Comisión Episcopal de Pastoral; Nº 15: "Prostituição: Desafio a Sociedade e a Igreja", con 173 páginas, un primer ensayo pastoral del grave problema de la prostitución, publicado por la Comisión Episcopal de Pastoral. Se trata siempre de estudios o instrumentos de trabajos y no de documentos o normas. Es un modo nuevo, menos oficial y más rico, menos solemne y más simple, menos individual y más colegial, de manifestación de las preocupaciones de los Pastores por descubrir y sentir los problemas de sus fieles y ayudar en su solución.

Religiosidad Popular. Equipo Seladoc. Ediciones Sígueme, Salamanca 1976. 13 x 22, 379 pp. "Seladoc" significa: Seminario Latinoamericano, Centro de Documentación. Es de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile. El equipo es dirigido por Maximino Arias Reyero. En este nuevo volumen recoge documentos, reflexiones teológico-pastorales, análisis interpretativos y experiencias pastorales relacionados con nuestra religiosidad popular, un tema de actualidad creciente en toda América Latina.

El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas. Por Walter Hollenweger. El original es alemán. Este libro es una traducción de la versión inglesa. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976. 15 x 22, 532 pp. La mayor parte del protestantismo latinoamericano es del tipo "pentecostal" (tal vez el 70%). Por eso su conocimiento tiene para nosotros gran importancia pastoral. Hollenweger es ciertamente el mejor informado y el más actualizado sobre el Pentecostalismo, su historia y sus doctrinas. La Editorial (protestante) que publica esta traducción española nota que la presente edición ha sido preparada especialmente por el autor, teniendo en cuenta de manera particular el público lector de América Latina y España. Su lectura es indispensable para todos los que se interesan por el actual movimiento "carismático", sea católico o no.

Sínodo Pastoral. Arquidiócesis de Medellín. Medellín, Colombia 1969-1976. El Sínodo pastoral de la Arquidiócesis de Medellín es el camino común recorrido durante siete años por toda la comunidad eclesial de la Capital de Antioquia, Colombia. Abarca él el entusiasmo con el cual lo convocó el Señor Arzobispo y lo

animó durante todo este tiempo; el esfuerzo de muchas personas para promover y coordinar una amplia reflexión teológico-pastoral en todos los niveles de la Arquidiócesis; las experiencias vivas de estos años en los campos de la evangelización, de la reforma litúrgica, de la actualización de las estructuras arquidiócesanas. Todo es unificado a la luz de una eclesiología renovada, principalmente la del Vaticano II y la de la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín. Presentamos este amplio documento como un posible y excelente modelo para otras Iglesias particulares que descan o necesitan pasar también por la experiencia de un sínodo pastoral.

Familia Divina Diocesana Apucarense. X Plano Diocesano de Acao Organica. Apucarana (Paraná, Brasil) 1977. 16 x 23, 300 pp. Bajo la dirección de Mons. Romeu Alberti, muy conocido en el CELAM como Presidente del Departamento de Liturgia, la Diócesis brasilera de Apucarana elabora todos los años un plan de acción orgánica "integral, integrante e integrada". Es sin duda un ejemplo y una experiencia muy dignos de ser conocidos para que puedan inspirar la acción pastoral organizada de otras Diócesis.

Iglesia y Universidad en América Latina, obra escrita en colaboración y publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 22), Bogotá 1976. 21 x 13, 144 pp. Organizado por el CELAM, a través de sus Departamentos de Laicos, Catequesis y la Sección para los No-Creyentes hace tiempo se celebró un Encuentro sobre "Evangelización en el medio Universitario" que se vio representado por la asistencia de 16 países latinoamericanos en una amplia gama que va desde rectores de universidades católicas y estatales, pasando por asesores, profesores, capellanes intelectuales y hasta por dirigentes estudiantiles. En la presente obra se recogen los datos principales de dicho encuentro junto con las "Proyecciones Pastorales" que mejor pueden servir para la evangelización no solo de la universidad, sino también de la cultura.

Desarrollo Integral de América Latina, obra escrita en colaboración y publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 24), Bogotá 1976. 21 x 13. La obra consta de dos pequeños volúmenes, el I sobre "Objetivos y realizaciones", con 142 pp., y el II sobre "Criterios y Estrategias" con 162 pp. Organizado por la Secretaría General del CELAM y el Departamento de Acción Social del CELAM, tuvo lugar en Panamá, desde el 10 al 16 de agosto de 1975, el Encuentro Latinoamericano sobre "Desarrollo en América Latina". La presente obra recoge las Actas del Encuentro, tratando en el primer volumen de las situaciones actuales a partir de los Informes de las Comisiones de las diversas naciones latinoamericanas, y dando, por diversos expertos, los criterios y estrategias fundamentales para el buen funcionamiento del desarrollo integral latinoamericano, en el volumen segundo.

Colaboración Intraeclesial, Documentos del COGECAL (Consejo General de la Comisión Pontificia para América Latina), obra publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 23), Bogotá. 21 x 23, 132 pp. El COGECAL, establecido por Pablo VI en 1963, está compuesto por miembros de la Comisión Pontificia para América Latina, por la Presidencia, la Tesorería, los Presidentes de los Departamentos especializados del CELAM, y por los prelados encargados de organismos episcopales de naciones de América del Norte y de Europa que ayudan a la Iglesia en América Latina. COGECAL acostumbra reunirse casi todos los años para tratar asuntos de su incumbencia. En la presente obra se recogen todos los documentos emanados con ocasión de su Institución, Reglamento y Sesiones tenidas hasta el momento.

Conflicto Social y Compromiso Cristiano en América Latina, obra escrita en colaboración y publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 25), Bogotá 1976. 21 x 13, 386 pp. Después de la obra "Libetración: Diálogos en el CELAM" que apareció en agosto de 1974 como resumen de las ponencias y diálogos que se tuvieron en un encuentro anterior, aparece ahora esta nueva obra con solo las ponencias (sin los diálogos consiguientes) de un encuentro posterior que se tuvo en Lima del 6 al 13 de septiembre de 1976 para dialogar y disertar sobre diversos puntos relacionados con la Teología de la Liberación y que se cristalizaron sobre todo en la temática del "Conflicto Social y el Compromiso Cristiano". En la presente obra se refleja un cierto pluralismo reflejado en sus múltiples autores que trazan unas pautas para posibles y posteriores estudios de la realidad latinoamericana.

La Iglesia y la Integración Andina, Solidaridad, Nacionalismo, Armamentismo, obra escrita en colaboración y publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n. 27), Bogotá 1976. 21 x 13, 256 pp. Nos encontramos en la presente obra con los discursos, ponencias y la Declaración final que hicieron los participantes al encuentro que celebraron en Lima, del 30 de abril al 5 de mayo de 1976 sobre "La Iglesia y el Proceso de Integración Andina", bajo los auspicios del Departamento de Acción Social del CELAM. La obra contiene, además de todos los temas relacionados con los apartes que reza el subtítulo, una cuarta Parte dedicada a una serie de Anexos con Documentos diversos del magisterio, Informes y Estudios que pueden ayudar para una comprensión más clara de la Pastoral Social en América Latina, y más en particular en los países que integran el Grupo Andino.

Cristianismo y Socialismo, Las riquezas deben ser compartidas, por Daniel Mugarza. Editorial Española Desclee de Brouwer (Col. "Estudios Sociales", n. 13), Bilbao 1976. 20 x 13, 213 pp. El autor no pretende ser un apologeta del Cristianismo contra el Socialismo o viceversa. Frente a los extremismos con que hoy día se aborda el tema del presente libro, más bien se pretende resaltar aquello que en la doctrina social de la Iglesia y las reivindicaciones sociales del marxismo se aproximan cada vez con mayor evidencia. Conocedor de ambos sistemas, el autor aborda el tema con un sencillo realismo equilibrado al que no estamos tan acostumbrados: lo importante es compartir todas las riquezas.

Sociología de las Manifestaciones, por Restituto Zorrilla. Editorial Española Desclee de Brouwer (Col. "Estudios Sociales", n. 12), Bilbao 1976. 20 x 13, 206 pp. La presente obra es el trabajo presentado por su autor como tesis doctoral en la Universidad de Lovaina. Ante la pregunta que tantos se hacen: "¿Por qué sale el pueblo a la calle a exponer sus reivindicaciones?", el autor trata de darle una respuesta rigurosa y científica a la luz de los horizontes de la sociología, especialmente por el estudio de la significación social en el espacio urbano. Un buen estímulo y reflexión para aquellos que militan en la acción política y social que les ayudará a formular sus reivindicaciones y a los demás a comprender el por qué de las manifestaciones.

Apóstoles de Cristo, por José Solé Romá, C.M.F. Studium Ediciones, Madrid 1976. 21 x 14, 420 pp. El autor de estas páginas quiere dar una lectura seria que sirva para alimentar y suscitar las vocaciones sacerdotales, describiendo, a partir de los datos tradicionales de la escritura, tradición, teología y hagiografía lo que es la identidad, misión, virtudes y fuentes de dinamismo de la vida sacerdotal ante el mundo de hoy. Como cosa curiosa aduce al final de cada capítulo el ejemplo de

un gran profeta, santo o sacerdote que ilustra con su vida la doctrina presentada. Una obra relativamente clásica, muy útil no solo como lectura espiritual para sacerdotes y seminaristas, sino también para los que pretenden orientar con su mensaje ejercicios espirituales a sacerdotes.

Laicos en Marcha, por Tomás Morales, S.J. Studium Ediciones, 2ª Edición. Madrid 1976. 18 x 11, 307 pp. Desde el Vaticano II los católicos son mucho más conscientes que antes, de que el Pueblo de Dios está constituido en su mayoría por laicos. Pero todavía no se ha aprovechado suficientemente este potencial, sobre todo en las múltiples dimensiones y campos que él envuelve. El autor de esta obra, en la línea de su libro anterior "Forja de Hombres", pretende, con un estilo más vital que científico, poner en marcha todas estas fuerzas. Podrá ser una ayuda buena a todos los que se dedican a este apostolado.

Már Rojo, por Francisco Loidi. Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao 1976. 17 x 12, 166 pp. La presente obra escrita con atisbos proféticos y poéticos es un canto al Exodo. Es una forma de sacudirnos con realismo de todo aquello que nos ata y nos empuja a la tentación del sedentarismo o instalación. Pero el caminar a veces se vuelve duro entre paz y guerra, luz y oscuridad, oración y política, esfuerzos y gracia, hallazgos y búsquedas... Solo que todo esto lo encontrará más poéticamente dicho en el mismo libro el lector que quiera vivir el peregrinaje de la fe.

Na Busca de Ser, a Angustia de Nao-Ser, por Hilário Dick, Editora Vozes, Petrópolis, R. J., 1976. 21 x 24, 159 pp. El autor de estas páginas es un sacerdote, profesor universitario, doctorado en literatura brasileña, y coordinador de la Pastoral de la juventud. La presente obra viene a ser un testimonio de vida, fruto de un trabajo hecho en profundidad con los jóvenes. Se trata de buscar unas pistas para ayudar al joven a encontrarse como cristiano y como hombre.

Cuando llega la adolescencia, por Luis Riesgo y Carmen Pablo de Riesgo. Studium Ediciones, Madrid 1976. 21 x 14, 272 pp. El matrimonio Riesgo es una pareja de profesores universitarios, especializados en filosofía y psicología. Ya han escrito varias obras relacionadas con el tema actual de esta que lleva como subtítulo, sugerente y aclarador, "Cartas a nuestros hijos". Los mismos autores resumen el objetivo de su libro con estas palabras: "Pretende ser un diálogo con nuestros hijos, sobre los principales problemas que les preocupan: su hogar, sus estudios, ese amor que presienten, esa fe de niño que tiene que transformarse en fe de hombre, el deporte, el camino a seguir —la vocación—. Temas todos importantes en sus vidas y causa de preocupación en su adolescencia. Aportarles ideas claras y ofrecerles motivos de reflexión, es el fin pretendido".

DOCUMENTOS PASTORALES

Exigencias Cristianas de un Orden Político

Documento aprobado por la XV Asamblea General
de la Conferencia General de los Obispos del
Brasil, en Itaici, 8-17 de febrero de 1977.

Introducción

Con ocasión del 25º aniversario de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil, en el décimo aniversario de la "Populorum Progressio", reunidos en nuestra 15ª Asamblea General, nosotros, Obispos de Brasil, como Pastores del Pueblo de Dios, aun reconociendo nuestras limitaciones y debilidades, nos sentimos en el derecho y el deber de hacer llegar nuestra palabra a ese mismo Pueblo, porque todos estamos llamados a construir una Nación cada vez más justa y más fraterna y, por eso mismo, cada vez más cristiana. Nos hemos pronunciado en otros momentos difíciles. También ahora creemos deber pronunciarlos, enunciando principios éticos y cristianos que puedan facilitar y orientar la marcha de soluciones cristianas en relación a los problemas que preocupan a nuestro País. Como Pastores de la Iglesia, solamente pretendemos que nuestras palabras, inspiradas únicamente en el amor que nos une a Dios y en Dios a nuestros hermanos, sean fraternas, claras y justas en la enunciación de las exigencias cristianas de un orden político.

La Salvación inaugurada por Cristo

"El mismo Verbo Encarnado... entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola... Su Reino ya está presente misteriosamente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará" (GS. 38...39).

1. Al comunicarse a los hombres de muchas maneras, Dios lo hizo principalmente mediante su propio Hijo (Hbr 1,1-2), que se hizo nuestro hermano. El misterio de la encarnación confiere así, a todos los hombres, sin discriminación, una dignidad nueva e inalienable: todos están llamados a un destino fraterno, prefigurado en la Resurrección de Jesús.

2. Por la presencia de Jesucristo en la Historia humana, toda ella asume el sentido pleno de realización del designio salvador de Dios. La salvación se hace, de esta manera, el único orden real. A partir de ella, todo mal es pecado o consecuencia del pecado, y todo bien es fruto de la gracia. Toda acción humana tiene, así, una referencia objetiva a la salvación.

La Misión de la Iglesia

"En el campo social la Iglesia siempre tuvo una doble preocupación: iluminar los espíritus... y entrar en la acción para difundir las energías del Evangelio". (Oct. Adv., n. 48).

3. Jesús mandó que la Iglesia anunciase y promoviese la salvación. En su plenitud se vivirá en la casa del Padre. Pero ya debe comenzar aquí en la tierra a

manifestar los frutos mediante el amor y la fraternidad. En el desempeño de su misión, a ejemplo de Jesús, la Iglesia tiene que comprometerse con todos los hombres, especialmente con los pobres (Mt 11,5; Lc 4,18), cuya situación de miseria es elocuente testimonio del pecado que se instala en el corazón del hombre, contaminando toda su vida individual, familiar y social (GS, 13).

4. Realizando su misión, la Iglesia trata de orientarse por los criterios de la Fe, que complementan los postulados de la razón y naturaleza humana. Muestra el sentido último del hombre y del mundo a la luz de la Resurrección de Cristo, manifestación definitiva del sentido de la Historia. Para la Iglesia, la fe debe iluminar toda la vida del hombre y todas sus actividades, incluso las que se refieren al orden político.

5. El orden político está sujeto al orden moral. La Iglesia, iluminada por la fe, trata de definir, cada vez con mayor claridad, las exigencias que del orden moral dimanar para el orden político. Nosotros, los Pastores, tenemos conciencia de no extralimitarnos de nuestra misión, cuando proclamamos estas exigencias y exhortamos a los cristianos a asumir su función específica en la construcción de la sociedad de acuerdo con estos principios.

6. Salvando la legítima autonomía de las realidades terrenas, sabemos que no nos compete actuar directamente sobre las estructuras, sino iluminarlas y formar la conciencia de los hombres. Tenemos la convicción de cumplir un deber y prestar un servicio, formulando las exigencias morales, indicando las contradicciones entre esas exigencias y la realidad y, sin pretender hacer un balance crítico de la misma, alertar los riesgos, estimular lo que hay de bueno y positivo, impulsando el esfuerzo de todos los que se empeñan en la realización de modelos cada vez más adecuados a dichas exigencias.

El Hombre, un Ser Social

"Ser social, el hombre construye su destino en una serie de grupos particulares... que reclaman una sociedad más amplia... la sociedad política".
(Oct. Adv. n. 24).

7. El hombre, creado por Dios, es un ser naturalmente social. Necesita asociarse a sus semejantes para crear los bienes indispensables a su desarrollo normal.

8. Algunos de estos bienes le son garantizados por el grupo familiar o sociedad doméstica; otros le son garantizados por las más diversas instituciones o formas de asociación libremente creadas por él para responder a sus necesidades de naturaleza económica, social, cultural y religiosa.

El Origen de la Sociedad Política

9. Además de estas necesidades específicas, las personas, las familias, las instituciones experimentan urgentes necesidades de carácter más general, como la necesidad de paz basada en la justicia, de seguridad, de orden y de estímulo para el desempeño normal de sus actividades en vista del bien común.

10. Para atender a estas necesidades de carácter más general, los hombres se asocian en comunidades más amplias y crean la sociedad política, representada por el Estado, responsable, así, del bien común general o del bien público de los individuos, de las familias y de las instituciones.

11. El Estado, en su acepción moderna, como organización de la autoridad política, es una instancia relativamente reciente en la historia de la evolución de la humanidad; mucho antes que él, ya existían personas humanas, familias e instituciones, con deberes y obligaciones definidas y con derechos naturales e inalienables.

Los Modelos

"Diversos modelos de una sociedad democrática ya han sido experimentados. Ninguno de ellos satisface plenamente y continúa la búsqueda". (Oct. Adv. n. 24).

12. Ningún modelo es perfecto o definitivo; por eso todos son cuestionables y necesitan perfeccionarse continuamente. Se impide el diálogo auténtico cuando los regímenes se creen incuestionables y repelen cualquiera reforma más allá de las que ellos mismos otorgan. La Iglesia, no puede, así, 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 y pone alerta contra el peligro de que un sistema venga a constituirse la propia razón del Estado.

13. La Iglesia, por su Jerarquía, no se atribuye funciones que no le competen, ni propone estrategias o modelos alternativos, sino que anuncia algunos principios básicos en vistas a perfeccionar los modelos. Mientras tanto, la fe no puede ser instrumentalizada al servicio de una ideología, ni el cristianismo reducido a un fenómeno cultural, en nombre de cuyos valores se pretenda hablar para justificar doctrinas que le son ajenas, ideologías o modelos.

Derechos y Deberes del Estado

"El poder político... debe tener como finalidad la realización del bien común en el respeto a las legítimas libertades de los individuos, de las familias y de los grupos subsidiarios". (Oct. Adv. n. 46).

14. No es el Estado quien otorga esos derechos a las personas, las familias y los grupos intermedios. Al Estado, como institución fundada en la propia naturaleza social de los hombres, compete la realización de un bien común que, ellos aisladamente, no podrían alcanzar y que constituye, por tanto, la propia razón de ser del Estado.

15. A nivel de los fines, el Estado se ordena a la persona. Es ella, como sujeto de derechos naturales inalienables, el origen, centro y fin de la sociedad. A nivel de ejecución de este fin, las personas se subordinan al Estado, que dispone de autoridad para urgir la colaboración de todos en el esfuerzo común. En virtud de esta autoridad, que tiene su justificación en los planes de Dios, siendo el hombre "por su naturaleza íntima un ser social" (GS. 12), el Estado puede todo y solo aquello que se exige y es útil para la realización del bien común.

16. Es deber del Estado respetar, defender y promover los derechos de las personas, de las familias y de las instituciones. Toda acción que el Estado ejerza sobre ellas debe fundarse en el derecho que deriva de su responsabilidad por el bien común.

17. En ese derecho es donde se funda la fuerza de la autoridad del Estado. Toda fuerza ejercida al margen y fuera del derecho es violencia. Un Estado de derecho se caracteriza, pues, por una situación jurídica estable, en la cual las personas, las familias y las instituciones gozan de sus derechos y tienen posibilidades concretas y garantías jurídicas eficaces para defenderlos y reivindicarlos legalmente.

18. Así como la Iglesia debe respetar los derechos naturales e inherentes al Estado legítimamente constituido, igualmente el Estado tiene el deber de respetar la libertad religiosa de las personas, así como el derecho divino que la Iglesia tiene de anunciar el Evangelio, sin constituirse en árbitro de la ortodoxia de la doctrina anunciada por ella.

Deberes de las Personas para con el Estado

"Entre los deberes de todos los ciudadanos hay que recordar el deber de prestar los servicios a la nación... exigidos por el bien común". (GS. 75).

19. En correlación con sus derechos, y en medida en que ellos fueren asegurados por el Estado, las personas y los grupos tienen igualmente deberes cívicos y morales para con la comunidad política, representada por el Estado; tales deberes se expresan en todas las justas representaciones exigidas por el Estado para la realización del bien común, tales como: los deberes políticos, los deberes fiscales y el reconocimiento de las autoridades legítimamente constituidas y la consiguiente obligación de respeto y obediencia a las mismas. No puede, sin embargo, el Estado imponer deberes que sean derechos fundamentales de la persona humana.

El Bien Común

"El bien común comprende el conjunto de las condiciones de vida que permitan a los hombres, a las familias y a las instituciones... conseguir la propia perfección" (GS. 74).

20. El bien común es el conjunto de condiciones concretas que permiten a todos alcanzar niveles de vida compatibles con la dignidad humana. Así, la característica esencial del bien común es, precisamente, que sea común a todos, sin discriminaciones culturales, sociales, religiosas, raciales, económicas, políticas o de partido.

21. De acuerdo con el principio de subsidiaridad, compete al Estado promover los grupos intermediarios, sin sustituirlos y sin limitarles las iniciativas que no son contrarias al bien común. Sin la mediación de las instituciones, las personas quedarían fácilmente expuestas al arbitrio del Estado que, así, o destruiría las instituciones o las reduciría a condición de meros transmisores de las exigencias y de la ideología de un sistema.

La Marginación como Negación del Bien Común

"No es lícito aumentar la riqueza de los ricos y el poder de los fuertes, confirmando la miseria de los pobres y haciendo mayor la esclavitud de los oprimidos". (Pop. Progr., N° 33).

22. La existencia, en vastas regiones, del fenómeno de la marginación es prueba de la no realización del bien común; entre otras causas, la marginación tiende a crecer en la medida en que las grandes decisiones se toman en función de los intereses de clases o grupos y no en función de los intereses de todo el pueblo.

23. La marginación se manifiesta a través de situaciones que favorecen a los beneficiarios privilegiados del despojo, la paciencia y la miseria de otros. Ser marginado es ser puesto fuera, al margen; es recibir un salario injusto, es ser privado de la instrucción, de la atención médica, del crédito; es pasar hambre, habitar en barracas sórdidas y ser privado de la tierra por estructuras agrarias inadecuadas e injustas. Ser marginado es, sobre todo, no poder liberarse de estas situaciones. Ser marginado es no poder participar libremente del proceso de creatividad que forja la cultura original de un pueblo. Ser marginado es no disponer de la representatividad eficaz, para hacer llegar a los centros decisorios las propias necesidades y aspiraciones; es ser mirado, no como sujeto de derechos, sino como objeto de favores otorgados en la medida necesaria a la reducción de las reivindicaciones; es ser manipulado por la propaganda. Ser marginado es no tener posibilidad de participar. Es ser privado del reconocimiento de la dignidad que Dios confirió al hombre.

24. La corrección de estos males, que no son nuevos, es tarea no solo de los poderes públicos sino de todas las instituciones que puedan contribuir a la educación del pueblo.

La Participación

"Una doble aspiración del hombre se manifiesta cada vez más vivamente, en la medida en que él desarrolla su información y educación: aspiración a la igualdad y aspiración a la participación, dos formas de dignidad del hombre y de su libertad". (Oct. Adv., N° 24).

25. Estimular la participación consciente y responsable en el proceso político, social, cultural y económico es un deber primordial del Estado. Tal participación constituye uno de los elementos esenciales del bien común y una de las formas fundamentales de la aspiración nacional. La educación del pueblo es un presupuesto necesario para su participación activa y consciente en el orden político. Por su misión divina, tiene la Iglesia el derecho y el deber de colaborar en esta tarea.

26. La participación supone y exige el derecho de reunirse y de constituir asociaciones, así como el "de conferir a esas asociaciones la forma que a sus miembros parece más idónea a la finalidad ansiada" (P. in T., N° 23), con tal de que no atenten contra el bien común.

27. La participación política es una de las formas más nobles de compromiso al servicio de los otros y del bien común. Por el contrario, la falta de educación política y la despolitización de un pueblo, y especialmente de los jóvenes, con la cual serían reducidos a condición de simples espectadores o de autores de una participación meramente simbólica, prepararía y consolidaría la alienación de la libertad del pueblo en las manos de la tecnocracia de un sistema.

28. La participación debe ejercerse y aceptarse con lealtad, incluso cuando, al explicitar los deseos del pueblo y sus necesidades permanentes, desempeñe una función crítica constructiva.

29. La participación, aunque diversificada, no puede ser discriminatoria, abierta sin restricciones a ciertos grupos y categorías sociales y limitada a otras categorías, como, por ejemplo, la de los estudiantes, intelectuales, artistas, obreros, campesinos y líderes populares.

30. La libertad de discusión de los grandes problemas nacionales, dentro del ideal democrático, es una forma fundamental de participación en las sociedades políticas bien ordenadas. Solo esta libertad garantiza el derecho a la oposición, a la posibilidad del debate sobre las alternativas del destino de una nación. Sin esta libertad, el mismo derecho de pensar engendra sospechas de amenaza al orden público, haciéndose objeto de acción represiva. Una censura arbitraria en este campo no tendría justificaciones en las exigencias del bien común y llevaría, rápidamente, a la pérdida de credibilidad de parte del Estado como poder legal.

31. Solo un pueblo convocado a participar del proceso de su desarrollo acepta con dignidad los sacrificios exigidos, los cuales, de otra forma, podrían crear tensiones y revoluciones sociales, agravándose el estado de violencia, represión y corrupción.

32. La participación se ejercita a través del uso responsable de la libertad, que es un derecho inalienable y un deber para todos. Este uso no se confunde con la permisividad que debe ser cohibida precisamente en nombre de la libertad y del orden público, dado que la permisividad precipita a los hombres y a las familias en formas degradantes de esclavitud moral.

Libertad y Seguridad

"Se trata de construir un mundo en el cual la libertad no sea una palabra vana". (Prop. Progr. N° 47).

33. 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 garantiza internamente la tranquilidad pública, la secuencia normal de la vida de la nación y el gozo de los derechos fundamentales de las personas, de las familias y de las instituciones.

34. La Iglesia no contesta el derecho del Estado moderno para elaborar una política de seguridad nacional. Tal política no choca con la enseñanza de la Iglesia cuando la seguridad lleva, de hecho, a la verdadera PAZ, como consecuencia positiva de la colaboración entre los hombres; cuando la seguridad define sus objetivos a través del ejercicio de participación nacional; cuando, en fin, la seguridad corresponde, plenamente, a los imperativos del orden político y del orden moral.

35. Ligada a la realización del bien común, la seguridad es, esencialmente, un imperativo moral de sobrevivencia de la nación, que reclama la cooperación consciente de todos los ciudadanos. Sin embargo, cuando en nombre de este imperativo el Estado restringe, arbitrariamente, los derechos fundamentales de la persona, trastorna el mismo fundamento del orden moral y jurídico.

36. La seguridad no debe ser el privilegio de sistemas, clases y partidos; es una responsabilidad del Estado al servicio de todos. Por eso no puede sacrificar derechos fundamentales para garantizar intereses particulares.

37. La seguridad, como bien de una nación, es incompatible con una permanente inseguridad del pueblo. Esta se configura en medidas arbitrarias de represión, sin posibilidades de defensa, en arrestos obligatorios, en desapariciones inexplicables, en procesos e indagatorias viles, en actos de violencia practicados por la valentía fácil del terrorismo clandestino y en una impunidad frecuente y casi total.

38. La seguridad, como privilegio de un sistema, acabaría por constituirse en fuente última del derecho, creando, alternando y derogando normas jurídicas en función de los intereses del mismo sistema. De esta forma sería cabar un peligroso distanciamiento entre el Estado y la nación, entre el Estado identificado con un sistema y la nación no participante, o cuya participación sería tolerada en la medida en que sirva para fortalecer un sistema. Este distanciamiento está en el origen de todos los regímenes totalitarios de derecha o de izquierda, que son siempre la negación del bien común y de los principios cristianos.

39. Por mejores y muy bien intencionadas que sean las personas que participan en un gobierno, difícilmente podrían liberarse de sus principios ideológicos. Vale la advertencia de Pablo VI: "El cristiano sacará de las fuentes de su fe y de la enseñanza de la Iglesia los principios y criterios oportunos, para evitar dejarse fascinar y después aprisionar en un sistema cuyas limitaciones y cuyo totalitarismo se arriesgará a ver, solo cuando sea demasiado tarde, si antes no se da cuenta de ellos en sus raíces" (Oct. Adv., N° 36).

Los Regímenes de Excepción

"Del orden jurídico deseado por Dios deriva el derecho inalienable del hombre para una seguridad jurídica protegida contra toda intromisión arbitraria".
(Pío XII, Navidad 1942).

40. Toda sociedad política atraviesa momentos de crisis que pueden amenazarla con la desintegración. La superación de tales momentos exige, a veces, regímenes de excepción, para reconstruir las condiciones normales de funcionamiento

de toda la sociedad. La lógica misma de estas condiciones exige que la excepción no se vuelva regla permanente e ilimitada.

41. Cuando se inspiran en una visión de orden social concebida como victoria constante sobre la subversión o una incesante revolución interna, tales regímenes de excepción tienden a prolongarse indefinidamente. Se pierde así de vista que el desarrollo integral es quien ofrece los medios de protección indispensables contra los riesgos que amenazan el orden público.

El Desafío del Desarrollo

"El desarrollo no se reduce a un simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral". (Prop. Progr. N° 14).

42. La respuesta al desafío del desarrollo resume las exigencias concretas del bien común, para los países subdesarrollados. Tal respuesta incide obviamente en un proceso de cambio. Este proceso, no obstante, está sujeto a imperativos éticos que subordinan el desarrollo al objeto fundamental del *ser más* del hombre y de *todos* los hombres.

43. El desarrollo que responde a las exigencias del bien común es el desarrollo integral, no solo económico, sino social, cultural y religioso. La experiencia demuestra que el desarrollo económico no se traduce necesariamente en desarrollo social. El crecimiento económico a cualquier precio determina la concentración de la renta en áreas geográficas limitadas y en estratos restringidos de la población, engendrando, así, dentro de la misma nación, contrastes de miseria y de riqueza que son por sí mismos una afrenta a la justicia y equidad.

44. La promoción del desarrollo constituye un imperativo moral que obliga a todos de la misma forma que las exigencias del bien común. Nadie puede re traerse de esta obligación.

45. El desafío del desarrollo impone sacrificios que, salvo en casos excepcionales, no son asumidos espontáneamente por la nación. En estas condiciones, un régimen autoritario, que da al Poder Ejecutivo mayor iniciativa y rapidez de decisión, puede atender mejor las urgencias del bien común. Para que tal régimen, sin embargo, no sucumba al riesgo de evolucionar hacia un régimen totalitario, es indispensable preservar y respetar la libertad y la dignidad de los otros Poderes, del Legislativo y del Jurídico, en el desempeño de sus funciones constitucionales.

46. Todo desarrollo tiene un precio social, pero es una exigencia ética indeclinable que ese precio sea justo, sea equitativamente distribuido y socialmente destinado. Tal precio no es justo cuando no hay equivalencia entre el valor de la prestación de cada uno en el esfuerzo común y el valor de su participación en la riqueza creada. No está equitativamente distribuido, cuando recae más fuertemente y sin razón que lo justifique sobre una parte de la nación más que sobre otra. No está socialmente destinado, cuando, sin traducirse en ventajas proporcionales para promover las condiciones de vida del pueblo, provoca la formación de clases privilegiadas.

47. El desarrollo integral, que responde a las exigencias del bien común, no se mide solamente por el crecimiento cuantitativo de valores mensurables; se mide también, y principalmente, por valores cualitativos no contables. Un pueblo se desarrolla cuando crece en libertad y en participación, cuando tiene sus derechos respetados o al menos dispone de recursos primarios de defensa, como los expresados en el "habeas corpus", cuando dispone de sistemas que disciplinan y aseguran mecanismos de control a la ascendencia del Ejecutivo, cuando puede contar con el respeto a la representación de las comunidades intermedias y al derecho de auto-organización de las instituciones sociales, como los partidos, los sindicatos y las

universidades; cuando su derecho a la información y la circulación de las ideas quedara limitado por censuras arbitrarias de censura; cuando se delegue a aquellos a quienes delegue el ejercicio de la autoridad. Desarrollarse es participar con equidad en los resultados de la colaboración de todos, es poder vivir en la paz y en la fraternidad, es poder alimentar esperanzas fundadas de un futuro cada vez mejor.

La Comunidad Internacional

"El desarrollo integral del hombre no puede realizarse sin el desarrollo solidario de la humanidad". (Prop. Progr. N° 43).

48. Las decisiones políticas no pueden dictarse por ambiciones hegemónicas, ni inspirarse exclusivamente en intereses egoístas que pierden de vista los imperativos de una justicia supranacional. En efecto, todas las naciones del mundo son hoy día solidarias de un destino común: sea, estimulando formas cada vez más sofisticadas de consumo y permitiendo una explotación predatoria de la naturaleza, caminan hacia un colapso total; sea, decidiendo aceptar formas de realización humana a niveles de consumo más austeros y más igualitarios, garantizan la sobrevivencia de la humanidad.

Conclusión

Cuando contemplamos con sincera preocupación pastoral la complejidad de los problemas de nuestra realidad terrena, volvemos al mismo tiempo nuestra mirada de esperanza a Dios, "Padre de las luces, de cuyas manos vienen todas las bendiciones y toda la posibilidad de hacer el bien" (Sant. 1,17) y hacia todos los hombres de buena voluntad, para todos aquellos que, en los más diversos puestos y situaciones, trabajan, sufren, luchan y esperan por un orden político cada vez más cristiano. A todos queremos llevar, como Obispos del Brasil, nuestra solidaridad, nuestro mensaje y nuestra esperanza. Imploramos a Dios nuestro Señor, en la oración y en la penitencia y estemos seguros de que, mirando hacia Jesucristo, Maestro de los corazones y Señor de la historia y unidos a El, "viviremos de acuerdo con la verdad y creceremos en todo por la caridad" (Ef 4,15), bajo la protección de Nuestra Señora Aparecida, Madre, Reina y Protectora del Brasil.

Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina

Presentación

Este Encuentro de Bogotá reunió asesores de diversas especialidades y de diferentes áreas geográficas del continente, su Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral, Ejecutivos de los Departamentos y Secciones del CELAM, así como personas con experiencias significativas en lo referente al tema de la Religiosidad Popular.

Se pensó elaborar un documento de carácter predominantemente pastoral, como colaboración con las Conferencias Episcopales, con los equipos que se dedican a la reflexión del referido tema y, como testimonio de aprecio al pueblo cristiano de nuestras tierras, dentro del cual nosotros mismos recibimos la fe católica y en la que perseveramos.

El denominador común de nuestras actividades fue la conciencia de que:

a) La Religiosidad Popular explicita privilegiadamente la peculiaridad de ser América Latina un continente cristiano y católico, lo que caracteriza y dá vida a un modelo eclesial de la Iglesia pobre.

b) El tema de la Religiosidad Popular ligado a los temas y esfuerzos pastorales originales de América Latina (como por ejemplo Comunidades Eclesiales de Base, Compromiso Liberador integralmente entendido), dinámicamente coordinado, proyectado a otras Iglesias locales, servicio expresamente solicitado al CELAM, es un punto de encuentro de las múltiples iniciativas teológico-pastorales de latinoamérica y hacen de nuestra pastoral una especie de laboratorio de la Iglesia del mañana, en plena fidelidad a la Iglesia. Como decía el Santo Padre Paulo VI (3 de Julio de 1968): "América Latina, ésta 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. El mundo entero espera tu testimonio de energía, de sabiduría, de renovación social, de concordia y de paz; un testimonio muy nuevo de civilización cristiana".

Quisiéramos tomar en consideración todos los trabajos, reflexiones, etc. que se realizan con esfuerzo y perseverancia en muchos puntos de América Latina por grupos de base equipos de reflexión dedicados al importante tema de la Religiosidad Popular, que Medellín ya había proyectado e inicialmente orientado.

El trabajo está marcado evidentemente por la realidad del tiempo y lugar en que nos ubicamos. Estamos en una nueva coyuntura del Continente Latinoamericano. Escribimos a los 11 años del Vaticano II y a los 8 de Medellín, después de dos Sínodos importantes (Justicia y Evangelización) y en la preparación para el Sínodo de Catequesis.

Esta coyuntura nos hace ver de una manera más responsable el tema de la Religiosidad Popular como identidad básica de nuestro pueblo y estilo fundamental de nuestra Iglesia.

En efecto, esa religiosidad o catolicismo típico es expresión de un pueblo católico y religioso, con grandes valores de piedad y fidelidad a Dios, fraternidad, sentido de sacrificio y esperanza. La Iglesia que nace de nuestro pueblo es evangelizadora según su manera de ver la vida, toda ella marcada por la presencia de Dios en el servicio al prójimo, ligada fielmente a la Iglesia católica eminentemente por la devoción mariana y por la adhesión al Santo Padre. Una religiosidad que debe ser apreciada, corregidas sus ambigüedades, purificadas eventuales expresiones y enfoques, y complementada para asumir armónicamente el conjunto de la fe y de la misión eclesial, en una perspectiva evangelizadora.

Reconocemos la multiplicidad de temas involucrados en el área de la Religiosidad Popular y por ello nos vimos obligados a establecer una jerarquía de trabajo, que se orientó a escoger, dentro del límite del tiempo y posibilidades de nuestro grupo:

— lo que nos ha parecido más urgente en la pastoral;

— lo más central en la vivencia cristiana;

— en conjunto, lo más desafiado por el momento histórico.

En este sentido, el resultado obtenido es el fruto del material ya existente (colaboración de toda América Latina), necesidades de esta hora, posibilidad de los participantes. Es un abordaje inicial que posibilitará ulteriores pasos en el futuro y proyectos quizás más ambiciosos como el de elaborar un Directorio Pastoral de la Religiosidad Popular.

Nuestro trabajo, por limitado e inicial, no ha dejado de ser serio, lógico, unitario y coherente con el conjunto de la pastoral y de la reflexión latinoamericana.

I. Crisis y Revaloración

1. Dentro de la Iglesia Católica, en los últimos veinte años, ha existido una profunda crisis en relación a las formas de religiosidad tradicionales del pueblo. Hubo una convergencia de tendencias teológicas y sociológicas secularizantes, que cuestionaron la validez y autenticidad cristianas de muchas de esas formas de religiosidad. Hoy, por el contrario, asistimos a un vasto movimiento revalorizador. Este se ha objetivado ya de modo relevante en el Sínodo Episcopal de 1974 sobre la Evangelización y la Exhortación Apostólica de Pablo VI "Evangelii Nuntiandi". En esta revaloración, aunque desde situaciones muy distintas, tuvieron un papel decisivo los Obispos de Africa, Asia y sobre todo de América Latina. Se ha abierto, pues, un nuevo período histórico en relación a la importancia evangelizadora del catolicismo popular.

2. La complejidad de la acción evangelizadora podría sintetizarse con la expresión de Pablo VI: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la Gaudium et Spes, tomando siempre como punto de partida las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (E.N. 20). A lo que agrega: "Tanto en regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado" (E.N. 48).

3. Y justamente, América Latina, es un caso no sólo de implantación secular de la Iglesia católica en el seno de sus pueblos, sino que incluso ella es una de las protagonistas de su configuración básica actual. Puede hablarse, sin desmedro de su gran multiplicidad, de una unidad cultural latinoamericana, donde el sustrato católico de sus pueblos, aún en sus modalidades divergentes o negadoras de la Iglesia, envuelve el conjunto. De ahí la gran importancia que tiene una justa evaluación y discriminación de esa realidad latinoamericana, para la siempre renovada misión evangelizadora de la Iglesia, en la perspectiva de los nuevos desafíos históricos.

4. Dentro del gran impulso renovador del Concilio Vaticano II, recientemente, en estos años la inteligencia teológica comienza a asumir la índole de la "memoria cristiana" de nuestros pueblos, de sus expresiones y símbolos. Aun una Conferencia de tan extraordinario valor como Medellín, tuvo sobre estos aspectos una mirada un poco exterior, aunque ya valorizada a las formas de religiosidad popular como un punto de partida para una renovada dinámica evangelizadora y ponía las bases para una visión más histórica y realista. En los últimos años, mucho se ha ahondado en este cauce, aunque todavía mucho falta por hacer. Entramos en una etapa llena de promesas.

5. No hay duda de que la reflexión sobre las formas de catolicismo popular es uno de los aportes latinoamericanos actuales más interesantes a la vida mundial de la Iglesia. Ha sido una presencia de nuestras Iglesias en la dinámica de la catolicidad actual y está fecundando según numerosos datos la reflexión de otros países, incluso de Europa, y deben esperarse mayores ahondamientos en estos nuevos caminos.

6. Respecto de las formas actuales de religiosidad popular, pueden tomarse diversas vías de acceso. Y también diversas vías de valoración.

Como vía de acceso puede ser abordado el tema centrándose en:

1) una tipología descriptiva de los modos en que se manifiesta contemporáneamente;

2) un análisis estructural más sistemático, que ordene su constelación de funciones;

3) Una investigación histórica, que descubra los itinerarios de su génesis. En realidad, no puede abordarse el fenómeno total sin apelar a la vez a lo fenomenológico, lo estructural y lo genético, pues se implican mutuamente, y aislados terminan por no ser verdaderamente comprensivos de la realidad.

7. A su vez puede haber distintos criterios de valoración. Estos básicamente son dos: o se valora desde la fe de la Iglesia, centrada en la Trinidad, la Encarnación del Verbo y la Pascua de Cristo, o se valora desde el punto de vista de su eficacia para determinadas políticas, ya sea desde la clase social o desde la nación. En el primer caso, no se excluye las dimensiones políticas, aunque le estén subordinadas como lo señala Pablo VI, (Cf. E. N. Nº 29). En el segundo caso, se lo acentúa de tal modo o se lo privilegia que se excluye al primero, pues se le instrumentaliza, al mirarlo sólo como etapa provisoria para su superación en una presunta consumación histórico-política, immanente, del Reino de Dios (cf. E. N. Nº 32, 33, 34).

8. Se trata de propuestas diversas, de un orden de contenido distinto, que cambia radicalmente el sentido, ya "religioso" ya "político" de la posición básica. Estas dos alternativas están presentes actualmente en las corrientes del pensamiento latinoamericano. La primera posición juzga que la fe es irreductible a toda traducción puramente política o secular, aunque la fe tenga siempre consecuencias en la historia, principalmente en relación a los pobres. La segunda posición, por el contrario, cree que lo religioso carece de consistencia propia, y que es traducible en términos de secularización o politización radicalmente. Así la Iglesia sería sólo momento preparatorio para un César Salvador en la historia. (Decimos César Salvador refiriéndonos a los que ponen su esperanza mesiánica en un proyecto de Estado).

9. Por supuesto, nuestro punto de vista es esencialmente diferente: sólo Dios, sólo Cristo salva. La política no verifica, sino que es desbordada en altura y profundidad por la historia de la salvación.

II. *El Encuentro Constituyente de América Latina*

10. El "mestizaje", en su acepción más amplia de mezcla, es característica actual de América Latina, Asia, África y Europa se fusionan aquí, lo que despertaba en José Vasconcelos la esperanza de una gran síntesis, de "una raza cósmica". Sin levantarnos a tales entusiasmos, señalemos los tres componentes básicos de nuestro mundo: el indígena, el europeo y el negro africano.

11. Hay diversas zonas con distintas predominancias. Pero no hablamos aquí en el sentido de "razas", sino de culturas. No hay "cultura" inherente a ninguna raza, a ninguna "negritud" o "indianidad", que son conceptos vacíos. Cuando aquí decimos "indígena" o "negro" estamos designando impropriamente un momento cultural y religioso de indígenas, y negros, sin pretender fijarlos en una determinada esencia inmóvil de índole religioso o cultural.

12. Lo esencial es sólo la naturaleza humana, que se despliega en diversas modalidades, siempre cambiantes, del proceso histórico, y cristaliza siempre provisoriamente en distintas y variables constelaciones culturales y religiosas.

13. El componente indígena es de inmensa complejidad. Abarca multitud de etnias y lenguas, de formas culturales y religiosas que se despliegan desde el paleolítico hasta altas culturas agrarias en Mesoamérica y en el ámbito andino. En el encuentro con el conquistador hispano-lusitano y con la Iglesia, hubo de una parte —la indígena— una enorme diversidad de situaciones, en tanto que el otro protagonista europeo era mucho más unificado.

14. Lo mismo puede decirse en relación con los negros africanos, que provenían en el tráfico esclavista del Sudán (yorubas y fon) y del Congo y Angola (bantúes).

15. En un solo momento histórico, en una misma contemporaneidad, se entrecruzan niveles de cultura, religión y técnica muy diversas. Este entrecruzamiento es la característica esencial del encuentro constituyente del Nuevo Mundo.

16. Todavía hoy persisten grandes desniveles históricos en nuestro ámbito latinoamericano, en diversos modos de conflicto, con su red de injusticias, transculturación y fusión. Las formas religiosas reflejan también estos procesos, aunque pueda afirmarse que en conjunto la Iglesia Católica ha impreso su sello a la unificación latinoamericana.

17. Un adecuado análisis de los tres componentes básicos de América Latina, lleva necesariamente a una visión de la historia universal de las formas religiosas, que es imposible hacer aquí, ni siquiera esquemáticamente. Tendríamos que recorrer la gran variedad de formas de un cierto monoteísmo primitivo hasta el complejo de las mezclas de pueblos cazadores patriarcales y agrarias matriarcales con sus respectivos sistemas simbólicos, míticos y rituales.

18. De todos modos, es indispensable subrayar la necesidad de diferenciar muy bien los sustratos indígenas y negros para hacer un mapa religioso particularizado y ordenado de las bases desde las que se configuran las formas de religiosidad popular latinoamericanas. Pues de lo contrario, se incurriría en un exceso de generalidad para el abordaje concreto y la comprensión en función de las necesidades de evangelización actuales. Pero este marco histórico está forzado a esa generalidad que es necesario superar. Sería indispensable hacer un Atlas histórico de las formas religiosas en América Latina.

19. Aquí basta con mostrar algunas premisas esenciales para el análisis del encuentro entre la Iglesia Católica y las formas religiosas indígenas y africanas.

20. En primer lugar es indispensable mostrar el sistema de correlaciones existentes entre los mundos religiosos que se encuentran. Las cosas se reciben según el modo del recipiente.

21. En segundo lugar, conviene indicar que en la Iglesia católica estaban ya asumidas desde la historia de Israel en el Medio Oriente y de la Iglesia en los ámbitos helenísticos, romanos, celtas y germanos, innumerables formas que condensan de algún modo toda la experiencia religiosa de la humanidad, que tenían así fácil intercomunicación con las experiencias y formas indígenas y africanas sin desmedro de la radical novedad que implica Cristo en la historia.

22. Para interpretar adecuadamente el significado de símbolos y formas de la religiosidad popular donde existe el sello indígena o africano, deben descartarse dos suposiciones demasiado comunes:

23. Por una parte la de una radical heterogeneidad de las religiones paganas y la Iglesia de Cristo dentro de su real novedad de contenido y vitalidad. Sólo desde esa suposición implícita y dominante puede acusarse apriorísticamente a las formas de religiosidad americana católicas como "residuos" o "contaminaciones". Esa radical heterogeneidad presupuesta impide toda comprensión concreta, y rompe con todo pensamiento analógico. Legión de investigaciones están hechas desde esa base errónea, que les lleva a denunciar cualquier presencia indígena o africana como "desviación". Por el contrario, debe discernirse en cada caso concreto hasta qué punto una forma de origen pagano está transfigurada en una totalización cristiana, y a la inversa.

24. Por otra parte, otro error habitual es el de tomar un momento histórico de la Iglesia católica, congelar ciertas formas de vida católica y elevarlos a modelo intangible e inalterable del ser cristiano. Así desde ese criterio ahistórico se elimina como desviación o contaminación toda forma que se aparte de ese modelo, y más aún si son de proveniencia pagana. Este es otro postulado irracional e insostenible. Dentro de pautas fundamentales la Iglesia ha tomado formas religiosas de todos los pueblos en que se ha insertado. Esta posición, denuncia un prejuicio europeo-céntrico, que relega al olvido síntesis histórico-religiosas que allí tuvieron lugar.

25. Sentados estos principios, corresponde pasar directamente a las diversas etapas históricas. Un vacío en esta exposición es no presentar las formas religiosas precristianas, indígenas o africanas. Sería algo muy complejo. Pero no debe olvidarse nunca su presencia en el sustrato religioso americano, con cualidades distintas según regiones.

26. Partimos en cambio de lo que en general ha determinado más a nuestro mundo religioso, y esto es la forma de religiosidad popular medieval hispano-lusitana, que es la que nos llega en el siglo XVI, e imprime su sello profundo a nuestros pueblos, —con diversas intensidades de mezclas indígenas o africanas— hasta nuestros días.

27. Génesis medieval

La base religiosa del tercer componente hispano-lusitano proviene de su gestación medieval desde el siglo XI, cuando la gran eclosión cristiana del mundo germánico-romano, principalmente a través de las órdenes de Cluny y de Cister, en los reinos de la península ibérica. En esta época se difunde la liturgia romana, desplazando a la visigoda, y se expande el culto de los Santos y de María, que provienen de Bizancio. Estaban definidos desde el Concilio de Nicea II cuando la "querella de las imágenes".

28. Es bueno retener que María, los Santos y las imágenes formarán una sola constelación en sus vicisitudes históricas. Toda iconoclastia ha afectado siempre a María, a los Santos e incluso a la Cristología, por cuanto ha tenido siempre a la "des-encarnación" de Cristo.

29. Este mundo medieval tenía un sentido inmediato del poder de Dios, de su Providencia, de la profunda unidad de lo histórico y lo metahistórico, al punto que muchas veces se esfumaba la consistencia de las causas segundas, naturales. Era un mundo religioso de gran fecundidad expresiva, procesiones, romerías, fiestas, etc. El Milagro por antonomasia es la Eucaristía. Se adora el Santísimo Sacramento y aparecen las procesiones del Corpus Christi.

30. Posteriormente, con nuevas condiciones históricas, surgen las órdenes mendicantes y el pueblo se organiza en una infinidad de cofradías, con fines de comunión cultural y obras de misericordia. Las representaciones de Cristo toman un acento más dramático, se centran principalmente en la Pasión. Y la piedad popular, muy trinitaria y mariana, apunta hacia los misterios de la Inmaculada y de la Asunción. Tal, es en síntesis demasiado breve, el mundo cristiano que nos llega en el siglo XVI.

31. *Síntesis Barroca*

El encuentro constituyente estuvo dominado por la tensa dialéctica de conquista y evangelización, dominación y fraternidad. Este proceso múltiple y contradictorio, escapa a nuestro abordaje, centrado en la génesis de las formas de la religiosidad popular, pues nos llevaría a una imposible extensión. Sólo limitamos la referencia a la "lucha por la justicia" que desplegaron desde un principio una pléyade de Obispos y religiosos, desde Montesinos y Fray Bartolomé hasta Vasco de Quiroga y Santo Toribio de Mogrovejo.

32. La relación entre las religiones paganas y la evangelización pasó por la ley de: primero rechazo, luego comprensión asuntiva. Los métodos de la evangelización, aparte del gigantesco esfuerzo de comprender y traducir las lenguas indígenas, tuvieron una multiplicidad extraordinaria de recursos, que van desde la canción, música y escultura, hasta la danza y el teatro, pasando por la catequesis existencial de relatos de la vida de santos, como aproximación al misterio de la gracia de Dios. Los mitos paganos femeninos, de la maternidad y fecundidad, auténticas "semillas del Verbo", fueron transfigurados, elevados e historizados en María. La Virgen mestiza de Guadalupe se erige en símbolo de la nueva simbiosis, de la cristianización americana.

33. Las mayores experiencias, las más intensas, se realizaron en las altas culturas indígenas de Mesoamérica y los Andes, donde luego de la etapa misionarial Heróica, con la expansión de la catequesis en lenguas indígenas, con la mayor comprensión de las culturas, como lo muestran Olmos, Sahagun, Acosta, etc. se pasó a una etapa de asentamiento. El choque fue tan intenso, que las religiones paganas se refugiaron en la clandestinidad, lo que suscitó grandes campañas para la extirpación de la "idolatría", donde el teatro realizado por los propios indios fue el vehículo pedagógico principal. Ya entrado en el siglo XVII el asentamiento era general. Y la expresión más íntima de esa fusión fue realizada por el Barroco. De ahí que para tantos, como por ejemplo, un Lezama Lima, el Barroco es la primera gran expresión constituyente de la novedosa emergencia histórica de América Latina.

34. Con el Barroco nace América Latina. O sea, bajo el signo del Concilio de Trento. Ese es nuestro sustrato original, donde se conjuga con formas religiosas anteriores, pero con una forma dominante. Esta provenía del catolicismo medieval, con los rasgos antes señalados. Ese catolicismo popular que la reforma protestante va a impugnar y que Trento va a ratificar. El Barroco se establece en continuidad con el medievalismo popular. Aunque con nuevas formas de piedad, provenientes de la "devotio moderna", más mística, más sentimentales, abriendo caminos de "interioridad". Es cuando Santa Teresa es modelo, en competencia con el espíritu épico que venía del culto a Santiago. Santa Rosa de Lima será arquetipo de esa vida contemplativa, ascética y misericordiosa. El Barroco americano será tanto una afirmación exuberante de la naturaleza, como de su vocación sobrenatural, en movi-

miento incesante. Es un espíritu comprometido, propagandístico, persuasivo, dramático y glorificador, de la creación y del Creador y Salvador. Y toda su piedad mariana es profundamente Trinitaria. Cuando su vigencia decae en el siglo XVII en los sectores altos de la sociedad, todavía sigue expresándose en el medio popular, y el brasileño Alejandrino alcanzará sus más originales expresiones.

35. *Ilustración Católica y Restauración Romántica*

No sólo existió una "ilustración" deísta o materialista, también la hubo católica. Ya España y Portugal estaban en franca decadencia, y brillaba la potencia emergente de la Inglaterra protestante, que impregnaba ideológicamente a Europa. Es el tiempo de las monarquías absolutas, de la máxima sujeción de la Iglesia a los poderes del Estado. En España y Portugal campea un espíritu nuevo, neoclásico, enemigo del barroco. Este había agotado su período creador, estaba exhausto. La Ilustración católica fue un intento de "puesta al día", de modernización, de España y Portugal con hombres como Pombal, Feijoo, Jovellanos, etc. En relación a las formas de la religiosidad popular, la Ilustración Católica fue adversa. Prefería la sobriedad, era moralista. Es la gran querrela del "jansenismo" en España. Aunque poco tuviera que ver con el jansenismo original. Tendría al episcopalismo contra el Papado, a la vez que sujetaba a la Iglesia al dominio del Estado. Su antecedente católico es Erasmo, en cuanto que procuraba una vuelta a las fuentes evangélicas, bíblicas, pero entendida en sentido moralizante. La tentación de la Ilustración Católica era disolver el misterio de lo real, en ética. Por eso arraigó en las clases altas, y la asistencia al culto fue en ellas más de mujeres barrocas que de hombres ilustrados. Pero la Ilustración católica fue ajena al pueblo. Todo para el pueblo, pero sin el pueblo. Y el pueblo siguió en los antiguos cauces, pero sin "realimentación" intelectual. Comenzó un mayor cisma entre élites y pueblo, que aún no está cerrado en América Latina. La vigencia de la Ilustración católica (con elementos anticlericales y con mezclas crecientes anticristianas) puede fijarse entre 1750 y 1840 aproximadamente. Durante ese siglo acació la independencia, y la mayoría de nuestro clero relevante era "ilustrado". Y tuvo importancia en la reivindicación de la herencia del Patronato Regio por las nuevas Repúblicas. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XIX la Iglesia quedó desmantelada. La Ilustración católica en muchos casos persiguió a las Ordenes Religiosas, y contribuyó a la destrucción Institucional de la Iglesia en América Latina. Cierto, algunos ilustrados como Bolívar percibieron que esto contribuía a la desarticulación de nuestros pueblos, y se volvieron hacia Roma para facilitar la reorganización de la Iglesia. El Papado entraba ahora directamente en la escena de América Latina. Nunca había podido establecer relaciones inmediatas con las Iglesias locales latinoamericanas pues la monarquía española lo había impedido siempre.

36. A partir de la Independencia, comienza una lenta reconstrucción de las Iglesias latinoamericanas. Esa reconstrucción no estaba en condiciones de realizarla desde sí mismas. Sólo el Papado podía emprender tan vasta tarea a escala continental, cuando las Iglesias están también atomizadas en los nuevos Estados. Y como, al decir antiguo "de Roma viene lo que a Roma va", y tan poco podían aportar nuestras Iglesias en el estado en que estaban; vino la "romanización" de nuestras Iglesias. Es el período de la "restauración romántica". Su centro son el Concilio Vaticano I y el Concilio Latinoamericano de Roma. No se introducen cambios con relación a la religiosidad popular, que prosigue en sus cauces tradicionales sin renovarse profundamente. Sólo aparecen nuevas devociones, o se reactiva con nuevo cariz otras, principalmente la del Sagrado Corazón. Pero la Iglesia había perdido a esa altura gran parte de las élites intelectuales latinoamericanas, eran los tiempos del liberalismo anticlerical, del positivismo, etc. No hubo un gran arte

romántico, como el barroco, en la Iglesia. Esta se reorganizaba, se defendía, se mantenía, pero no tenía una nueva dinámica creadora. Quizá las dos cosas no pudieran hacerse juntas. La formación del clero en la neoscolástica, entonces tan conceptualista era poco apta para penetrar a la religiosidad popular. Se estableció una "coexistencia pacífica" entre religiosidad popular y las nuevas élites clericales, pero sin fecundación mutua. Lo que significa un empobrecimiento de ambos, a pesar del esfuerzo tan extraordinario de reconstrucción del clero y las nuevas órdenes religiosas que volvían. Se ha señalado que en Brasil, esta "romanización" que reafirmaba a la jerarquía, que restablecía a las Iglesias, concentró la vida eclesial en el clero, lo que aceleró el desgranarse progresivo de la inmensa red de cofradías laicales que habían sido la trama de sobrevivencia de la Iglesia en los tiempos del desmantelamiento institucional. Quizá el fenómeno se haya repetido en otros lugares de América Latina. Quizá esta "clericalización" de la Iglesia fuera inevitable, positiva, dadas las condiciones existentes. Luego, otra vez, bajo otras formas, volverá el laicado a tener un rol más participante, pero esto principalmente desde sectores urbanos medios, sin abarcar a gran parte del pueblo. Quizá hoy, la emergencia de las comunidades de base sea una renovación, con otros caracteres, de la tradición de las cofradías en varios interesantes aspectos. Pero esta emergencia aún no ha alcanzado, ni remotamente, la difusión que habían tenido las cofradías. Es algo que merece adecuado estudio.

37. En suma, la restauración romántica se establece en continuidad con el barroco, pero está lejos de su energía creadora, y su labor es más de mantenimiento.

38. *La Crisis actual*

El Concilio Vaticano II inauguró un nuevo tiempo eclesial. Conmovió profundamente a las Iglesias locales latinoamericanas. En nuestro ámbito, si la "romanización" anterior había sido la forma de "europeización" en la Iglesia común con la simultánea de las élites anticlericales que "afrancesaban" o "anglicaban", ahora la influencia post-conciliar era más bien centro-europea, con escasa conciencia de la religiosidad popular en sus mismos países existentes. No solo se cuestionaba el romanismo, sino también a las formas de religiosidad popular. En una palabra, a todo el catolicismo latinoamericano, desde sus raíces. En el Concilio Vaticano II se asumió, en nuevo contexto entre otros elementos, lo mejor de las reivindicaciones de la reforma protestante y de la Ilustración Católica en un proceso indispensable y alentador de renovación. Pero eso no significaba, ni mucho menos, hacer tabula rasa como quisieron algunos al partir de una actitud sin historia, como también lo había sido de otro modo, la restauración romántica. Hubo confusiones, por la irrupción de teologías y sociologías secularizantes. Pero la conmoción fue tan grande, la actitud iconoclasta tan extendida, que la Iglesia fue removida en sus profundidades. Se desencadenó una dinámica vertiginosa en las Iglesias latinoamericanas, que podían ahora hacer su propia aventura crítica, dada la solidez de las bases romanas que ahora ya las sostenían. No es este lugar para un análisis pormenorizado de este proceso, que es el que estamos viviendo. Pero sí ya es comprobable un nuevo cambio: el pueblo cristiano latinoamericano vuelve a ocupar la escena, resurge de sus cenizas.

39. En esta segunda etapa post-conciliar, ya no se trata de repetir ni al barroco ni a la restauración romántica. Es crítica respecto a los simplismos de esa Neo-Ilustración que son las teologías de la secularización. Ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas,

populares, para afirmar su misión evangelizadora, con conciencia de su situación original en América Latina, no desde "fuera", sino desde "dentro" de su propio pueblo cristiano en plena comunión con toda la Iglesia. Ahora la inteligencia teológica latinoamericana redescubre a su pueblo, y están puestas las bases para una fecundación mutua, creadora y dinámica, a la altura de los nuevos desafíos de nuestro tiempo, si es orientada y conducida evangélicamente.

III. *Algunos Criterios Desde la Perspectiva de las Ciencias Sociales*

40. Las ciencias histórico-sociales pueden proporcionar criterios adecuados para interpretar el "hecho religioso popular", aunque su interpretación siempre será limitada y debe completarse con la interpretación de la filosofía y la teología. Por otra parte, muchas direcciones de las "ciencias humanas" tienen supuestos filosóficos que las conducen a la tergiversación del fenómeno religioso.

41. *Definición de la religión del pueblo*

La religión del pueblo latinoamericano puede definirse como un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares, que conllevan una determinada ética.

42. Este sistema religioso se construye sobre una matriz cultural fundamentalmente católica por creer en el Dios cristiano, por la casi universal recepción del bautismo en la Iglesia Católica y por la aceptación de ciertos valores.

43. Sin embargo, en algunas regiones latinoamericanas se descubren dentro de este sistema religioso católico, algunos elementos no cristianos. Sería muy conveniente elaborar tipologías de sus diferentes formas religiosas existentes, de sus distintas gradaciones en relación al núcleo esencial de la fe católica, pero esta es una tarea que desborda esta breve síntesis.

44. *Religión popular y Magia*

Puede afirmarse que en ninguna parte hay religión ni fe puras y que las creencias y ritos religiosos participan en la ambigüedad de todo lo humano. Tanto por sus mezclas de origen como por la falta de una mayor atención pastoral hay formas religiosas del pueblo latinoamericano que a veces se cargan de sentido mágico, principalmente en un estadio de desarrollo pre-cristiano.

45. En este orden, las ciencias de la religión han dedicado no pocos esfuerzos en señalar la frontera entre lo mágico y lo religioso, pero muchas veces en los análisis concretos es muy difícil marcarla, pues en muchas acciones hay con frecuencia una motivación mixta y porque ciertas formas religiosas para unos científicos pueden calificarse de mágicas, en tanto que para nosotros no lo son.

46. Por lo común se entiende que hay magia cuando se trata de manipular lo sagrado, con un carácter de dominio utilitario; en cambio, hay religión cuando se trata de expresar una súplica a Dios, una petición, en actitud de adoración. La religión adquiere su más perfecto nivel (como se observará), en el surgimiento de la fe.

47. Puede ser difícil este discernimiento, y el agente pastoral no debe tachar con facilidad de mágico o supersticioso el comportamiento religioso popular. Su tarea le exige la máxima delicadeza y prudencia.

48. *Religión del pueblo y situación socio-política*

Como en otros aspectos, también en éste la religión del pueblo ofrece ambigüedades. Estas suponen aspectos positivos y negativos. Los positivos parecen ser entre otros:

49. 1. La religión popular detecta verdaderos problemas del pueblo, sus angustias y esperanzas, su ansia de trabajo, de seguridad, de perdón y de todos los aspectos de una vida realmente humana.

50. 2. Expresa una verdadera fraternidad entre los hombres y es catalizadora de esperanzas, aunque pueda tomar formas mesiánicas y aún milenaristas.

51. 3. La religión popular contribuye a expresar la identidad del pueblo, pues este la ha asumido como parte esencial de su propia cultura.

52. 4. Finalmente, la religión ayuda a movilizar a la gente en su progreso personal y de grupo. La historia latinoamericana ha sido testigo de no pocas reivindicaciones, que se han hecho en nombre de la religión popular.

La religión del pueblo parece tener también aspectos negativos, como por ejemplo:

53. 1. Ciertas formas religiosas populares tienen un trasfondo fatalista o se limitan a transferir al "más allá" los problemas que le agobian cada día, descargando su propia responsabilidad.

54. 2. Además, hay el peligro de que ciertas formas religiosas populares sean instrumentalizadas para legitimación de situaciones de injusticia o que algunos grupos de poder traten de manipularlas en provecho propio. Existe el riesgo de otras formas de manipulación política de diverso signo, que nutren procesos de "ideologización". Sin embargo muchas veces el pueblo sabe discernir en este punto con gran astucia y lucidez.

55. *Religión del pueblo y cultura*

La religión del pueblo funciona como sistema cultura. Este sistema supone una experiencia histórica, que ha sido descrita ya en sus grandes rasgos, se transmite por el proceso de socialización, donde los principales sacramentos cristianos y ciertas formas de piedad son parte del modo de ser del hombre latinoamericano; y finalmente tiene la capacidad de recrear nuevas formas religiosas, ante las circunstancias que cambian.

56. Además, el sistema religioso popular, a pesar de ciertos rasgos ritualistas y que a muchos pueden parecer de escaso valor implica una ligazón vivida con el sentido hondo de la existencia en donde se proporciona respuesta a las preguntas básicas del hombre: de dónde viene y a dónde va? En su fe el pueblo sabe que todo está gobernado por la Providencia de Dios.

57. Por eso la religión sigue siendo un ingrediente esencial del mundo latinoamericano y no puede entenderse al hombre de nuestro continente, si se prescinde de tal dimensión.

58. *Religión popular y secularización*

También este criterio puede resultar ambiguo, sobre todo por los distintos significados del término secularización. Con un sentido admisible, puede hablarse de una secularización que nacida de una mayor comprensión de la autonomía de lo humano y que es deseable, con tal de que no niegue la apertura del hombre a lo trascendente y se convierta en un secularismo.

59. Algunos, influídos por lo que está ocurriendo en ciertas regiones cristianas del viejo mundo, piensan que las formas religiosas populares de América Latina van a desaparecer. Esto es hipótesis prospectiva muy discutible. Si en ciertos sectores medios y altos se ha dado un determinado secularismo, que es ya una variante atea, como consecuencia de una absolutización de las ciencias naturales o del influjo de algunos medios de comunicación social, en definitiva no se puede matar una dimensión específicamente humana como es la religiosa. Y puede percibirse ya la crisis de muchas teorías de la secularización, que han revelado su fragilidad. Una evangelización profunda es la mejor defensa contra la invasión del secularismo.

60. *Religión del pueblo y sentido de pertenencia a la Iglesia*

Aunque se ha afirmado que la matriz cultural del pueblo latinoamericano es fundamentalmente católica, eso no quiere decir que en todas las naciones y pueblos del continente se tenga el mismo sentido de pertenencia a la Iglesia.

61. Tal sentido de pertenencia varía en la misma vida de un individuo por muchas circunstancias. Debemos tener en cuenta que en la Iglesia siempre habrá distintos niveles de sentido de pertenencia y que es un riesgo convertir la Iglesia en una minoría de "puros", aunque se den justificaciones aparentemente teológicas como las del "último resto de Israel". En esto se incurre cuando se opone la religión de las "élites" y religión popular, optando por la primera en contra o en desmedro de esta.

62. Por eso hay que cuestionar también la fácil división entre "católicos de religiosidad popular" y "católicos comprometidos", pues como mínimo, en relación a la asunción del mensaje total de Cristo, debe reconocerse que en todos crece el trigo y la cizaña.

IV. *Criterios Teológicos*

63. *Religiosidad en su perspectiva Trinitaria y Cristológica*

Procederemos a reflexionar desde el diálogo entre la Palabra de Dios leída en la Iglesia y las ciencias humanas. Nuestra reflexión versa tanto sobre qué sea religiosidad, como sobre su calificativo popular.

64. Religiosidad, religión, ejercicio de la religión, son términos que muchas veces se identifican y se usan por igual. Aquí los tomaremos en esta forma identificados, y usaremos así el término religiosidad.

65. Entendemos por religiosidad, la actitud que el hombre tiene de reconocer a Dios al reconocer sus propios límites. Esta posibilidad le proviene al hombre por una inclinación a Dios que Dios mismo le ha dado. Gracias a esta inclinación del

hombre reconoce a Dios y reconoce también su propio límite, su propia necesidad que es colmada por Dios. Así Dios mismo mueve al hombre a que lo busque, y el hombre se abre a Dios. Hay en esto una fundamental densidad ontológica que contrasta abiertamente con la posición de quienes estiman que el hombre recurre inútil y artificialmente a un Dios, sin contenido real, para tapar su impotencia.

66. Entonces Dios se presenta al hombre como plenitud desbordante y el hombre expresa este encuentro como norma de comportamiento, como formulación doctrinal y como rito.

67. La actitud religiosa espontánea del hombre es la base de la religiosidad, y cuando se reflexiona sobre esta actitud, se da lugar a lo que se conoce como una determinada religión.

68. La acción de Dios llega en la historia hasta una automanifestación revelada y entonces la respuesta religiosa del hombre constituye una respuesta de fe.

69. La religiosidad es susceptible de perversión. Esto sucede cuando se ofrece como Dios lo que no es Dios. La perversión de la religiosidad consiste en que el hombre se ofrece así mismo como Dios: quiere ir más allá de su propia realidad sin trascenderla. Ofrece como respuesta a su límite su propio límite. Esta perversión se llama idolatría, y sus expresiones son la magia, el fatalismo y la opresión, que son formas de immanentismo.

70. La magia consiste en el intento de dominar la naturaleza pretendiendo usar a Dios como objeto: como una cosa. Es un intento de instrumentalizar lo divino con la ilusión de dominar las fuerzas hostiles de la naturaleza.

71. El fatalismo consiste en que el hombre se destituye de su libertad frente a un supuesto dios que lo torna engranaje mecánico del universo.

72. La opresión consiste en que el hombre se erige en absoluto y exige que los demás le ofrezcan su propia vida. El opresor se aprovecha de la ignorancia, el temor, la debilidad, etc., de aquellos a quienes oprime. Dispone de los hombres para sí mismo.

73. En resumen: en la magia el hombre intenta oprimir a dios; en el fatalismo, el hombre es oprimido por dios; en la opresión, el hombre "hecho dios", oprime a los demás.

74. La religiosidad perversa es un hecho en la historia. Este pecado de perversión, al que llamaremos "pecado religioso", sólo puede ser redimido por Cristo Redentor. Quien de hecho lo redime. En El nos encontramos con la redención de la religiosidad.

75. El Verbo de Dios redime la religiosidad cuando con su Encarnación y mediante su acción pascual nos introduce a la verdadera adoración y alabanza del Padre, nuestro Padre, por el amor unificador del Espíritu Santo. Así Dios hace la verdadera religiosidad del hombre, al hacer al hombre pueblo de Dios. Esto es, al incorporar al hombre a su muerte y resurrección y desde allí, al darle la capacidad de ser hijo de nuestro Padre Dios y facilitarle así realmente a ir más allá de sí mismo, en la fe que abre a una novedad de vida: la de Dios en nosotros.

76. Entonces la actitud del hombre se vuelve cristianamente religiosa, y su expresión significará un comportamiento y una expresión doctrinal y cultural encaminada contra el pecado religioso, contra toda idolatría. Destructora así de la magia, del fatalismo y de la opresión. El cristiano hace vitalmente la confesión de fe: "Jesús es Señor" (I Cor. 12,3), reconociéndolo como el único Señor, mediador y Salvador.

77. Esta actitud religiosa cristiana es destructora de la magia, pues esta religiosidad deberá partir de un hombre que en Cristo se ha constituido en el primogénito del Universo, Señor del Cosmos. Destructora del fatalismo, porque ha sido colmado del amor del Espíritu que libera de toda esclavitud y engendra la libertad del que desde Cristo hace la Verdad. Destructora de la opresión porque significa que el cristiano contribuya a la redención desde Cristo Pascual, de todos sus hermanos; esto es, ser constituido desde su propia base de existencia cristiana, liberador de toda opresión.

78. En Cristo encontramos el vértice de todas las experiencias religiosas. Las semillas del Verbo en El llegan a su explicitación, florecen y purifican todo lo que por purificar se encuentre. Así deberá ser la religiosidad cristiana, cúspide de todas las religiosidades y purificación de las mismas.

79. Sin embargo, esta redención de la religiosidad en el cristiano concreto, no da una práctica religiosa totalmente liberada. Nos da una religiosidad liberada en la esperanza. Su proyección es escatológica. Esto nos aporta un adecuado realismo y evita caer en utopías.

80. Toda la redención en nosotros es un proceso, y así es la redención de la religiosidad. Nuestra religiosidad está en proceso de redención, esto es, en proceso de dejar de ser mágica, fatalista y opresiva. Entremezclada con el pecado, irá poco a poco purificándose.

81. Los criterios para saber de su autenticidad se desprenderán de su empeño y paulatina realización de acabar con la magia, el fatalismo y la opresión.

82. Será auténtica nuestra religiosidad popular, en tanto que en ella, al encontrarse el hombre con Dios, nuestro Padre, quede favorecido el dominio efectivo del mundo en la colaboración con el Creador (contra la magia); se realice la libertad humana, (contra el fatalismo); y se efectúe el compromiso en el servicio de los hermanos (contra la opresión).

V. Principios Teológicos-Pastorales

83. Intentamos a continuación prolongar con un sentido pastoral, un conjunto de enunciados teológicos. Constituyen los criterios requeridos para discernir, sea la religiosidad de América Latina, tal como se presenta históricamente, sea la conveniente acción pastoral que, al respecto, habrán de decidir los Pastores de la Iglesia.

84. En una primera instancia recabamos dichos criterios de las fuentes clásicas de la teología: La Sagrada Escritura, leída en la Tradición de la Iglesia; las fuentes patrísticas; la práctica del pueblo cristiano que pone de manifiesto su "sentido de la fe" y el magisterio de la Iglesia, que interpreta y discierne. En segundo lugar tratamos de ampliar y organizar el conjunto de los criterios principales.

85. *La Revelación y la Tradición*

La manifestación de Dios en el Antiguo Testamento, parte esencial de la Iglesia cristiana, acontece en un ámbito profundamente religioso: el del Medio Oriente antiguo. El Pueblo de Israel, a partir de su propia y distinta concepción de un Dios único, trascendente, comprometido con la historia de su pueblo en orden a la salvación definitiva, se comporta frente a las religiones de su contexto cotidiano rechazando lo que es incompatible, asumiendo y purificando lo que de positivo y válido encuentra en ellas. En todo este complejo proceso de religión del Antiguo Testamento mantiene su propia identidad, afirmándola y enriqueciéndola con elementos que toma de las otras religiones.

86. Podemos decir que el criterio de Israel para rechazar o asumir los elementos de las religiones de su medio histórico es la preservación y el desarrollo de su identidad.

87. En el Nuevo Testamento hay una novedad absoluta: la persona de Jesús, Dios y hombre, en quien se realiza anticipadamente el Reino de Dios. En la realidad de esa Persona, su Vida, su Muerte y Resurrección, el Antiguo Testamento es a la vez cumplido y superado.

88. Esto explica la libertad del Nuevo Testamento ante la herencia judía, en lo que ella tiene de transitorio y culturalmente. También por esa razón el Nuevo Testamento rechaza, en virtud de su propia identidad, a toda forma de idolatría (como el culto al César) y sincretismo (como la gnosis) y a la par su apertura hacia lo que en el paganismo y particularmente en las filosofías paganas, es valioso y útil para ayudar a la expresión y a la vivencia del Misterio cristiano.

89. Es preciso tener presente que si bien Pablo afirma (Rom. 1,18 ss) que los paganos "aprisionan la verdad en la injusticia" y por eso degeneraron en sus costumbres, y están bajo la ira de Dios, también (en la presentación de Lucas) no vacila en descubrir entre ellos la presencia del Dios escondido y en usar, en su discurso del Areópago (Hech. vr. 22 ss), el vocabulario filosófico que hace inteligible el mensaje cristiano a su auditorio pagano.

90. La Iglesia tiene conciencia, desde el principio, del lugar único de Jesucristo Resucitado, y por consiguiente, del amor de Dios Padre y de la presencia del Espíritu, es decir, del Misterio Trinitario. Es consciente también de la universalidad de su misión, no limitada a ningún pueblo; por eso afirma que Cristo "murió por todos" (2 Cor. 5,14) y que ella se "debe a todos" (Rom. 1,14; Ver 1 Cor. 9,19-23). Afirma su necesaria continuidad, lo cual se expresa por el Ministerio de los Apóstoles y la comunión en la confesión de una misma fe y en la celebración de un solo Bautismo y una misma Eucaristía. A ejemplo del Señor, se propone reunir de todas las naciones un pueblo para Dios, (sentido bíblico profundo del "Pueblo de Dios"), que a la vez se encarne en la realidad de las culturas, pero las supere en la unidad del Cuerpo de Cristo.

91. La Iglesia Patrística, en continuidad con el Nuevo Testamento, si bien sentía la necesidad de traducir la fe en los conceptos filosóficos de su tiempo, siempre rechazó sea la tentación de la salvación por el mero conocimiento (gnosticismo), sea la de reducir la comunidad al grupo de los "puros" (montanismo).

92. De esta manera, se distingue, ya desde el primer momento, por la afirmación de una catolicidad extendida a todos los pueblos y culturas y a todas las categorías de hombres.

93. Además, la preocupación de caridad por los más sencillos, la lleva a reconocer e incorporar en su tesoro tradicional también lo que en éstos la vivencia de la fe aporta a la expresión católica, sin dejar de corregir oportunamente lo que se presenta como abuso y desviación.

94. La historia de la Iglesia manifiesta que los ataques injustos contra la piedad popular son interpretados como agresiones a la propia identidad católica.

95. Así, ya en el Concilio de Efeso (431) se define la Maternidad divina de María (Ds 251), y en el II Concilio de Nicco (787) se define solemnemente el valor del culto a las imágenes y por ahí el sentido de la veneración de los Santos (Ds 600 ss). De la misma manera, en el Concilio de Trento (Sesión VII y siguientes) se definen, como propias de la tradición católica auténtica, la práctica sacramental (Ds 1613), el uso de los sacramentales (Ds 1757), y se aprueba nuevamente el culto y la veneración de los Santos, sus imágenes y reliquias (Ds 1821 ss.). No obstante el mismo Concilio reconoce que en esto se pueden haber deslizado abusos y exhorta a que sean debidamente corregidos, a fin de evitar todo peligro de equivocación y error.

96. El II Concilio Vaticano, por su parte, recuerda la importancia del sentido de la fe con que el Espíritu Santo "mueve y sostiene" al Pueblo de Dios, los carismas con que lo anima (Ver LG, 12), el papel que los Santos y los difuntos ocupan en la comunión eclesial (Ver LG, 50-51) y, en un capítulo especial, el lugar insustituible de la Virgen María en la Iglesia (Ver LG, VIII).

97. Además, en la Constitución sobre la Reforma de la Liturgia recomienda "los ejercicios piadosos del pueblo cristiano" y "las prácticas religiosas de las Iglesias particulares", siempre que sean conformes al espíritu de la misma Constitución (Ver SC 13).

98. Hay una interacción constante entre la fe y la práctica del pueblo cristiano y las expresiones del Magisterio de la Iglesia. Esto se percibe netamente en la valoración decisiva que el Magisterio Infalible ha hecho de la fe del pueblo de Dios en las dos definiciones recientes de la Inmaculada Concepción y la Asunción de Nuestra Señora.

99. Finalmente a raíz de los aportes del Sínodo de los Obispos de 1974, el Santo Padre ha formulado en la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" simultáneamente los valores de la piedad popular, sus límites, sus posibles deformaciones, sus contenidos profundos y su necesidad de purificación (Nº 48).

VI. *La Iglesia en el Pueblo*

100. La redención de la religión, operada "de una vez por todas" (Hebr. 7,27) en Cristo, se verifica concreta y particularmente en la vida de los hombres y en la historia de los pueblos, mediante la conversión a la fe cristiana, profesada en el bautismo, por el cual entran a formar parte del Pueblo de Dios, que es la Iglesia.

101. *La Iglesia, los pueblos y el pueblo*

Entendemos por "pueblo", ante todo, un conjunto de hombres unidos por una comunidad de cultura, historia y destino.

102. De un modo particular, aunque no necesariamente exclusivo, designamos aquí con los conceptos de "pueblo" y "popular" a los sectores más oprimidos y pobres de la sociedad. En esta línea de significación dichos conceptos pueden designar preferentemente a los que Pablo VI califica (*Evangelii Nuntiandi*, 48) de "pobres y sencillos", en la línea de Mateo XI, 25-26.

103. La "unidad católica" constituye una dimensión esencial del ser de la Iglesia, comunidad de fe, orgánica y jerárquica, a la que están convocados todos. La Iglesia es la herencia de *todos los pueblos* y de todos los hombres. Todos los pueblos y cultura de la tierra y todas las categorías de hombres están llamados a hacer parte de ella. Es, precisamente una Iglesia, no una secta.

104. Continuando por consiguiente a Cristo, la Iglesia está llamada a encarnarse en todo lo auténticamente humano. El principio de la Encarnación de la Iglesia en todos los pueblos de la tierra y en todas las categorías de hombres, es el criterio básico que subyace a la reflexión que hacemos en esta parte.

105. Por "encarnación" entendemos aquella relación de la Iglesia con los pueblos y con los hombres por la cual asume lo que en ellos hay de válido (las semillas del Verbo, los gérmenes de virtud), purifica y destruye lo negativo, y eleva cuanto hay de valioso.

106. A la naturaleza "una y católica" de la Iglesia corresponde su propia misión, que es fundamentalmente una sola —evangelizar— y que es universal. La Iglesia es "para todos"; por ello tiene que evangelizar a todos los pueblos y hombres.

107. Para poder estar abierta a todos y alcanzar con su misión a todos, la Iglesia ha de encarnarse en la cultura de los pueblos. Son integrantes de la cultura "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" del hombre (Pablo VI, *E.N.* N.º 19).

108. La Iglesia ha de evangelizar, por consiguiente, a las culturas insistiendo en aquello: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (*E.N.* N.º 20).

109. *La Iglesia y la Religión del Pueblo*

La dimensión religiosa es el corazón de toda cultura. La Iglesia ha de encarnar, pues, su fe en la religión del pueblo.

110. Esta afirmación implica el rechazo de la tesis secularista sobre la incompatibilidad radical entre fe y religión. Sin duda fe y religión se distinguen; esta distinción, sin embargo, no ha de ser erigida en una contradicción que las mantenga necesariamente separadas. Así como las religiosas necesitan de Cristo y de la fe cristiana, para ser redimidas, así la fe cristiana requiere de la religión como punto inmediato de inserción y modo cómo poder expresarse humanamente.

111. El pueblo concentra y expresa sus vivencias religiosas y culturales, en un conjunto simbólico. Este sistema simbólico, implica por cierto una visión y representación intelectual de la realidad en que ese pueblo se siente inmerso, pero no

es un mero conjunto de conceptualizaciones objetivas de esa realidad, sino la expresión de una conciencia y deseo de participación en el misterio del ser y de la vida. A través de sus símbolos, que no son simplemente representados sino además puestos en acción (traducidos en ritos, fiestas, costumbres) un pueblo encuentra su puesto espiritual en el ámbito de un mundo y de lo divino.

112. Es a este núcleo cultural-religioso de un pueblo donde ha de llegar la evangelización de la Iglesia, y donde ha de implantar la fe.

113. Esta simbólica religiosa es formada a partir de las imágenes cosmológicas que brinda la naturaleza, el cosmos y las mismas relaciones humanas. Interviene, pues, una mediación poética, es decir, una trasposición analógica entre la imagen que una cultura tiene de la naturaleza y la representación religiosa que le brinda esa imagen del mundo, como ocurre con los elementos naturales en los Sacramentos. No hay religión, sin poesía o, en general, sin mediación artística.

114. Esto nos permite señalar uno de los puntos de crisis de la actual religiosidad. Cambia la imagen científico-técnica del mundo, pero se carece de una suficiente mediación poética entre esa imagen científica y la religión. Lo cual da pie a un proceso de secularización de eliminación de lo religioso, que algunos han calificado de "hecho irreversible".

115. Pensamos sin embargo que el advenimiento de las ciencias modernas de la naturaleza no determinan un proceso irreversiblemente "arreligioso". Aun la moderna comprensión científico-técnica de la naturaleza sigue brindando potencialmente una imagen del mundo que puede ser retraducida en símbolos religiosos. Pero, para que no quede en su estado meramente potencial, ha de ser actualizado por una debida mediación poética popular. Lo que exige, por parte de la Iglesia, la mayor atención y promoción de las artes y los artistas populares.

116. *El contenido de la fe cristiana y la representación y práctica religiosa cultural*

La concreta y peculiar religiosidad de un pueblo ha de ser discernida desde la fe, esto es desde los concretos contenidos de la fe que profesamos. Indicamos a continuación algunos, que nos parecen más importantes.

117. *La representación del objeto de fe y de culto religioso*

Es de primera importancia discernir la relación del sujeto religioso, el hombre, con aquellas realidades que constituyen el objeto de su creencia y culto.

118. a) La representación de Dios. La representación básica de las religiones es la de Dios como "poder", apta, de sí para la concepción de un supremo Ser Creador, conservador y providente. La fe cristiana, introduce, como motivo original de su representación de Dios, la afirmación del poder del Padre que se manifiesta y salva por Jesucristo en el Espíritu, y ese poder demuestra ser un peculiar y misterioso amor, misericordia, sabiduría y justicia (I Cor. 2,7). Este motivo fundamental de la fe cristiana constituye un criterio importante para discernir el carácter cristiano o no de una religiosidad concreta.

119. b) La religión cristiana implica la fe en Cristo, quien ocupa sin duda el

papel decisivo en el proceso de la relación del hombre con Dios. Por lo tanto, lo que se ha dado en llamar el "cristocentrismo" es un criterio de discernimiento de la religiosidad. No obstante no ha de entenderse el "cristocentrismo" como una supresión del Padre y una afirmación de un Cristo aislado y solitario.

120. En definitiva la fe cristiana consiste en la religión del Padre (la glorificación del Padre) que, en Cristo hecho carne e historia desde el seno de María y por la acción del Espíritu nos ha transformado en su familia de hijos suyos.

121. c) María. La piedad católica se especifica por la devoción a María en razón de que en Ella se reasumen las conexiones con la Trinidad, la Redención, la Iglesia y la historia.

122. d) Los Santos. Ellos como modelos e intercesores manifiestan la vitalidad y la eficacia de la Pascua y la elevación admirable que Dios hace del ser y el actuar humanos. Tanto es así que la historia toda del hombre, aún a través de utopías secularizadas, apunta hacia la plenitud de la comunión de los Santos que es el cumplimiento del Reino de Dios.

123. *La conciencia de pertenencia a la comunidad eclesial*

La pertenencia a la Iglesia, comunidad de salvación, es objeto de nuestra fe cristiana. Como se ha dicho con frecuencia, habrá que tener en cuenta, en el momento de discernir, que hay diversos grados, no solamente de real pertenencia, sino también en la conciencia de pertenencia a la Iglesia; y además, que esta conciencia de pertenencia no puede ser medida exclusivamente ni ante todo por la mayor o menor capacidad de conceptualizar la propia pertenencia a la Iglesia, sino de sentirse participar, simbólica y afectivamente, en ella. El sentimiento de pertenencia a la Iglesia se particulariza, nos parece en tres formas:

124. a) En el efecto de fraternidad y solidaridad con los fieles, y en general, con los hombres, que peregrinan aún por este mundo. Es la "ética de fraternidad".

125. b) La Iglesia es la comunión de los santos. El Vaticano II ha insistido en la afirmación que la Iglesia peregrina está en profunda conexión con los bienaventurados que ya gozan de la presencia de Dios en el cielo y con aquellos que, ausentes de este mundo, se purifican aún. Por consiguiente el sentimiento de comunión con los santos (*communicantes et memoriam venerantes*) y el recuerdo piadoso de los difuntos es un criterio para discernir la conciencia de participación de los fieles en la Iglesia.

126. c) Una tercera forma de discernimiento la hallamos en la conciencia que se tenga en los actos de participación de los sacramentos de la Iglesia. Aquí tienen un lugar preponderante el Bautismo y la Eucaristía.

127. d) Otro criterio estrechamente vinculado a los anteriores y vertebral, es finalmente, el sentimiento de pertenencia a la Institución de la Iglesia, gobernada por el Sumo Pontífice y los Obispos.

128. *Fe y expresión religiosa cultural*

El culto religioso se constituye a partir de dos movimientos, ascensorial uno, de "dar" a Dios, y otro sacramental, por el que el hombre participa o recibe de Dios.

129. En el nivel de la interioridad religiosa estos dos momentos equivalen a la devoción o entrega que el hombre hace de sí mismo a Dios (adoración, alabanza) y en la conciencia de la propia necesidad de recibir de El.

130. Este doble movimiento se expresa a través de múltiples formas exteriores de culto: la ofrenda, la promesa y lo que es el centro del movimiento ascensional, el sacrificio: por otra parte, la oración de petición, la invocación, los sacramentales y sacramentos (en sus diferentes formas de purificación, consagración). Es normal que ambos movimientos se concentren simultáneamente en una misma acción cultural.

131. La fe cristiana, como así mismo la esperanza y la caridad se expresan y actualizan encarnándose en dichas formas rituales, y otorgándoles su propio contenido específico: la fe en Dios que salva en Cristo, la esperanza en el advenimiento final de Cristo y en la resurrección, y la específica dimensión de la caridad cristiana hacia Dios y el prójimo.

132. Por cierto, que quienes tienen auténtica fe cristiana, pueden pecar en el uso que hacen de dichas formas de expresión cultural, aun cuando no siempre su mal uso implica una pérdida de la fe. Por otra parte hay que juzgar del pecado que se comete en el mal uso de las formas religiosas culturales conforme al criterio flexible de la moral católica que reconoce diversos grados en la gravedad de los pecados.

133. Puede el hombre pecar por excederse o desviarse en el empleo de esas formas religiosas de culto, como por ejemplo cuando las usa para dar culto a quien no es Dios, sino simple creatura (idolatría), o bien en la adivinación y observancia de carácter supersticioso. Pero también puede el hombre pecar siendo irreligioso e irreverente con Dios o con aquellas realidades que tienen una específica relación simbólica o mediadora con respecto a Dios; así por ejemplo, en las formas del ateísmo y también, fuera de un horizonte ateo, acciones como la "tentación" de Dios, el perjurio, el sacrilegio o la simonía.

134. En relación con éste último, aun cuando ciertos procedimientos no configuren un pecado de simonía, será oportuno revisar el uso que se hace del dinero o donaciones que el pueblo en general y particularmente las gentes más sencillas depositan con espíritu religioso en las Iglesias y santuarios.

135. *Fe, culto y ética de fraternidad*

El valor específico del acto de culto se sitúa en la dimensión de la relación del hombre con Dios. De allí que los actos rituales del culto presentan un carácter fundamental de gratuidad: en sí mismos, son actos que no tienen otra utilidad que la de rendir un culto a Dios. No pierden por consiguiente su valor, aun cuando no posean o no manifiestan un valor objetivo inmediato de utilidad secular o temporal.

136. Pero sería una visión irreal y parcializadora de la relación religiosa con Dios, aún la meramente natural, y mucho más de la fe cristiana que se expresa culturalmente, el aislar la relación vertical del hombre a Dios de toda relación horizontal a los hombres, al propio pueblo y familia, al círculo de hombres más cercanos, y, en una tendencia más universal, al conjunto de hombres aún desconocidos con quienes estamos de algún modo relacionados.

137. Así como la ética cristiana del amor a Dios sobre todas las cosas no puede separarse y aislarse del amor al prójimo como a uno mismo, así tampoco la relación a Dios, expresada en el culto, de la relación al prójimo.

138. La misma Escritura pone en relación el culto sacrificial de Israel con la atención al huérfano y al desvalido, extendiendo el lenguaje cultual para significar estos otros actos éticos de amor y misericordia con nuestros semejantes (cf. Is. 58, 6-7). Lo mismo acontece en el Nuevo Testamento, donde el lenguaje religioso-cultural de la comunidad cristiana, sin dejar de significar o incorporar un conjunto de actos rituales, significa también acciones rituales de carácter ético hacia nuestros hermanos. (Ep. de Santiago). También en la práctica de la Iglesia cristiana, ya desde antiguo, el servicio al altar y las ofrendas que en él se depositan están en relación con el servicio a los hermanos y la atención a los pobres.

139. En una época histórica, como la nuestra, en que la práctica del culto aún cristiano, ha sido desvalorizada bajo el juicio negativo de tratarse de una forma de alienación del hombre con respecto a la responsabilidad por los hermanos y por la construcción de una historia secular más justa y humana, será más necesario que nunca no dejar debilitarse y obscurecerse este aspecto tan denso de la tradición cristiana.

140. Si, en base al conjunto de criterios que venimos mencionando, echamos una mirada sobre América Latina, pensamos que la evangelización histórica de este continente ha llegado a las raíces de la cultura de sus pueblos.

141. Creemos pues que, en línea general, estos pueblos son *substancialmente cristianos*, por cierto, teniendo en cuenta la imperfección y pecado que hay en ellos y en su misma religiosidad, imperfección y pecado, por otra parte, que no están ausentes de ningún pueblo y de ningún sector social. A través de su religiosidad estos pueblos expresan una fe auténticamente cristiana y católica.

142. a) No sólo, por consiguiente, podemos descubrir en esa religiosidad "Semillas del Verbo", en el sentido de bienes y valores de carácter religioso meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo, que es en un continente evangelizado lo primordial, para profundizar en la "memoria cristiana del Pueblo".

143. Esto no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no católicas y no cristianas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente.

144. b) *La afirmación de la auténtica fe cristiana*, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente instruida catequéticamente, nos parece *el presupuesto fundamental* para toda elaboración de un programa de acción pastoral. La Iglesia está ante la tarea de asumir cada vez con más intensidad, a un *pueblo que, en su religiosidad, es cristiano y eclesial*. A partir de este supuesto habrá que delinear más concretamente en qué consistirán las tareas de acoger y escuchar a dicho pueblo cristiano, de moverlo a la purificación, con decisión y misericordia, y de dinamizarlo, en su misma religiosidad, de conformidad a las crisis, cambios y exigencias históricas del momento.

VII. *Sugerencias Pastorales*45. *Actitud general:*

La variada y rica realidad de la religiosidad y piedad popular en nuestro continente exige de los agentes pastorales una actitud inteligente y abierta que les permita conocer, comprender y amar tales formas de expresión religiosa y, mediante una paciente y sabia pedagogía, se las asuma, comparta y desde ellas se continúe un vigoroso esfuerzo evangelizador.

146. Esto exige tener un gran respeto y aprecio por la cultura popular, que si bien es distinta a otras formas culturales ello no justifica que sea considerada como inferior y menos válida.

147. *Espíritu de catolicidad:*

La actitud hacia la religiosidad popular no debe entenderse como un servicio hacia un sector de la Iglesia —aunque se privilegie a los más pobres, pecadores y alejados— sino como un espíritu de renovada catolicidad capaz de configurar e impregnar la totalidad de la pastoral.

148. Esto lleva a revisar el lenguaje, las estructuras y los medios de la Iglesia para que los mismos tengan tal coherencia y plenitud evangélica de modo que toda la acción pastoral sea de por sí un gesto transparente que pueda ser fácilmente comprendido por el pueblo.

149. *Presencia evangelizadora institucional:*

A esta luz se hace imprescindible revalorizar la presencia institucional de la Iglesia en todos los ámbitos y especialmente en los sectores más pobres y dolientes. La realidad de la religiosidad popular podrá ser más fácilmente asumida y perfeccionada evangélicamente, no sólo mediante el trabajo pastoral en las fiestas, misiones populares y santuarios sino también en los hospitales, asilos, cárceles, barriadas y zonas nuevas o marginales.

150. Los agentes pastorales y las élites del laicado católico tienen la oportunidad de llevar adelante una renovada presencia evangelizadora de Iglesia a todos estos sectores, esforzándose por comprender que las expresiones de religiosidad popular son el aspecto más importante de la cultura popular. La aceptación de esta realidad permitirá una acción más fecunda en orden a la extensión del Reino de Dios.

151. *Ministerios y Vida Religiosa:*

La opción global por la religiosidad popular como camino evangelizador necesita de la acción eficaz de los ministros, tanto jerárquicos como laicales, que visualizan la presencia de Cristo Cabeza y Señor de la Iglesia en medio de las diferentes comunidades presididas y servidas por ellos.

152. Esta presencia de los ministros cercanos a la vida de su pueblo, la cual incluye también experiencias religiosas culturales ligadas a lo cotidiano, será una garantía de integración entre los diferentes aspectos de la acción pastoral con miras a una verdadera construcción de la Iglesia.

153. Igualmente es imprescindible la tarea de los religiosos y religiosas, que deben infundir a las comunidades donde trabajan, la nota de profundidad radicalmente evangélica que impide la polarización exclusiva hacia lo cultural o hacerlo exclusivamente temporal.

154. *Familia:*

La familia —primera forma de vida eclesial— está llamada a una insustituible misión como educadora del sentimiento religioso y de la fe de sus hijos, en conexión con toda la tarea evangelizadora y promotora de un tipo de hombre y sociedad nuevos.

155. Se hace necesario facilitar a las familias los estímulos necesarios para que puedan cumplir con su misión evangelizadora —oración, culto, solidaridad, testimonio y preparación de sus hijos para los Sacramentos— tanto en su propio seno como en el vecindario y el trabajo.

156. *Juventud:*

Un número considerable de los habitantes de nuestro continente son jóvenes. A ellos es necesario ofrecerles un horizonte lo más completo posible de la totalidad de la doctrina de la Iglesia. Fomentando sus ideales conforme a los valores evangélicos se les ayudará a compartir sus propios valores con los que surgen de la religiosidad popular en una actitud misionera y de servicio que excluya posturas “ideológicas” y actitudes impacientes o violentas.

157. Este nuevo clima pastoral permitirá contagiar a los jóvenes de nuestros pueblos la comprensión de las ricas posibilidades de realización cristiana que brinda la total consagración al servicio del Evangelio a través de la vida sacerdotal y la consagración religiosa en el servicio silencioso y heroico del pueblo bautizado.

158. Asimismo se les animará a formar familias nuevas en las que la mística del servicio a Dios y al pueblo fiel les ayude a superar todo egoísmo y les permita llevar con alegría las cruces cotidianas a la luz de la fe evitando los riesgos tanto del secularismo como del hedonismo propios de la sociedad de consumo.

159. *Devociones populares:*

Hay una variada gama de devociones populares, su práctica debe estar explícitamente orientada a Jesucristo y a una participación fructuosa de la Reconciliación y la Eucaristía.

160. La devoción a los fieles difuntos, además de ser una arraigada práctica que permite reafirmar el sentido pascual de la vida cristiana posibilita que el pueblo fiel tenga una experiencia más concreta del misterio de la comunión de los santos. En esta perspectiva, la pastoral de difuntos y cementerios ofrece ocasiones propicias para asumir los valores de la religiosidad popular.

161. *Privilegiada veneración a María:*

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.

162. Para una pastoral mariana popular contamos con los luminosos documentos de *Lumen Gentium* (Cap. 8) *Marialis Cultus* y *Evangelii Nuntiandi*. Inspirados en esas directrices la pastoral mariana desarrollará toda su virtualidad trinitaria, crística, eclesial y misionera. Así plasmaremos en total continuidad con nuestra historia, una pastoral que se oriente hacia el futuro.

163. Para ello habrá que desarrollar la figura de María como prototipo de un humanismo cristiano donde la vocación bautismal se le considere en su capacidad de asumir la tarea histórica de todos los hombres. Esto exige que se despliegue la riqueza que contiene la afirmación del Concilio Vaticano II cuando reconoce en la Madre de Cristo el prototipo de la Iglesia.

164. Por ese camino se ha de iluminar la dignidad de todos los redimidos por la Sangre del Señor, quienes como María, son hijos en el Hijo y son cooperadores, socios, de Dios en la construcción del Reino. Pues como Pablo VI afirma: "Fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante... modelo perfecto del discípulo del Señor: artífice de la ciudad terrena y temporal, pero peregrino diligente hacia la celeste y eterna; promotor de la justicia que libera al oprimido y de la caridad que socorre al necesitado, pero sobre todo testigo del amor que edifica a Cristo en los corazones" (Mc. 37).

165. Pero no tendrá eficacia educadora la presentación tipológica si no se cultiva el amor y la vinculación cercana y cálida del pueblo con María en la perspectiva de toda la fe cristiana. Debemos cultivar el amor filial de nuestro pueblo que se reconoce en María.

166. 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 de la Iglesia católica en el continente.

167. 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 a su plan de amor. Ella abre el camino para que la femineidad cristiana impregne el ser de la Iglesia. Su presencia y la de sus hijas tienen una función necesaria en la superación de una decadente cultura hipermasculina.

168. Las mujeres desde y con la Iglesia, tienen que aportar la capacidad de contemplar y servir, de dar alma a las relaciones humanas. Esos y otros valores exigen también la participación creciente de la mujer en las estructuras de la Iglesia y de la sociedad. Esto sin desplazarla de los lugares de irradiación que le son tan connaturales como el hogar y el cuidado pedagógico de la vida humana. Bajo esta luz se verá también favorecida la labor gigantesca de la mujer en la catequesis católica del continente y esa capacidad misionera que ha desarrollado en su vida de fe popular para despertar vocaciones sacerdotales religiosas y apostólicas entre sus propios hijos.

169. *Sacramentales:*

Nuestros fieles tienen un gran aprecio hacia los sacramentales como el agua bendita, pan bendito, velas, medallas, imágenes y otras bendiciones. Estos signos son oportunidad de evangelización y además hacen presente a Dios en muchos momentos de la vida de los hombres en sus diversos lugares y situaciones.

170. Para un más fecundo aprovechamiento de las posibilidades que encierran los sacramentales conviene recomendar:

171. — Que las bendiciones estén siempre acompañadas del anuncio y explicación de la Palabra de Dios (en cuanto sea posible mediante la realización de celebraciones comunitarias) y de la conveniente explicación del sentido y alcances del sacramental, a fin de evitar cualquier desviación hacia lo mágico (amuletos) y se comprenda el sentido pleno de la bendición como elogio y acción de gracias a Dios y confianza en su paternal providencia.

172. — En muchos casos podrá ser conveniente encaminar hacia un servicio a los hermanos más necesitados ciertas promesas que implican gastos económicos, siempre que se mantenga su sentido religioso como debido agradecimiento a Dios.

173. — Finalmente cabe recordar las posibilidades que tienen tanto las celebraciones de la Palabra de Dios como la digna y devota administración de los sacramentales como pedagogía de la fe hacia la plena y fecunda recepción de los sacramentos de Cristo.

174. *Sacramentos y Liturgia:*

El Magisterio de la Iglesia ha destacado en repetidas oportunidades (*Mediator Dei*, Constitución de Liturgia, etc.) la superioridad de las acciones litúrgicas y de los sacramentos en particular que por ser acciones de Cristo y de su Iglesia tienen una "eficacia que con el mismo título y en el mismo grado no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia" (SC 7).

175. Por tanto, las devociones populares y demás manifestaciones de religiosidad deberán encaminar a los fieles hacia una mejor vida sacramental y una más activa y fructuosa participación en los misterios litúrgicos.

176. Es muy conveniente además que las prácticas populares estén en consonancia con los diversos períodos del Año Litúrgico (SC 13) a fin de no distraer a los fieles del Misterio de Cristo en él celebrado, sino, al contrario, con las mismas devociones populares, hacerlo más manifiesto.

177. Dentro del marco expuesto es necesario reconocer la enorme importancia que tiene el bautismo para nuestro pueblo. Este hecho exige una revisión de las actitudes pastorales de modo que nadie se sienta como rechazado o abandonado por los agentes pastorales y al mismo tiempo tanto la celebración del sacramento como la catequesis previa sea importante ocasión de evangelización. Quizás sea necesario una adecuación de los rituales para hacerlos más claramente comprensibles.

178. La celebración del sacramento del matrimonio suele ser en muchas regiones el primer contacto con la Iglesia —en la edad adulta— de personas que se expresan a través de prácticas de religiosidad popular. Este hecho conviene valorarlo suficientemente a fin de adecuar la catequesis presacramental, de modo que tanto la recepción de este sacramento como la ayuda a las familias que se constituyen faciliten una mayor incorporación a la comunidad cristiana.

179. Siguiendo las orientaciones de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II (SC 37-40) y de la documentación litúrgica posterior es de urgencia buscar la manera de que las reformas litúrgicas se adapten mejor a la cultura de nuestro pueblo latinoamericano teniendo en cuenta principalmente su gran sentido religioso, el valor de la fiesta, los signos más propios y más elocuentes y la rica carga emotiva que lo caracteriza.

180. Santuarios:

Los Santuarios son lugares privilegiados de encuentro con Dios y con los hombres. Son un regalo que Dios hace a su pueblo para que la expresión religiosa popular no se desvíe hacia formas privatizadas de religiosidad carentes de conexión eclesial.

181. Esto implica hacer un esfuerzo por revalorizar la pastoral de los santuarios adecuando la acogida, los gestos y el lenguaje a las necesidades, expectativas y capacidad de comprensión de los peregrinos. Esto facilitará una progresiva conexión de la fe con la vida.

182. A fin de acelerar una más intensa evangelización de la religiosidad popular quizás sea conveniente revisar con los Obispos o las Conferencias Episcopales de qué modos se pueden aplicar los ingresos económicos de los santuarios en orden a brindar servicios catequéticos y evangelizadores a las multitudes, especialmente afrontando los cuantiosos gastos que insume la utilización de los medios de comunicación social.

183. Fiestas:

Otro núcleo central de las formas de la religiosidad popular lo constituye la celebración de fiestas patronales o recordatorias. Ellas tienen un gran valor en orden a la santificación del ritmo de la vida del pueblo. Por las fiestas los misterios cristianos entran en el tiempo y lo marcan. Las fiestas encarnan el Evangelio en la historia. Es verdad que por falta de una adecuada catequesis se ha producido una cierta degeneración de la fiesta. Urge una reeducación pastoral de ellas.

184. Se ha de captar el sentido celebratorio del pueblo y asumiendo el motivo original de convocación, expandirlo en toda su riqueza fraternal y religiosa. La fiesta como el santuario, pueden ser medios muy eficaces para desprivatizar la piedad popular y volverla a su modo comunitario que casi siempre tuvo al inicio. Con ello se entrega a los participantes un modelo de comportamiento creyente que después ellos tenderán a reiterar en los momentos personales y familiares de la vida de oración.

185. Ha de procurarse una progresiva y delicada interpenetración del calendario popular religioso con el calendario litúrgico en el espíritu de las orientaciones pertinentes.

186. *La procesión:*

Es un gesto que aparece en todas las religiones y que ha tenido gran vigencia en el catolicismo latinoamericano. Ellas pueden constituirse en un momento muy apto para la expresión y el fomento evangelizador de la religiosidad popular. Para tal fin conviene revisar y perfeccionar los estilos de procesión. Se debe evitar el desfile obligatorio de escuelas y colegios, el tránsito rutinario de multitudes que parezcan exhibiciones vanas y protocolarias. El sentido profundo de la procesión es ser un signo visible de caminar humilde y creyente, alegre y pascual del Pueblo de Dios peregrino. Este pueblo tiene derecho a llevar en su marcha con respeto y amor, los símbolos y emblemas que definen su identidad y que recuerdan su vocación (el Santísimo, la Cruz, las imágenes de María, y los Santos). Las procesiones son también ocasión de profunda reflexión y de catequesis (sobre todo para los iletrados) sencillas y penetrantes, por medio de valores artísticos.

187. *Teatro y música:*

Tanto el Teatro como la música en sus diferentes formas fueron en el pasado medios muy aptos para penetrar y bautizar el inconsciente del pueblo. En el futuro debemos reencontrar los caminos que nos permitan auspiciar la creatividad de artistas cristianos que capten el sentir popular y lo expresen en obras teatrales y musicales que sean alabanza de Dios y lenguaje de evangelización.

188. *Medios de Comunicación Social:*

Hoy los medios de Comunicación Social tienen una gravitación inmensa en la transmisión de valores y de modelos de comportamientos. Una estrategia de la Religiosidad Popular no puede prescindir de este hecho. Es, por eso, necesario que la Iglesia ayude a crear una nueva mentalidad en los comunicadores sociales acerca de la cultura popular latinoamericana y en concreto de la religiosidad del pueblo. Además se deberá tener un especial empeño por atender adecuadamente a la comunicación social en lo que se refiere a fiestas religiosas, santuarios y devociones. En ocasiones una inteligente atención a los medios de comunicación social permitirá que una fiesta o una convocación eclesial tengan un eco muy amplio en la opinión pública y de este modo llega a ser también un instrumento de evangelización multitudinaria del pueblo.

189. *Expresión corporal:*

En la tradición del catolicismo la expresión corporal en el culto tiene múltiple acogida. Hoy cuando queremos revalorar la dignidad del cuerpo humano en la fe, es posible que redescubramos también el sentido que la pastoral latinoamericana otorgó a la danza. En varias regiones perduran antiguas cofradías de baile religioso. Ellas deben ser atendidas pastoralmente en vista de una adecuada catequesis, que les permita constituirse cada vez más en levadura de Iglesia dentro del mundo popular. Por otra parte, con prudencia y tino, es conveniente que se busquen expresiones corporales que enriquezcan las celebraciones religiosas. Para ello se precisa una detenida y sabia búsqueda en el marco de las disposiciones litúrgicas, de lo contrario se corre el riesgo de provocar reacciones negativas que retardarían un proceso creador en esta materia.

190. *Representación gráfica:*

En la psicología popular la representación gráfica tiene una decisiva importancia. Así lo comprendió la Iglesia de la Edad Media (vitrales) y del Barroco (retablos). Hoy las industrias gráficas y de reproducción de la imagen permiten formas múltiples y económicas de extender representaciones plásticas de los misterios de la fe. Desgraciadamente en la estrategia pastoral se ha descuidado este campo. Hemos perdido un tiempo precioso en una era donde lo visual se hace presente por todas partes. Urge acabar con un estilo de pastoral iconoclasta que destruye o desprecia las imágenes.

191. Debemos buscar nuevos caminos para la iconografía popular y masiva. Es preciso estar atentos a industriales de la iconografía y a "santeros" que, con una mentalidad contraria a la Iglesia han establecido en algunas regiones verdaderos monopolios comerciales en esta materia. A veces, esos comerciantes actúan como verdaderos corruptores de la fe popular introduciendo o favoreciendo elementos de magia y superstición.

192. Dentro de esta misma perspectiva debemos iniciar una política nueva con respecto de los artesanos y artistas populares. Debemos superar la visión meramente pintoresca o curiosa de ellos. Debemos entenderlos como voceros del mundo popular. Ellos tienen un lugar clave para conocer el alma del pueblo. A la vez, si ellos reciben una catequesis adecuada y crecen en su vivencia de Iglesia, pueden transformarse en agentes de evangelización que con su arte creyente penetren más hondamente el sentir del pueblo con la fe. De este encuentro de la Iglesia con los artesanos y artistas populares debieran renacer antiguos motivos artesanales ya olvidados (por ejemplo representaciones de la Santísima Trinidad) y otros nuevos que recojan nuevas necesidades de simbolizar temas de la fe. Esa misma actualidad podrá tener expresión en nuevos estilos de creación. También dentro del marco de evangelización de la cultura se hace necesario dar el lugar que le es propio a los artistas así llamado cultos. Debemos procurar que ellos vuelvan a encontrar en la Iglesia católica un ámbito y las motivaciones más apasionantes para su afán creador como intérpretes del sentir de sus propios pueblos.

193. *Algunos problemas:*

Será conveniente estudiar en común con las otras Iglesias cristianas la forma de encarnar una pastoral de la religiosidad popular en relación con la creciente influencia de las sectas, de modo de poder preservar y afianzar la identidad cristiana de nuestro pueblo.

194. Será necesario tomar en cuenta las formas secularizadas de religiosidad que se advierten en algunos ambientes de modo de poder llevar a cabo proceso de reevangelización.

195. Será oportuno comenzar estudios para asumir con sentido positivo y evangélico las expresiones religiosas colectivas marcadas por la sensación de "fin de milenio", ya que el año 2.000 está a la puerta.

196. Todo lo expresado nos llevará a estudiar las posibilidades de acción evangelizadora que surgen de la búsqueda de una nueva síntesis que bajo el nombre —quizás provisorio— de Pastoral Popular intenta asumir en una perspectiva de auténtica catolicidad tanto la religiosidad popular como la identidad propia de

nuestra fe católica, integrando positivamente las expectativas de liberación integral que laten en nuestro pueblo.

VIII. Conclusión

197. Todo este esfuerzo pastoral se inscribe en la línea de renovación eclesial trazada por el Vaticano II y Medellín y que ha sido objeto de frecuentes opciones por parte de los diferentes Episcopados del Continente.

198. Implica la exigencia de una profunda reconciliación de las élites con el pueblo de modo que las primeras comuniquen generosamente los dones recibidos de Dios y de su preparación intelectual y al mismo tiempo reciban las riquezas de sabiduría y sentido cristiano de la vida que muchas veces se encuentran en la cultura y religiosidad populares.

199. Asimismo permite integrar un mayor sentido misionero que debe impregnar la fe renovada de nuestro pueblo. De un pueblo que no esté desarticulado, sino que forme una red tan vasta como flexible, al modo de la tradición de las antiguas cofradías renovadas hoy en comunidades eclesiales de base y otras formas de participación y liderazgo laical. Así podrá reconocerse efectivamente la religiosidad popular como un terreno dinámico de educación misionera de la fe.

200. Igualmente buscará ser plenamente coherente con el carácter escatológico de la propia misión de la Iglesia, lo que le permite una actitud de peregrino que en su propia marcha incorpora los pueblos y culturas a los que ofrece el mensaje y la vida del Señor resucitado.

201. En síntesis, se trata de construir una Iglesia que responda a la "vocación original" de América Latina, integrando los mejores elementos del pasado, los dinamismos del presente y los desafíos que le plantea el futuro. Y todo ello enmarcado dentro de un gran sentido de realismo que asuma los valores del pueblo, lo torne consciente de la originalidad del mensaje cristiano tal como lo recibe y vive la Iglesia, y lo lance en una línea de participación, hacia nuevos modelos comunitarios como el medio más eficaz de evangelización.

Notas

Al número 153.

Para que la educación de la religiosidad popular tenga permanencia y curaje en una eclesiología fecunda deberá incorporarse a las organizaciones y a los líderes laicos a esta pastoral. Sin su presencia activa y responsable se producirá una reedición del viejo clericalismo que todos desean ver superado.

Al número 180.

a) La mayoría de los santuarios tienen una significación particular. Ese mensaje o carisma debe ser estudiado, clarificado y profundizado por los pastores. Formalmente es necesario cultivar ese sentido propio y desde allí proyectar la pastoral a la amplitud del Credo.

b) Hay un tipo de santuario cuya significación es especialmente rica y que requiere una más directa y atenta orientación por parte de las Conferencias Episcopales. Son los santuarios nacionales donde por la conducción del Espíritu se ha

producido una particular convergencia de la historia y del genio propio de un pueblo con la fe católica. Esos lugares se han ido constituyendo en símbolos formidables de la encarnación histórica del Evangelio. Es urgente instaurar una reflexión creyente y lúcida de las trascendentales implicaciones de los santuarios nacionales en la pastoral de conjunto. Debemos redescubrir a la luz del Magisterio reciente del Concilio y del Santo Padre el valor que esos símbolos tienen en el bautizo del inconsciente de nuestros pueblos. Además tales santuarios tienen una importancia cuando la comunicación social y vial permite una mucho mayor integración de nuestros territorios y conciencias nacionales. Ellos permiten que las Conferencias Episcopales tengan desde allí una cátedra simbólica que exprese la colegialidad de todo un episcopado en el servicio a sus patrias. En una estrategia de evangelización popular los santuarios nacionales pueden constituirse en signos de fecunda interacción de la historia profana y la fe y en signos de globalidad eclesial en una nación.

c) En las regiones donde hoy hay santuarios vivos en la práctica religiosa del pueblo habrá que estar atentos e incluso favorecer, con prudencia y discernimiento de fe, la emergencia en la conciencia eclesial, de lugares de peregrinación y devoción.

El Sofisma de la Liberación Socialista:

La "Carta 77" de Praga

PRAGA, febrero de 1977. Intelectuales y políticos checoslovacos, que como otros millones de habitantes del campo socialista, se sienten asfixiados por el estrangulamiento a que han sido sometidas las libertades fundamentales del hombre, hicieron público el primero de enero del año en curso un valiente documento titulado "Carta-77" que ha desatado la furia de los regímenes comunistas. El espectacular efecto no se ha operado solamente dentro del mundo comunista sino también en el mundo libre en donde el manifiesto checo ha causado sensación, según los informes que se disponen y que han sido divulgados por la prensa. Este documento bien pudiera constituir "la cabeza del proceso" que va a presentarse dentro de pocos meses en la Conferencia de Belgrado, en donde se va a hacer el balance de la forma en que se han cumplido los Pactos de Helsinki. He aquí el texto, que debiera ser leído con detenimiento, para comprender las condiciones en que viven ahora millones de hombres y en las que viviría la humanidad si la ideología comunista llegara a dominar el mundo:

El 13 de octubre de 1976 fueron publicados en la colección de leyes de Checoslovaquia (n. 120) los "Pactos Internacionales sobre los derechos económicos, sociales y culturales", firmados entrambos en nombre de nuestra república, ratificados en 1975 en Helsinki y entrados en vigor el 23 de marzo de 1976.

Desde ese momento nuestros ciudadanos también tienen el derecho, y nuestro Estado el deber de obrar en conformidad. Las libertades y los derechos humanos, garantizados por estos Pactos, son valores importantes de la civilización, por los cuales han realizado grandes esfuerzos muchas fuerzas progresistas, a lo largo de la historia; su codificación puede favorecer significativamente el desarrollo humano de nuestra sociedad. Por lo tanto, acogemos con alegría el hecho que la república socialista checoslovaca haya adherido a tales pactos. Sin embargo, su publicación nos recuerda al mismo tiempo con renovada urgencia, que los derechos humanos fundamentales son —por el momento— válidos apenas en el papel. Por ejemplo, es ilusorio del todo el derecho a la libertad de opinión, que está garantizado por el artículo 19 del primer pacto.

* A decenas de millares de ciudadanos se les ha vuelto prácticamente imposible desarrollar sus propias actividades, por el simple hecho de sostener opiniones distintas a las oficiales. Además, con frecuencia son objeto de una múltiple discriminación y de vejaciones por parte de las autoridades y de las organizaciones sociales. Privados de toda posibilidad de defensa, se convierten prácticamente en un "apartheid".

* A centenares de millares de otros ciudadanos se les niega la "libertad del miedo" (preámbulo del primer pacto), porque se ven sometidos a vivir en constante peligro de perder la posibilidad de trabajo o confrontan otros peligros en caso de que expresen sus opiniones.

* En contraste con el artículo 13 del segundo pacto, que garantiza a todos el derecho a la instrucción, numerosos jóvenes, sólo por causa de sus ideas o hasta por las de sus padres, no son admitidos en los centros de estudios. Innumerables

ciudadanos se ven obligados a vivir en el temor que ellos mismos o sus hijos puedan verse privados del derecho de la instrucción si llegaran a demostrar sus propias convicciones.

* El ejercicio del derecho "de comunicarse, de recibir y difundir informaciones y pensamientos de cualquier tipo, sin limitaciones, tanto en forma oral como en la escrita y en la impresa" o "por medio del arte" (punto 2, art. 13 del primer pacto), es perseguido no sólo en el plano extrajudicial sino también en el jurídico, frecuentemente con la cobertura de la imputación penal, como lo demuestran entre otras cosas, los recientes procesos contra algunos músicos jóvenes.

* La libertad de expresión está prohibida por la administración central en todos los medios de comunicación y de las organizaciones de publicidad o culturales. Ninguna opinión política, filosófica o científica, al igual que ninguna expresión artística que se aparte, así sea en un grado muy pequeño, del estrecho ámbito de la ideología o de la estética oficial, puede ser publicada; la crítica pública de los fenómenos de crisis social se hace imposible; la posibilidad de la defensa pública contra afirmaciones falsas u ofensivas por parte de la propaganda oficial, está prohibida. La protección jurídica de los "ataques contra el honor y la reputación", garantizada inequívocamente por el artículo 17 del primer pacto, en la práctica no existe en nuestro país; las acusaciones inventadas no se pueden refutar y resulta, inútil cualquier tentativa de obtener por la vía judicial una protección o una reparación; en el campo de la creación espiritual y cultural está excluida cualquier discusión abierta. Muchos científicos, hombres de cultura y otros ciudadanos, se ven discriminados simplemente porque han publicado o han expresado públicamente en años anteriores opiniones desaprobadas por el actual poder político.

* La libertad religiosa, garantizada expresamente por el artículo 18 del primer acto, está limitada sistemáticamente por el arbitrio del poder público: a través de la reducción de las actividades de los religiosos, amenazados continuamente por la destitución o por la pérdida de la autorización para el ejercicio de sus funciones; mediante represalias de diverso orden contra personas que manifiestan su fe religiosa con palabras o actos; mediante la represión de la enseñanza religiosa, etc.

El instrumento para limitar o frecuentemente para suprimir completamente una serie de derechos civiles, es un sistema de subordinación sustancial de todas las instituciones y organismos estatales a las directivas políticas y a las decisiones de individuos singulares e influyentes. La Constitución de Checoslovaquia, otras leyes y normas jurídicas, no reglamentan ni el contenido, ni la forma, ni la formulación o aplicación de tales decisiones. Estas se toman esencialmente detrás de bastidores, frecuentemente sólo oralmente y en general son desconocidas de los ciudadanos o no controladas por ellos; sus ideadores no son responsables sino ante sí mismos y la propia jerarquía, influenciando, sin embargo, de manera decisiva, la actividad de los órganos ejecutivos y legislativos de la administración estatal, de la justicia, de las organizaciones sindicales y de categoría, y de todas las otras organizaciones sociales, de otros partidos políticos, de empresas, fábricas, establecimientos, oficinas, escuelas y otras instituciones, para quienes sus disposiciones tienen la precedencia respecto a las leyes. Si algunas organizaciones o algunos ciudadanos están confrontados en la interpretación de sus derechos y deberes con las directivas, no pueden dirigirse a ninguna instancia superior apartidista, porque no existen.

* De esta manera se limitan seriamente aquellos derechos que fluyen del artículo 21 y del 22, del primer pacto (libertad de asociación y prohibición de cual-

quier limitación en su ejercicio), lo mismo que del artículo 25 (igualdad de derecho a participar en la guía de los negocios públicos), y del artículo 26 (igualdad de todos frente a la ley). Semejante situación impide incluso a los obreros y demás trabajadores el crear sin restricción alguna organización sindical, o de otro género, para proteger sus intereses económicos y sociales, y usar libremente derecho de huelga (punto 1 art. 8 del segundo pacto).

* Otros derechos de los ciudadanos, incluida la prohibición explícita de ingerencias arbitrarias en la vida privada, en la familia, en la casa o en la correspondencia (art. 17 del primer pacto), son violados seriamente por el hecho que el Ministerio del Interior controla, de los modos más diversos, toda la vida de los ciudadanos, por ejemplo, a través del espionaje telefónico y en los apartamentos, la interceptación de la correspondencia, el seguimiento, las requisas domiciliarias, con la creación de una tupida red de informadores (soplones) entre la población (incluso informaciones obtenidas con amenazas ilícitas o con promesas) y así por el estilo. Frecuentemente el Ministerio del Interior se entromete en las decisiones de los empleadores, inspira las acciones discriminatorias de las oficinas y organizaciones, e influencia los órganos de justicia y guía las campañas propagandísticas de los medios de comunicación masiva. Esta actividad no está regulada por las leyes. Es secreta y los ciudadanos no se pueden oponer en nada.

* En los casos de acciones penales por motivos políticos los órganos investigativos y judiciales violan los derechos de los acusados y de sus defensores, garantizados por el artículo 14 del primer pacto y por las leyes checoslovacas. En las prisiones los ciudadanos condenados de tal manera son tratados de una manera que pisotea la dignidad humana de los detenidos, amenaza su salud y tiende a su destrucción moral.

Los Derechos del Hombre

En general se viola también el punto 2 del art. 12 del primer pacto, que garantiza a los ciudadanos el derecho de dejar libremente su país; bajo el pretexto de "protección de la seguridad del Estado" (punto 3), este derecho está subordinado a diversas condiciones inadmisibles. Se procede arbitrariamente incluso en la concesión de visas de entrada a ciudadanos de países extranjeros, muchos de los cuales, por ejemplo, no pueden visitar Checoslovaquia solamente porque han tenido relaciones de trabajo o de amistad con personas discriminadas en nuestro país.

Algunos ciudadanos denuncian —tanto privadamente como en su sitio de trabajo o públicamente, cosa que es prácticamente posible sólo a través de los medios de comunicación extranjeros— la violación sistemática de los derechos del hombre y de las libertades democráticas, pidiendo ayuda en los casos concretos. Sin embargo, su voz no encuentra casi ningún eco, o se convierten en objeto de investigación.

La responsabilidad de la observancia de los derechos civiles en el país toca obviamente al poder político y estatal. Pero no sólo a éstos. Cada cual tiene su parte de responsabilidad por las condiciones generales y, por esto, incluso por el respeto de los pactos codificados que comprometen, por lo demás, obliga no sólo a los gobiernos sino también a todos los ciudadanos. El sentimiento de esta responsabilidad, la fe en el compromiso civil y la voluntad y la necesidad común de hallar para todo esto una nueva y más eficaz expresión, han hecho nacer en nosotros la idea de redactar esta "Carta-77", cuyo nacimiento anunciamos hoy públicamente, ya no como un simple manifiesto sino como un clamor general.

"Carta-77" es una comunidad libre, informal y abierta de hombres de diversas convicciones, diversas religiones y diversas profesiones, ligados por la voluntad de actuar individual y colectivamente en favor del respeto de los derechos civiles y humanos, esos derechos que han sido reconocidos al hombre por dos pactos internacionales codificados, por el Acta final de la Conferencia de Helsinki, y por otros numerosos documentos internacionales contra la guerra, el uso de la fuerza y la opresión social y espiritual, y que son enunciados de manera comprensiva en la Declaración general de Los Derechos del Hombre por la ONU.

Diálogo Constructivo

"Carta-77" se funda en la solidaridad y en la amistad de hombres que se sienten movidos por una preocupación común en bien de la suerte de los ideales a los cuales han ligado su vida y su trabajo.

"Carta-77" no es, propiamente hablando, una organización. No tiene estatutos. No tiene órganos permanentes ni miembros matriculados de manera organizada. A ella pertenece cualquiera que se adhiera a sus ideales, que participe en sus trabajos y la apoye.

"Carta-77" no es una base para una actividad política de oposición. Lo que ella quiere es servir al interés común como otras iniciativas análogas civiles de diversos países de Occidente y de Oriente. Por lo tanto, no pretende adelantar programas propios de reforma y cambios políticos o sociales. Sólo anhela llevar adelante en su campo de actividad, un diálogo constructivo con el poder político y estatal, en particular haciendo presentes los diversos casos concretos de violación de los derechos humanos y civiles, y preparando documentación al respecto, proponiendo soluciones, avanzando propuestas generales que tiendan a la profundización de estos derechos y de sus garantías, y actuando como intermediaria en eventuales situaciones conflictivas que puedan surgir por causa de la ilegalidad.

Con su nombre simbólico "Carta-77" subraya que ella nace al comienzo del nuevo año, que ha sido declarado el "Año de los derechos de los presos políticos" y en el curso del cual se va a celebrar la Conferencia de Belgrado para examinar la aplicación de los compromisos de Helsinki.

Como firmantes de este manifiesto confiamos al profesor doctor Yiri Hajek, al doctor Vaclav Havel y al profesor Jan Patočka, la tarea de ser los portavoces de "Carta-77". Estos portavoces están autorizados para representar a "Carta-77", tanto delante de nuestra opinión pública y la mundial, como el garantizar con su firma la autenticidad del documento. Ellos encontrarán en nosotros y en los demás ciudadanos que se nos unan, colaboradores que apoyarán conjuntamente las actividades necesarias, asumiendo los encargos y dividiéndose las responsabilidades.

Creemos que "Carta-77" contribuirá a hacer que todos los ciudadanos de Checoslovaquia puedan trabajar y vivir como hombres libres.

