

M E D E L L I N
TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA
AMERICA LATINA

VOL. 3 - 1977

Revista del
Instituto Pastoral del CELAM

Apartado Aéreo 1931
Medellín - Colombia

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY

PHYSICAL CHEMISTRY

PROFESSOR J. H. DINEEN
LECTURE 10

1954

1954

1954

1954

1954

Drogas y Pastoral de la Espiritualidad

Luis Jorge González, O. C. D.

Profesor de Espiritualidad en el Instituto Pastoral del CELAM.

Introducción

Antes que nada, quiero circunscribir el objeto de mi ensayo. Reconozco que el título resulta demasiado amplio. Las drogas actuales son innumerables y la pastoral de la Espiritualidad abarca temas muy diversos.

La primera limitación a mi trabajo se impone desde el concepto de "drogas". Y es por ello que preciso lo que entiendo por "drogas".

Al titular este artículo, con la palabra "drogas" me refiero a las llamadas "drogas alteradoras de la mente" o a "las drogas, en su amplio y multiforme sentido de estupefacientes, alucinantes, narcóticas y excitantes"¹.

Y todavía dentro de las "drogas alteradoras de la mente", me referiré más específicamente, al llamado "LSD", del que luego hablaré más ampliamente.

Cuando hablo de "Pastoral de la Espiritualidad", estoy pensando en la serie de investigaciones, cursos y demás actividades que tienden a la promoción de las relaciones interpersonales del hombre con Dios, a través de la fe, la esperanza y el amor.

Pienso que la pastoral de la Espiritualidad tiene que ocuparse del tema de las drogas por las razones siguientes:

— En primer lugar, el uso de las drogas es uno de los problemas más graves que aquejan al hombre actual.

"En junio de 1971, Iznabala daba, como precedentes de la O. M. S., una frecuencia de un 10 por 100 de toxicómanos en la población mundial, lo que, siempre bajo el cálculo de 4.000 millones de personas, significaría 400 millones de drogadictos, de los cuales, 200 millones lo serían a la marihuana y 100 millones al opio. El resto a diferentes drogas"².

— En segundo lugar, entre las causas de la drogadicción se invoca la búsqueda del sentido de la existencia.

"Quienes toman el camino peligroso, doloroso y potencialmente auto destructivo de la utilización frecuente de alucinógenos potentes, son los que tienen un deseo tremendo de hallar significado en su existencia"³.

¹O. Aparicio, *Drogas y Toxicomanías*, Madrid 1972, p. 47.

²Ibid., p. 13.

³J. M. Myers-K. E. Appel, *Drogas y farmacodependencia*; M. O. Hyde, *Drogas alteradoras de la mente*, México 1973, p. 112.

— Por último, hay quienes promueven el uso de las drogas, en especial el "LSD", como la vía más rápida y segura para "tener una experiencia religiosa"⁴.

Obviamente, la pastoral Espiritual se interesa por el hombre: su salud, bienestar y perfección. Y de ninguna manera puede ser indiferente ante las cifras enormes de drogadictos. Si su tarea primordial es la realización del amor al prójimo, entonces deberá prestar su colaboración para erradicar la drogadicción.

Por otra parte, la Espiritualidad que ordinariamente se basa en alguna religión, —en nuestro caso en el Cristianismo—, tiene mucho que ofrecer para rehumanizar al hombre,⁵ y para ofrecerle un sentido a su existencia⁶.

Finalmente, la Espiritualidad se suele presentar como aquella parte del fenómeno religioso que busca ocuparse de la "experiencia religiosa"⁷.

Ante estos hechos me propongo despertar la atención de los lectores por estos asuntos. Más todavía, quisiera estimular a quienes se ocupan de la pastoral de la Espiritualidad, para que intensifiquen sus esfuerzos para llegar a la experiencia de Dios por la fe, con el fin de prevenir la drogadicción. Digo esto por dos razones. Porque parecen caer más fácilmente los jóvenes que no están "afiliados a una religión formal"⁸. Y también se ha demostrado que ciertas prácticas de meditación viva, logran alejar a los jóvenes del uso de la droga⁹.

Concretamente, haré una breve introducción acerca del LSD. Después repasaré los nexos que algunos establecen entre la experiencia religiosa y el LSD. Por último, recordaré alguno de los caminos por el que el Cristianismo suele promover la experiencia de Dios.

Para tener a la mano una bibliografía abundante sobre las drogas, remito al lector a una de las obras ya citadas¹⁰.

1. El LSD

Como aclaré líneas atrás, de entre las muchas drogas alteradoras de la mente, me voy a referir exclusivamente al LSD.

Señalaré su lugar en la clasificación farmacológica, su historia, su mecanismo de acción, sus efectos, sus relaciones con la psicoterapia y los signos delatores de que una persona abusa de las drogas y del LSD en especial.

⁴T. Learly, *The Politics of Ecstasy*, New York 1970. p. 241.

⁵E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, México 1971, pp. 133-139.

⁶V. E. Frankl, *Man's search for meaning*, New York 1971, pp. 187-190.

⁷V. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, 1971, pp. 11-26.

⁸L. G. Richards, *El abuso de las drogas y los valores sociales*: M. O. Hyde, *Drogas alteradoras de la mente*, O. C., p. 121.

⁹H. Benson-R. Keith Wallace, "Meditation as a Drug-Trip Detour"; en *Psychology Today*, (March, 1972).

¹⁰O. Aparicio, O. C., pp. 583-607.

1. *Clasificación Farmacológica del LSD*. La primera clasificación de las drogas que alcanzó fama y uso internacional, fue la que L. Lewin propuso en 1928, de acuerdo al principal efecto psíquico de cada droga:¹¹

Euphorica (calmante de la vida afectiva).

Phantastica (agentes alucinantes u onírogenos).

Inebriantia (sustancias embriagantes).

Hypnotica (agentes narcóticos).

Excitantia (estimulantes psíquicos).

Evidentemente que el LSD se encuentra entre las drogas "Phantastica", por razón de sus efectos alucinógenos.

En 1957 el profesor J. Delay propuso al II Congreso Mundial de Psiquiatría "una clasificación inédita fundada en la noción de tono psicológico que es, según Pierre Janet, la resultante del nivel de vigilancia y del estado del humor"¹².

He aquí la clasificación de Delay, presentada por un psiquiatra mexicano:

Los *neuropsicofármacos* son sustancias que producen efectos sobre el sistema nervioso central y periférico, que se traducen en cambios de la conducta. Según su acción podemos dividirlos en los siguientes grupos o subgrupos:

I. "*Neuropsicolépticos*. Son sustancias que producen diferentes tipos de depresión de las funciones del sistema nervioso central y que comprende los subgrupos:

1. *Hipnosedantes*. Sustancias que producen un estado semejante al sueño fisiológico o deprimen la excitabilidad del sistema nervioso central en forma no selectiva. Ejemplo: bromuros y barbitúricos.

2. *Antiepilépticos*: Sustancias que deprimen la excitabilidad cortical a los estímulos físicos o químicos. Ejemplo: hidantoínas, primidona, succinimidas.

3. *Ansiolíticos*. Sustancias que deprimen la actividad funcional de las estructuras límbicas que participan en reacciones emocionales o bien, deprimen la actividad del sistema reticular. Ejemplo: Benzodiazepinas.

4. *Neurolépticos*. Sustancias cuyas propiedades principales son de provocar un efecto de desinterés psíquico, de reducir la ansiedad y la excitación, y de ejercer un efecto inhibitorio sobre los trastornos mentales del tipo esquizofrénico y, en fin, de provocar una sintomatología semejante a la parkisonica. Ejemplo: derivados de la fonotiaccina y de la butirofenona.

II. *Neuropsicoanalépticos*. Sustancias que producen diferentes tipos de estimulación o excitación somatopsíquica, en estados fisiológicos y patológicos. Comprende los siguientes subgrupos:

1. *Estimulantes de la vigilia*. Ejemplo: enfetaminas.

2. *Estimulantes del afecto*. Ejemplo: inhibidores de la monoamino-oxidasa como la fenelcina y antidepresivos tricíclicos como la imipramina y la amitriptilina.

3. *Estimulantes del metabolismo*. Ejemplo: auxinas como la centrofenoxina y ácidos adenílicos como la monofosadenina y la trifosadenina.

III. *Neuropsicodislépticos*. Sustancias de acción perturbadora o distorsionadora, que producen ciertos síntomas de algunos trastornos mentales; son sustancias

¹¹J. L. Brau, *Historia de las Drogas*, Barcelona 1973, p. 94.

¹²Ibid. pp. 94s.

que provocan cuadros alucinatorios con alteraciones de la percepción sensorial y de la conducta social. Ejemplo: lisérgamida, psilocibina y mescalina¹³.

De nuevo es obvio que el LSD pertenece al grupo de los "neuropsicodislépticos".

Veamos ahora de dónde proviene y cómo fue descubierta esta sustancia.

2. *Historia breve del LSD.* Una tarde de abril de 1943, el químico suizo A. Hoffmann, tuvo que abandonar el laboratorio de Sandoz en Basilea al experimentar extrañas sensaciones como excitación, vértigos y alucinaciones.

Luego recordó que entre las sustancias que había manipulado se encontraba y sobresalía la "dietilamida del ácido-d-lisérgico o LSD-25".

Y para cerciorarse de que tal sustancia había sido la responsable de su reacción, ingirió la cuarta parte de un miligramo de LSD-25. Y volvió a experimentar los mismos fenómenos extraños.

Así descubrió que basta una cantidad mínima de LSD para alterar a una persona normal. Y resulta el más potente de los alucinógenos.

El resultado de estas experiencias fue el descubrimiento de las propiedades psicotrópicas del LSD. Este ya había sido aislado en 1938 al lograr la síntesis de los alcaloides del cornezuelo. El cornezuelo es un hongo que aparece en el trigo caldeal, la cebada, la avena y el centeno, cuando el estío es cálido y húmedo.

Estos hallazgos arrojaron luz sobre ciertas enfermedades que se remontan a la Edad Media. Pues el consumo del cornezuelo mezclado con la harina produce una intoxicación que "puede ser de tipo gangrenoso o convulsivo"¹⁴, además de las correspondientes alucinaciones. Estos males eran conocidos como "el mal de San Vito", "Fuego de San Antonio", etc¹⁵.

En los laboratorios de Sandoz se le llamó LSD-25 porque se trata del 25º compuesto de este género en una serie de 27 sustancias por ellos sintetizadas.

Profundicemos un poco más en las propiedades del LSD mencionando algunas de las hipótesis que acerca del mecanismo de su acción han sido elaboradas.

3. *Mecanismo de Acción.* Como lo acabo de sugerir, este tema se mueve todavía en el terreno movedizo de las hipótesis. Por tanto, no existe todavía una explicación definitiva del mecanismo de acción del LSD.

B. Weil, de la Universidad de Friburgo, decía que la acción del LSD no era una intoxicación cerebral inespecífica como afirmaba Stoll. Y en-

¹³G. Cervantes-León, *Bases y clasificación de la psicofarmacología*, México, pp. 7-8.

¹⁴J. L. Brau, O. C. p. 226.

¹⁵O. Aparicio, O. C. pp. 429-431.

tonces opina que se trata de una acción concreta en la zona del neuroeje, muy probablemente del diencéfalo o del mesencéfalo¹⁶.

Para Forrer y Goldner, el LSD actúa en la corteza cerebral y ello provoca los síntomas neurológicos. Y las perturbaciones psíquicas, según ellos, son causadas por la pérdida del "gobierno que la corteza cerebral ejerce sobre los centros nerviosos subcorticales"¹⁷.

Hoagland y Rinkel, pensando en la excreción de fosfatos inorgánicos que se da en sujetos lisérgizados y en los esquizofrénicos, creyeron que el LSD produce los síntomas psicopatológicos a través de trastornos en la oxidación del cerebro¹⁸.

Podríamos seguir repasando las demás teorías: que el LSD bloquea el metabolismo de la glucosa en el cerebro (Mayer-Gross), que estorba la actividad adrenérgica (Ruiz Ogara), disociación de la función integrada por los sistemas neocortical-retículo-talámico y el paleocorticohipotalámico (Rof Carballo), etc.¹⁹.

Pero, para nuestro propósito basta que tengamos presente que todas las diferentes teorías apuntan hacia las funciones neuroquímicas del cerebro. Lo cual puede explicar suficientemente que en esos niveles se producen los fenómenos alucinatorios y extraordinarios que acompañan a los consumidores de LSD.

Ahora podemos interesarnos por los efectos o síntomas que son suscitados por el abuso del LSD.

4. *Efectos Producidos por el LSD.* Hay que insistir una vez más en la enorme potencia del LSD. Pues su potencia

"es cien veces mayor que la de la psilocibina; bastante más que el ololiuqui, la fuente natural de esta droga, y 7.000 veces más que la mescalina (alcaloide del peyote), la cual se sitúa al nivel de la marihuana"²⁰.

El primer género de síntomas que se menciona es el de los cambios *vegetativos*. Hay simpaticotonía, que produce midriasis (dilatación de las pupilas), respiración lenta, corazón palpitante o lento, hipo o pertensión, lagrimeo, sensación de calor o frío, sudoración, opresión en la cabeza y en abdomen, muchas veces náuseas, vómitos, etc.

A nivel de *percepción*, surgen alucinaciones. Estas pueden ser ópticas que, influenciadas por la emocionabilidad del sujeto, son muy ricas y muy variadas. El individuo contempla llamaradas, chisporroteos, resplandores, cambios de color en las cosas, figuras, objetos, animales, personas, seres fabulosos, etc.

¹⁶O. Aparicio, O. C. p. 444.

¹⁷Ibid. p. 444.

¹⁸Ibid. p. 444.

¹⁹Ibid. pp. 445-447.

²⁰Ibid. pp. 436-437.

Las alucinaciones también pueden ser acústicas. Algunos dicen "oir voces", otros "ven" lo que "oyen", etc.

Las alucinaciones corporales son semejantes a las de los esquizofrénicos. Sienten que el cuerpo se agranda o se achica, se separa la cabeza u otra parte, se eleva. A este nivel muchos piensan que la sexualidad se acentúa poderosamente. Sin embargo, otros no aceptan ese poder afrodisíaco del LSD²¹.

Las relaciones con el *espacio y el tiempo* sufren alteraciones muy notables. La persona drogada, en ocasiones, no sabe orientarse en absoluto. Y en cuanto al tiempo, tiene la impresión subjetiva de que la experiencia ha durado varios años.

Las alteraciones del *pensamiento* dependen de la dosis ingerida. Una dosis baja sólo acelera el pensamiento y da lugar a la fuga de ideas. En el caso de una intoxicación total el pensamiento se estanca en su curso, se presentan ideas obsesivas, etc.

La *afectividad* y la *emocionabilidad* sufren cambios notables. Se producen altibajos en el estado de ánimo. Además, se presentan gamas variadas de sentimientos de tipo tanto negativos como positivos.

Estos cambios afectivos o sus características son los que determinan el que se tenga un "*buen viaje*" o un "*mal viaje*". Si la experiencia resulta placentera con sentimientos de euforia, alegría, bienaventuranza mística felicidad, etc., entonces se ha logrado un buen viaje. Si por el contrario, la vivencia es desagradable y se llega a sentir tristeza, depresión, vacío, desesperación, deseo de suicidio, etc., quiere decir que se tuvo un "mal viaje".

Tener un mal viaje ha resultado desastroso en muchos consumidores de la droga porque no logran regresar a la realidad, siguen alucinando, se sienten tentados por el suicidio... Entramos en el terreno de la esquizofrenia o locura.

5. *Psicoterapia y LSD*. Al hablar del LSD resulta inevitable tocar el tema de la esquizofrenia. Pues resulta que el LSD igual que otros neuropicodislépticos provoca lo que algunos llaman una "psicosis experimental". Varios síntomas arriba mencionados son propios de la esquizofrenia, especialmente, las alucinaciones y la ruptura con la realidad.

Y, justamente, fue este parentesco el que hizo pensar en la utilización del LSD con fines terapéuticos²².

Con esquizofrénicos se ha utilizado el LSD con el fin de intensificar sus síntomas (Jost). También se ha intentado modificar el tipo de esquizofrenia tratando de pasar de un cuadro hebefrénico a uno más catatónico y paranoide (Hoff).

²¹O. Aparicio, O. C. pp. 459-461.

²²R. S. de Ropp, *Las Drogas y la Mente*, México 1975, pp. 189-193.

Los resultados no fueron tan exitosos en estos casos como en los de "esquizofrenia autística infantil" (L. Bender)²³.

En el campo más específico de la psicoterapia, la ayuda del LSD parece demostrarse más efectiva. Desde luego que nos encontramos ante los desajustes de personalidad más simples que los anteriores (psicosis, esquizofrenia, etc.) y que son denominados con el nombre de "neurosis".

Rof Carballo dice que el LSD aumenta la relación afectiva entre el paciente y el terapeuta. También, según él, mejora la angustia de algunos sujetos.

La gran producción alucinatoria favorecida por el LSD, es considerada por los psicoanalistas heterodoxos (discípulos de Jung y Adler) de gran utilidad para conocer el inconsciente y los arquetipos de la persona en tratamiento. De esta suerte se consigue que el psicoanálisis se acorte en su normalmente larguísima duración²⁴.

También con alcohólicos y delincuentes se ha empleado el LSD. Los resultados han sido poco exitosos.

Se habla de homosexuales que han abandonado sus prácticas sexuales al tener relaciones con mujeres bajo el efecto del LSD²⁵.

Termino esta parte dedicada exclusivamente al LSD transcribiendo algunos de los indicios que delatan al consumidor y drogas, en general, y de LSD, en especial.

6. *Signos de Drogadicción:*²⁶ Aparecen los siguientes:

I. *Síntomas comunes del abuso de drogas*

- a) Cambios en la asistencia al trabajo, a la escuela, en la disciplina, en las calificaciones.
- b) Cambio en el carácter; se le nota ausente y alterado, prefiere permanecer aislado.
- c) Súbitas y desacostumbradas expresiones de mal humor o enojo.
- d) Apariencia física descuidada.
- e) Actitudes furtivas en cuanto a las drogas y su posesión.
- f) Uso de anteojos oscuros innecesariamente, para esconder la dilatación o contracción de las pupilas.
- g) Uso constante de camisas de manga larga, para ocultar la huella que dejan las inyecciones.
- h) Frecuentación de compañeros que se sabe abusan de las drogas.
- i) Hábito de pedir dinero prestado a sus compañeros, para comprar drogas.
- j) Pequeños robos en la escuela o en el hogar.

²³O. Aparicio, O. G., pp. 452-453.

²⁴Ibid. pp. 455-459.

²⁵Ibid. p. 454.

²⁶L. S. Gamiochipi Carbajal, "Guía para conocer los signos de drogadicción" en *Médico Moderno* 9 (1973) 80-82.

k) Encontrar a los jóvenes en lugares tales como closets, bodegas, etc. donde se ingiere las drogas.

II. Síntomas de abuso del LSD.

Se refieren a los adolescentes que usan LSD (ácido lisérgico) en grupos de amigos. Esta droga y otras de tipo alucinógeno como la mescalina, la psilocibina, etc., tienen como características ser frecuentemente consumidas en grupo o bajo condiciones especiales:

a) Los adictos se sientan o semiacuestan, permaneciendo quietos y en un estado de semisueño parecido al trance.

b) Pueden llegar a estar temerosos y aún experimentar un cierto grado de terror que les hace huir del grupo.

c) La droga afecta básicamente al sistema nervioso central, produciendo cambios en los estados de ánimo y trastornos de conducta.

d) Ocurren cambios que comprenden trastornos visuales, auditivos, táctiles y de la percepción del tiempo y de la imagen del propio cuerpo.

Nota: "Estas drogas no tienen olor, gusto o color y pueden ser halladas bajo la forma de cubos de azúcar mojados de la substancia o impregnando a dulces y pasteles.

El LSD se toma por lo general por vía oral, pero puede ser inyectado y se importa en ampollitas que contienen un líquido azul claro".

Después de esta introducción al conocimiento del LSD, entraré a la consideración de la segunda parte de este ensayo.

2. LSD y Experiencia Religiosa

La historia religiosa de los pueblos antiguos nos habla del uso de drogas con el fin de inducir una experiencia religiosa²⁷.

1. *Drogas y Religiosidad en los Nativos de América.* Los pueblos americanos están muy lejos de excluirse de esta tradición. "Al llegar a México los españoles, descubrieron que los aztecas adoraban, junto con Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, una triada de plantas llamadas *teonanacatl*, *ololiuqui* y *peyotl*²⁸. Y es claro que la adoración implicaba el consumo de las mismas plantas.

El mismo autor afirma que "en San Luis de Potosí el cactus sagrado se recolectaba en octubre, poco antes de que empiece la época de la sequía. Pero un vegetal como éste, de tan sacra naturaleza, no debe ser arrancado de la tierra sin el debido respeto, de modo que quienes van en busca del "peyotl", lo hacen con el conocimiento sagrado de su misión. Durante varias semanas, antes de empezar la expedición, los que han de tomar parte en la misma se preparan con ayunos y oraciones, así como abstinencia sexual pues, para tener éxito, se requiere tanto la fuer-

²⁷J. L. Brau, O. C. pp. 11-25.

²⁸R. S. Ropp, O. C., pp. 35-36.

za como la pureza. Con cantos rituales y versos alegóricos, los jefes conducían a las mesetas rocosas una larga caravana en la que figuraba una recua para acarrear la cosecha. Antes de llegar al lugar sagrado, los miembros de la expedición se entregaban a una penitencia pública. Por último, con muestras de la más completa veneración se acercaban a las plantas con la cabeza descubierta, inclinada hasta el suelo, purificados con sahumerios de copal. Los más devotos se santiguaban en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Entonces, después de haber disparado flechas a derecha e izquierda para ahuyentar malos espíritus, extraían el cactus con todo cuidado para no estropearlo, quitaban la tierra de sus raíces y lo depositaban en unos recipientes. Al regreso, los pueblos saludaban con grandes alegrías el paso de la caravana. El peyotl se ofrecía en los altares y se regalaban fragmentos del mismo a cada individuo que encontraban. Se guardaba una reserva suficiente para las grandes festividades y el resto se vendía a los que no tomaban parte en la expedición"²⁹.

Con esta larga cita trato de hacer sentir en el lector latinoamericano la cercanía que había, para algunos de nuestros pueblos, entre la droga y los asuntos religiosos. Y lo mismo que se nos dice acerca del "peyotl", habría que afirmarlo acerca de la "coca"³⁰, los "hongos alucinógenos", etc.

Sin embargo, son nuestros contemporáneos quienes con más decisión asocian la droga con la experiencia religiosa.

2. *El Apostolado de la Droga.* Con este subtítulo no me refiero a la extraña tendencia que empuja a los consumidores de drogas a atraer o inducir a otros al abuso de las drogas.

Más bien, aludo a algunos pensadores de fama internacional que abandonaron un movimiento en favor del uso de las drogas. Y, más específicamente, me refiero a quienes, como T. Leary, pretenden llevarnos a una experiencia religiosa por medio del LSD.

En forma moderada. A. Huxley insistía en los poderes trascendentales de la droga. Narrando su propia experiencia, declara:

"La visión beatífica, Sat Chit Ananda, Ser-Consciencia-Beso-, la entendí por primera vez, no sólo a nivel verbal, no por sugerencias inducidas o a distancia, sino precisa y completamente como aquello a lo que aquellas sílabas prodigiosas se refieren..."³².

A. W. Watts ha discutido y defendido "las parciales semejanzas entre la experiencia del LSD y la 'conciencia cósmica'"³³.

Pero el más destacado es T. Leary, quien justamente se ha ganado el título de "apóstol del LSD".

Leary nació en 1920 en Massachusetts. Fue educado en la religión ca-

²⁹Ibid. pp. 36-37.

³⁰J. L. Brau, O. C. pp. 123-124.

³¹Ibid. pp. 189-192.

³²A. Huxley, *The Doors of Perception*; Ch. Nahal (Ed.) *Drugs and the Other Self*, New York 1971, p. 89.

³³A. W. Watts, *Psychotherapy East and West*, Harmondsworth, Middlesex, 1973, p. 78.

tólica, pero abandonó la fe al inclinarse por el hinduismo. Después de dejar la carrera de las armas se dedicó a la psicología clínica en la que llegó a doctorarse en la universidad de California. Posteriormente llegó a ocupar la cátedra de clínica psiquiátrica en la universidad de Harvard.

Tuvo su primer contacto con la droga en Cuernavaca, México en el año de 1960. Ingirió hongos alucinógenos y la experiencia le pareció terriblemente iluminadora. A partir de entonces decidió entregarse a la investigación y propagación del LSD. Una entrevista con A. Huxley acabó de convencerlo de lo fundado de sus opiniones.

Intentó una cura mental de jóvenes detenidos a través del uso de la psilocibina (recuérdese que pertenece al grupo de los neuropsicodislépticos). Al mismo tiempo anima a los estudiantes de psicología para que liberen su espíritu con ayuda del LSD.

Con la ayuda de un joven psicólogo, R. Alpert, funda, a finales de 1962 la I. F. I. F. (Federación Internacional para la Libertad Interior) que se transformó en la L. S. F. (Liga para la Libertad Espiritual) y que defendía el libre uso de los psicodélicos.

Al mismo tiempo, Leary y Alpert daban conferencias, discutían con sus opositores a través de la prensa, realizan entrevistas, participan en coloquios científicos, etc.

En abril de 1963, Leary alquiló un edificio en Zihuatanejo (México) y se instaló allí con los fieles a la I. F. I. F. Pero después de seis semanas fue expulsado por el gobierno mexicano.

Al regresar a Estados Unidos prosiguió "su apostolado"³⁴. Pero después de fundar la Castalia Foundation, el gobierno tomó cartas en el asunto.

Posteriormente, en 1965 fue condenado a treinta años de prisión porque su hija de dieciocho años fue sorprendida con una buena cantidad de marihuana. Se salvó por medio de una apelación...

En fin, y esto es lo que a nosotros más nos interesa, Leary propugnó ardientemente que "el LSD es el Yoga occidental. El fin de toda religión oriental, igual que el fin del LSD, es básicamente alcanzar lo alto: es decir, expandir su conciencia y lograr el éxtasis y la revelación en su interior"³⁵. Y para él, "religión en éxtasis. Es libertad y armonía"³⁶.

Y, lógicamente, tiene que afirmar que "el verdadero viaje es el viaje de Dios".

Entonces Leary se siente profeta y místico de los tiempos modernos. Y proclama que él ha experimentado a Dios y que puede enseñarnos el camino para conseguirlo también nosotros. Dice: "Yo puedo enseñarle cómo encontrar a Dios. Yo le puedo enseñar métodos; esta es mi profesión..."³⁷.

³⁴J. L. Brau, O. C., p. 237.

³⁵T. Leary, O. C., pp. 112-113.

³⁶Ibid., p. 223.

³⁷Citado por R. C. Zaehner, *Zen, Drugs & Mysticism*, New York, 1974, p. 73.

El camino hacia Dios o el "viaje" hacia Dios se recorre con la fuerza del LSD. Leary añade: "hoy día se puede afirmar con seguridad que las drogas son el específico y casi el único camino por el que el americano tendrá siempre una experiencia religiosa"³⁸.

Al utilizar el "casi el único camino", está pensando, tal vez en sus experiencias como católico. Pues escribe que la Misa podría ser "un poderoso viaje psicodélico, implicando la transubstanciación de la energía, involucrando la secuencia nacimiento-muerte y utilizando toda suerte de técnicas sensoriales". Pero, por desgracia, —prosigue el mismo Leary— "estos antiguos métodos sacramentales se han gastado y se han vuelto rutinarios"³⁹.

También opina que "la hostia católica podría darle a usted un empujón. El LSD le dará un empujón. El empujón significa para mí —agrega Leary— una revelación extática... Un empujón significa para mí flirt, confrontación con Dios"⁴⁰.

Pero no puede ser aprovechados los efectos estimulantes de la comunión, porque "en este tiempo el hombre está tan enfermo, que muy poca gente puede aprovechar estos antiguos métodos"⁴¹.

Como es de suponer, Leary tuvo que enfrentarse con enormes protestas, no sólo por parte de las autoridades gubernamentales, sino también por parte de pensadores serios. Recordaremos, más adelante, a alguno de estos opositores. A continuación mencionaré un experimento con el que se intentó comprobar la tesis de Leary por parte de los cristianos.

3. *Experimentos*. El Dr. W. N. Pahnke dirigió un experimento con treinta estudiantes de teología, de origen protestante, el viernes santo de 1962⁴².

En el sótano o capilla inferior, es decir, debajo de donde se celebraban los Oficios del viernes santo, fueron reunidos los estudiantes para que pudieran escuchar atentamente las explicaciones, oraciones y rezos de la ceremonia.

Luego, la mitad de los muchachos recibió 30 mg de psilocibina y la otra mitad (el grupo de control), ingirió un placebo activo: 200 mg de ácido nicotínico que produce sólo un poco de calor y hormigueo en la piel.

Para comprobar que la experiencia tenida por quienes ingirieron psilocibina, había sido una experiencia mística, elaboraron un cuestionario de acuerdo a los rasgos que W. T. Stace atribuye a dicha experiencia.

³⁸T. Learly, O. C. p. 241.

³⁹Ibid., p. 211.

⁴⁰Ibid., p. 242.

⁴¹Ibid., p. 241.

⁴²R. C. De Bold & R. C. Leaf, *LSD, Man & Society*, London 1969.

Las características de la experiencia mística, —según Stace—, son:⁴³

- 1) Unidad, interna o externa.
- 2) Trascendencia del tiempo y del espacio.
- 3) Una profunda y sentida vivencia positiva.
- 4) Sentido de lo Sagrado.
- 5) La cualidad noética u objetiva y realidad.
- 6) Lo paradójico.
- 7) Pretendida inefabilidad.
- 8) Transitoriedad.
- 9) Cambios persistentes en las actitudes y en la conducta.

El porcentaje de los resultados obtenidos fueron impresionantemente favorables en el caso de quienes tomaron la droga⁴⁴.

Sin embargo hay ciertas lagunas que hacen pensar en la inautenticidad de la experiencia mística de estos jóvenes. Por ejemplo, Cristo, que constituye el centro de la experiencia de los místicos cristianos reconocidos,⁴⁵ no aparece por ningún lado⁴⁶. Tampoco el Dios de la Biblia, al que ciertamente hacían referencia las ceremonias del viernes santo, se diluye totalmente en las descripciones de “eternidad”, “unidad”, “trascendencia”, etc.⁴⁷.

Con estas objeciones que ponen en tela de juicio la autenticidad del misticismo de los viajes obtenidos con la droga, entramos de nuevo en el terreno de la crítica y de la oposición. Su importancia merece que lo tratemos aparte.

4. *Críticas y oposiciones.* Zaehner, especialista en cuestiones de mística, ha sido uno de los más fuertes impugnadores del maridaje entre LSD y mística.

En uno de sus libros critica a Huxley⁴⁸. Y a este respecto, cuenta con el apoyo de otro especialista que declara: “Yo estoy completamente de acuerdo con Zaehner en que las drogas no pueden conducir a uno hacia una auténtica experiencia mística”⁴⁹.

Después, al criticar Zaehner a T. Leary, ofrece razones de tipo teológico-psicológico para demostrar la falsedad mística de los viajes con drogas o LSD.

En primer lugar, la mística requiere una purificación ascética del individuo. En cambio Leary acompaña el viaje místico del LSD con mujeres

⁴³R. C. Zaehner, O. C., pp. 89-93.

⁴⁴Ibid., pp. 103-104.

⁴⁵F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid 1968, pp. 355-382.

⁴⁶R. C. Zaehner, O. C., p. 104.

⁴⁷Ibid., pp. 105-107.

⁴⁸R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*.

⁴⁹Ch. Nahal, O. C., p. 17.

que se prestan a tener relaciones sexuales⁵⁰. Y la historia del movimiento místico-musulmán ha demostrado que cuando se llega a estas prácticas sensuales, la relación con Dios se vuelve imposible⁵¹. Sta. Teresa, mística española, decía: "regalo y oración no se compadece",⁵² por lo que daba a entender la incompatibilidad de egoísmo sensual y trato con Dios. Los goces que se derivan de la oración, —según la misma Santa—, son totalmente de más finura y penetración⁵³.

Desde el punto de vista de la psicología, parece más exacto hablar de "positiva inflación" (Jung), "de despersonalización, disociación y fenómenos similares"⁵⁴.

Y, sobre todo, podemos hablar desde el ángulo de la psicopatología y de la neuroquímica, que consideran a buen título que la experiencia psicodélica puede ser vista como una psicosis "experimental" o "artificial". Por lo mismo, los sentimientos experimentados por el que viaja con LSD pueden ser considerados como un mero producto neurofisiológico sin que intervenga, en un sentido místico, ni el Absoluto ni Dios ni nadie que se parezca⁵⁵.

Después de esta discusión yo creo que es importante que nos ocupemos, de manera seria, de la experiencia de Dios en el cristianismo. Pretendo hacerlo en forma breve.

3. La Iglesia y la Experiencia de Dios

Antes dije que muchos de los que se drogan creen haber encontrado una veta de misticismo. Y esto nos habla de la posible tendencia del hombre hacia el Absoluto o hacia Dios. San Agustín expresaba esta idea diciendo: "nos has hecho Señor, para tí y nuestro corazón estará inquieto mientras no descanse en tí".

Por otra parte, mi propia experiencia pastoral me demuestra la inquietud que existe en muchos países latinoamericanos por el encuentro vivo y directo con Dios. En el caso de los latinoamericanos, en su mayoría, católicos, se busca al Dios Tripersonal del cristianismo.

Y la Iglesia no puede dejar de dar respuesta a esta búsqueda de una experiencia de Dios. Los profetas o apóstoles de la droga responden en términos muy concretos, pero sólo ofrecen ilusiones, al menos en la mayoría de los casos.

Pero más de uno cree que el cristianismo ya no es capaz de ofrecer un camino directo que conduzca efectivamente al encuentro con Dios. Consideremos algunas opiniones al respecto.

⁵⁰T. Learly, O. C., pp. 106-107.

⁵¹R. C. Zaehner, O. C., pp. 100-101.

⁵²Santa Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, 4, 2.

⁵³Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, IV, 2, 4, 5.

⁵⁴R. C. Zaehner, O. C., pp. 96-97.

⁵⁵O. Aparicio, O. C., pp. 445-447.

1. *El "colapso del Cristianismo"*. Me limitaré a transcribir algunos puntos de vista expresados preferentemente por gentes que trabajan en el campo de la psicología.

Ya el Dr. Leary nos decía que ni la comunión ni la asistencia a la Santa Misa logran estimular una experiencia de Dios. Claro que él hacía estas afirmaciones en un contexto totalmente heterodoxo. Sin embargo, veamos la realidad y considerémosla con criterios ortodoxos y, tal vez, llegaremos a conclusiones muy similares a las de Leary. Nuestra gente echa de menos, el silencio, el ritmo litúrgico, la unción y todo aquello que podría empujar a los participantes en la Misa, a una relación personal con Cristo, y por Él, con el Padre eterno.

Un especialista en el tema de la oración o meditación, colocándose en este mismo marco de referencia, se atreve a decir: "con el colapso de la Cristiandad como fuente de experiencia espiritual de tipo individual, la oración ha sido ampliamente abandonada. La oración contemplativa y silenciosa parece haber sido la más generalmente usada en el Occidente, culturalmente era la forma aprobada la meditación. Así, con la pérdida de la oración, el Occidente ha perdido los importantes beneficios de la meditación que, de por sí, tiene poco que ver con el credo religioso"⁵⁶.

No nos toca dilucidar ahora si es real "el colapso de la Cristiandad", pero sí debemos reconocer que la oración padece una seria crisis en la Iglesia Católica⁵⁷.

Y resulta que, precisamente, la oración como ejercicio de las virtudes teologales: fe, esperanza y amor, es considerada como el camino hacia la experiencia de Dios. Por tanto, si la oración en la Iglesia se encuentra en crisis, es evidente que la Iglesia no ofrece, al menos en forma pastoral efectiva, los medios para la relación interpersonal con Dios, y así, quienes sienten la llamada del Absoluto que puede calmar las ansias del corazón, se ven obligados a acudir al Yoga, a la Meditación Trascendental, a la Meditación Zen, e incluso a la droga.

Pero yo no creo que, al menos como realidad presente aunque no aprovechada, la Iglesia no pueda ofrecer un camino amplio y directo para el encuentro vivo y "experiencial" con Dios.

2. *La Iglesia, Promotora de la Experiencia Religiosa*. Si el descuido de los apóstoles y de los pastores hace que el rostro de la Iglesia aparezca ante el mundo actual como incapaz de conducir a los hombres a una relación inmediata con Dios, hay que recalcar, pregonar y gritar que, de por sí, encierra una riqueza mística y magistral incomparable.

Antes de seguir adelante quiero precisar lo que entiendo por experiencia religiosa.

⁵⁶E. W. Maupin, *Meditation*; H. A. Otto and J. Mann (Eds), *Ways of Growth*, New York, 1971, p. 189.

⁵⁷Guerra-García, *Oración en un mundo secularizado*, Madrid 1973, pp. 23-100.

Al hablar de experiencia estoy pensando en una percepción-intuición de alguna realidad presente, de forma que el pensamiento logra aprehender conscientemente esta relación del sujeto con su realidad mundana, personal e interpersonal⁵⁸.

Y la experiencia será religiosa cuando la realidad percibida es Dios. Pero, es la percepción "de una presencia a través de signos"⁵⁹. Y el signo principal es el mismo acto religioso del hombre.

"Es este acto, con todos sus componentes, el que resulta el mediador de la presencia; y la experiencia religiosa es exactamente la conciencia de la mediación que realiza el acto, la conciencia de la relación que él produce entre el hombre y Dios, y como consecuencia la conciencia de Dios como término ad quem y a quo, de la relación. Pensamientos, actitudes espirituales, sentimientos, acciones religiosas, es a través de todo esto que se capta a Dios y se realiza la experiencia religiosa"⁶⁰.

Pero, en muchas ocasiones yo estoy pensando, al hablar de experiencia religiosa, en lo que otros denominan "experiencia mística". En ésta se da "una percepción casi experimental de Dios, de una intensidad y de una claridad muy variables"⁶¹. Y, en este caso, el empleo de los términos "experiencia", "experiencial", etc. está más plenamente justificado⁶².

Pues bien, al titular este apartado con la frase: "La Iglesia, promotora de la experiencia religiosa", estoy pensando en este tipo de experiencia que algunos prefieren llamar "mística".

¿En qué me baso para lanzar semejante afirmación...?

Ante todo en la Biblia. Quien haya leído cualquiera de los libros habrá advertido que, de una forma u otra, siempre aparecen en escena Dios y el hombre. Y la conciencia que el hombre bíblico tiene de la presencia de Dios es tan intensa, que me parece impropio no catalogarla como una experiencia religiosa en el sentido más propio⁶³.

Me apoyo también en la historia de la Iglesia. Ella nos muestra que a lo largo de los veinte siglos de existencia del Cristianismo, jamás han faltado los santos, los místicos, los testigos de la experiencia de Dios.

Lo que me resulta definitivo es el Concilio Vaticano II, celebrado en los años 1962 - 1965.

En el Concilio se habla, en casi toda la totalidad de los documentos, de las relaciones personales del hombre con el Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo. La posibilidad de estas relaciones es lo que constituye la "relevación" cristiana⁶⁴. La Iglesia se finca en estas relaciones⁶⁵. la "santidad"

⁵⁸A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid 1969, pp. 45-46.

⁵⁹A. Leonard, "Experience spirituelle", en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1961, IV, Col. 2007.

⁶⁰J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, pp. 31-32.

⁶¹L. De Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris 1930, p. 159.

⁶²Ibid., Col. 2009.

⁶³L. De Grandmaison, O. C., p. 159.

⁶⁴Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 2.

⁶⁵Ibid., *Lumen Gentium*, n. 4.

consiste en hacer hecho y vida tales relaciones con las Personas Divinas⁶⁶. El centro de la acción pastoral de los sacerdotes consiste en que conduzcan a los hombres al trato personal con Dios Trino⁶⁷. La formación espiritual de los seminaristas ha de ser tal "que los alumnos aprendan a vivir en trato familiar y asiduo con el Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo"⁶⁸.

La seguridad que el Concilio tiene de que los cristianos pueden tener una experiencia viva de la Trinidad llega al culmen cuando habla del ateísmo. Pues cree que ante los ateos precisamente, "toca a la Iglesia hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo"⁶⁹.

Pues bien, cuando los místicos cristianos hablan de las más altas cumbres de la experiencia mística, nos precisan que allí el hombre tiene una relación específica con cada Persona de la Trinidad. Sta. Teresa compara nuestra interioridad con un castillo precioso que tiene siete estancias o moradas. En la séptima habita el Rey que es Cristo, junto con el Padre y el Espíritu Santo. Se supone que en el día del bautismo se vinieron a vivir juntos. Y aunque se puede hablar con Cristo desde la morada primera, sin embargo, en la séptima la unión con El es tan plena, que nos muestra su intimidad: su vida trinitaria.

Dice la Santa que allí "se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas... entiendo con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios... Notoriamente ve que están en lo interior de su alma, en lo muy interior"⁷⁰.

Por su lado San Juan de la Cruz, llamado el "Doctor Místico", afirma:

"Y así, estando el alma tan cerca de Dios, que está transformada en llama de amor, en que se le comunica el Padre e Hijo y Espíritu Santo, ¿qué increíble cosa se dice que guste un rastro de vida eterna, aunque no perfectamente, porque no lo lleva a condición de esta vida?; mas es tan subido el deleite que aquel llamear del Espíritu Santo hace en ella, que la hace saber a qué sabe la vida eterna"⁷¹.

Si cotejamos, pues, los textos conciliares antes citados con las afirmaciones de los místicos, entonces resulta evidente su paralelismo y semejanza. Y como conclusión, debo aseverar que la Iglesia tiene la misión de llevar a los hombres hacia la experiencia de Dios.

Pienso que después de las últimas reflexiones no resulta de ninguna forma sorprendente lo que dice S. S. Pablo VI:

⁶⁶Ibid., n. 41.

⁶⁷Ibid., n. 28; cfr. Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.

⁶⁸Vaticano II, *Optatam Totius*, n. 8.

⁶⁹Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 21.

⁷⁰Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, VII, 1, 7-8.

⁷¹San Juan de la Cruz, *Llama de Amor viva*, 1, 6.

"La Iglesia es la sociedad de hombres que oran. Su fin primordial es enseñar a orar. Si queremos saber lo que hace la Iglesia, debemos advertir que es una escuela de oración"⁷².

Y la oración, que consiste en dialogar amistosamente con las Personas Divinas,⁷³ es justamente la puerta que nos conduce hacia el centro de nuestro ser, allá donde las Divinas Personas habitan.

Así que la Iglesia, como "escuela de oración" que es, aparece también como una escuela de la verdadera experiencia de Dios. Y cuando no sea capaz de despertar el sentido de la oración que nos une personal y quizá, "experiencialmente" con Dios, entonces estará fallando a su misión más esencial. Pues, "la oración no es la religión entera... pero sí constituye su centro"⁷⁵.

Conclusión

Creo que puedo ser breve. Y ante todo, al pensar en las motivaciones de los jóvenes que se drogan con sustancias alucinógenas, experimento el deseo de ver que se multipliquen en Latinoamérica los pastores de la Espiritualidad, los maestros de la oración. En este sentido hay que agradecer que ciertos movimientos actuales, con mayor o menor acierto, están promoviendo la experiencia de Dios a través de la oración teologal. Sin embargo, los especialistas en la Pastoral de la Espiritualidad pueden ayudar mucho para que dichos movimientos se mantengan en el camino sobrio de la fe que constituye el camino más seguro, junto con el amor, para lograr una auténtica experiencia de Dios.

Se me ocurre pensar que, si bien el LSD no puede ser el camino ordinario para llegar a una experiencia de Dios, sí puede despertar un renovado interés por una religiosidad viva. Y entonces el sacerdote o el cristiano comprometido deben estar prontos para saber mostrar el camino de la oración que lleva directamente hacia Dios.

En esta perspectiva, le corresponderá a los especialistas en Pastoral de la Espiritualidad, la tarea de evitar el engaño de una falsa experiencia de Dios. Me refiero a los casos en que Dios es tomado como mero pretexto para encerrarse en el mundo cerrado e inconsciente de la fantasía. Quiero decir que, como sucede siempre en la Biblia, el hombre que ha tenido un encuentro con Dios, acaba por comprometerse con el prójimo. Al menos para el Cristianismo, la experiencia de Dios supone un avance en la experiencia de amor al prójimo.

⁷²Pablo VI, *La Iglesia es la sociedad de los que oran*, 20-VIII-1966.

⁷³Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 8, 5-9.

⁷⁴Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, I, 1, 7.

⁷⁵M. Burgelin, citado por G. Berger, "La Vie Mystique", en *Encyclopédie Française*, T. 19, París 1957, (36), p. 10.

Esto nos hace ver que, al contrario de lo que sucede con los usuarios de drogas, la experiencia de Dios nos acerca reciamente a la realidad. Y la realidad latinoamericana está marcada por muchas injusticias, pobreza, analfabetismo, hambre y enfermedades. Por tanto, el latinoamericano encontrará en la experiencia de Dios el estímulo más poderoso para luchar en favor de la justicia, de la distribución equitativa de la riqueza, de los alimentos, de las medicinas, de la cultura y de todo aquello que puede hacer más humana la vida del hombre latinoamericano.

De esta forma, la religión no será una droga más, "el opio del pueblo" (Marx), sino el dinamismo irresistible que empuje hacia el cambio, hacia la renovación y hacia la liberación de América Latina.

Cómo hablar Hoy de Dios en América Latina?

Ricardo Antoncich, S. J.

Profesor de Teología en la Universidad Católica del Perú

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

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

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

I. Hechos recientes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una pastoral encarnada exige un serio análisis del contexto social,

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

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

⁵Ibid.

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

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

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

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

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

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

⁷Comunicado del 18 de Agosto de 1976, publicado en *Iglesia Venezuela*, Boletín del Secretariado del Episcopado Venezolano, 13 (Jul.-Set. 1976) 108.

América Latina. Invocando siempre el inapelable justificativo de la seguridad nacional, se consolida más y más un modelo de sociedad que ahoga las libertades básicas, conculca los derechos más elementales y sojuzga a los ciudadanos en el marco de un temido y omnipotente Estado Policial”⁸.

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

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

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

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

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

⁸Cf. *Mensaje*, Santiago de Chile, 252 Set. 1976) 436-438.

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

II. Delimitación de problemas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰Cfr. nota 2 de este artículo.

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

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

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

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

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

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

¹²*Evangelii Nuntiandi*, n. 80.

¹³Ibid. n. 32.

¹⁴Ibid. n. 37.

¹⁵Ibid. n. 5.

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

III. El problema de Dios en una perspectiva secular

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷Cf. *Rerum Novarum*, 4.

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

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

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

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

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

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

IV. La respuesta teológica al hecho de la secularización

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹Cf. *Populorum Progressio*, 7.

²⁰Cf. *Populorum Progressio*, 58-61.

²¹Sant. 2, 14-16.

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

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

V. El problema de Dios en América Latina.

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

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

a) la equívocidad de una instrumentalización del lenguaje de Dios en función de un puro proyecto político de liberación.

b) la equívocidad de usar el nombre de Dios para mantener el status quo de la sociedad capitalista.

c) la univocidad de apelar al Dios bíblico, al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que no tolera la explotación del hombre por el hombre, y a su Hijo que no ha venido a ofrecer un mesiasmismo histórico que cierra en la pura temporalidad la realidad del Reino de Dios.

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

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

²²Medellín, Documento Paz, n. 14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴Cf. *Populorum Progressio*, 20-21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

Iglesia y Estado en la Historia de Latinoamérica

De la Colaboración al Enfrentamiento

Lino Gómez Canedo, O. F. M.

Academy of American Franciscan History, Washington, D. C.

Las tensiones entre Iglesia y Estado, que afloran actualmente en varios países latinoamericanos, suscitan reacciones diversas, pero casi todas parten del supuesto de que la Iglesia está practicando una política nueva, sin precedentes en su historia. Paradójicamente, esta opinión es compartida por quienes denuncian y por quienes propician la pretendida nueva política. Los primeros —gobiernos de matiz conservador o dictatoriales, junto con clérigos y católicos que se consideran tradicionalistas— se asustan de tal política, porque creen o fingen creer que la Iglesia está saliéndose de su campo de acción espiritual e invade esferas de actividad socio-económica y política, que, según ellos, debieran estarle vedadas. Por el contrario, algunos clérigos y dirigentes católicos que se consideran “progresistas” no sólo apoyan y fomentan estas actividades de la Iglesia sino que se ilusionan, al parecer, de estar haciendo algo que, antes ellos, pocos habían hecho. En esto unos y otros están equivocados; unos y otros son víctimas de prejuicios ideológicos o simplemente no han estudiado la historia.

No pretendo analizar, en un breve trabajo como el presente, las vicisitudes porque han pasado las relaciones Iglesia-Estado en nuestra América, muy complicadas y variadas a lo largo de casi cinco siglos; pero me parece necesario, y hasta urgente, poner en claro algunos puntos básicos del problema. La persistencia de nociones equivocadas sobre esta materia es nociva tanto en el orden civil como en el eclesiástico. No cabe negar que la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha incrementado su actuación en el campo de lo Social, político y económico: está haciendo saber que no se resigna a ser un mero testigo o simple crítico teórico de las injusticias y abusos que cometa el poder civil o el poder económico. Cree que le compete la defensa de los marginados, los pobres y los oprimidos. Y hoy se muestra, por fortuna, más liberal y avanzada que muchos autodenominados reformadores y progresistas. Pero esto no es nada nuevo: tiene muchos precedentes en la historia de la Iglesia. Esta ha defendido siempre su derecho a intervenir en cuestiones políticas, sociales y económicas, cuando éstas envuelven problemas morales. Y ha intervenido de hecho en tales cuestiones. Si en algunos tiempos y lugares no lo ha hecho, o lo ha hecho en medida más reducida o de manera más reducida o de manera más encubierta, ha sido por carecer de libertad o porque sus dirigentes creyeron que así lo imponían las circunstancias del momento. Esto pudo haber sido o no un error, porque los humanos —incluso los prelados eclesiásticos— son capa-

ces de equivocarse. Y hasta de cobardía o de servilismo. Sin embargo, creo que la Iglesia, por muchas fallas que puedan achacársele, no ha sido superada por ninguna institución en la defensa de los oprimidos y de la justicia: aún dentro de los contextos ideológicos más estrechos y en las épocas de costumbre más rudas, la conducta de la Iglesia, en términos generales, ha sido siempre la más humanitaria. Verdad que no vale rebatir con anécdotas aisladas.

Bajo el signo de la Colaboración

Todo esto es aplicable a Latinoamérica. O más bien a cada país, región, diócesis o comunidad de lo que hemos dado en llamar Latinoamérica, que en realidad no pasa de ser un nombre geográfico como Europa, Asia, el Extremo Oriente u otros parecidos. Los problemas distan mucho de ser los mismos —o de presentarse con las mismas características— en estas grandes zonas geográficas, y lo mismo sucede en Latinoamérica. Aquí también los hombres de Iglesia cometieron errores y tuvieron fallos; hubo dirigentes débiles, tímidos, hasta algunos quizá cobardes y serviles. No todos los clérigos, religiosos, religiosas y católicos cumplieron ejemplarmente con su deber de tales. Sin embargo, qué otra institución puede competir con la Iglesia en la construcción de nuestros países?

Pero no quiero hacer una arenga apologética. Mi propósito es el de exponer algunos hechos que permitan responder a la cuestión de si la Iglesia fue en Latinoamérica una servil esclava de los poderes civiles, sin interés ni sensibilidad para los problemas sociales: cómplice pasiva o activa de injusticias. Es probable que se hayan dado —muchos o pocos— casos de tal servilismo, insensibilidad y complicidad, pero ni fue la norma ni faltaron numerosos casos de eclesiásticos y religiosos que hicieron frente valerosamente a los abusos y a las estructuras injustas. La imagen de una Iglesia servil es falsa.

En Latinoamérica, durante la época colonial, la Iglesia vivió el régimen de *patronato* o *padroado*, heredado, respectivamente, de España y Portugal. Era un régimen de colaboración, a que se había llegado tras siglos de roces y conflictos entre el poder civil y el poder eclesiástico. El patronato tenía, en efecto, raíces muy antiguas. Visto realísticamente, no era tan abusivo como algunos puristas del derecho quieren hacernos creer. No puede negarse que las estructuras eclesiásticas, sus leyes y procederes, tenían honda repercusión en la vida civil, y por este motivo el Estado no podía desentenderse de las mismas. Esto explica que los modernos estados europeos comenzasen desde el siglo XIV, y aún desde antes, a inmiscuirse cada vez más en asuntos eclesiásticos, como la recaudación de impuestos que hacía la Santa Sede en sus respectivos países, la designación de obispos y prelados —que eran al mismo tiempo, con frecuencia, señores temporales o tenían marcada influencia en la vida civil— y otros. Hasta la admisión a la vida

clerical afectaba al Estado, porque los clérigos gozaban de ciertos privilegios canónicos o judiciales. Dígase lo mismo de algo tan inocente en apariencia como la designación de fiestas religiosas, que interfería, sin embargo, en la ordenación del trabajo. Estas y otras materias fueron objeto de controversias, endurecidas y exageradas en muchos casos por ambas partes. Una de sus consecuencias fue el fortalecimiento de las tendencias laicistas y de un incipiente anticlericalismo.

Los reyes buscaban por este camino afianzar su soberanía e impedir tanto la extracción de capitales de sus reinos como la intromisión de autoridades extranjeras. Desde la época de los papas de Aviñón (1305 - 1367) se había extendido la oposición a la política fiscal de la curia pontificia, a sus "reservaciones" de beneficios y a la colación de éstos a extranjeros, que frecuentemente cobraban sus rentas sin residir en ellos. Las medidas más rigurosas contra estas prácticas fueron adoptadas en Alemania, Francia e Inglaterra, de ordinario sin acuerdo alguno con la Santa Sede. La reacción de España y Portugal fue más tardía o más moderada, quizá por la relativa debilidad de dichos reinos. Pero cuando en el siglo XV fueron ganando unidad e importancia, su política eclesiástica siguió parecido curso, aunque con la notable diferencia de que trataron de entenderse para ello con el papado. La lucha contra los infieles, tanto en la península como en Africa y las islas del Atlántico, sirvió a los reyes portugueses y españoles para obtener concesiones sobre diezmos y la provisión de beneficios eclesiásticos, Nicolás V se adelantó incluso a conceder a Portugal (1455) el dominio y posesión de extensos territorios en Africa e islas en el Atlántico, que sus navegantes habían descubierto. Fue un anticipo de las comisiones que Alejandro VI haría en 1493 a los reyes de España.

Sin entrar en otros detalles, cosa que nos llevaría demasiado lejos, basta decir que, cuando el descubrimiento de América, España había conseguido ya, mediante acuerdos y concordias con la Santa Sede, gran parte de los privilegios que constituirían el regio patronato. Conviene añadir que tales privilegios estaban justificados —según la legislación de entonces— por la fundación y sostenimiento de las respectivas iglesias y beneficios. Más justificadas estaban aún estas concesiones para las nuevas tierras, donde la Corona fundó la mayoría de los beneficios eclesiásticos e iglesias, y financió el vasto esfuerzo misionero. Es cierto que, por otra parte, la Santa Sede había concedido en 1501 a los reyes de España todos los diezmos de las Indias; sin embargo, en la práctica los reyes nunca hicieron uso pleno de esta concesión. Al ser establecidas en 1511 las primeras diócesis americanas (Santo Domingo y Puerto Rico) la Corona les cedió el usufructo de los diezmos, y lo mismo hizo con motivo de la erección de otras diócesis. Cuando los diezmos no producían la cantidad de 500.000 maravedises —lo que era muy frecuente— la Corona completaba esta cantidad. Posteriormente se llegó a una partición de los diezmos en que la Corona recibía sólo la novena parte de la mitad de los diezmos. En las cajas reales ingresaban tam-

bién algunas otras rentas eclesiásticas, pero en cambio la Iglesia gozaba de notables compensaciones fiscales.

En otro capítulo del patronato regio —la provisión de beneficios y dignidades— se limitaba evidentemente la libertad de la Santa Sede, pero no era el único sistema que imponía tales limitaciones. Existían éstas en casi todos los países, las más de las veces impuestas por los gobiernos o concedidas por los papas como en el caso del patronato regio español o portugués, y por lo tanto sin la contrapartida de ventajas que incluía el sistema de patronato. Además, en esto como en otras cosas del pasado solemos juzgar con criterios anacrónicos: en este caso, como si la curia romana de entonces dispusiera de los mecanismos de información y control que hoy posee. Creo que, respecto de nuestra América, Roma difícilmente hubiera hecho tan buenos nombramientos para las sedes de América como los hizo la Corona.

Me parece asimismo que las ventajas superaron con mucho a los inconvenientes en el campo de las misiones. Es cierto que la intervención civil molestaba a veces, y aún puede haber sido un obstáculo en algunos casos; pero no se concibe siquiera sin la ayuda de la Corona el enorme esfuerzo misional realizado en América. Y tampoco aquí es justo señalar sus fallos e ignorar sus realizaciones. En todo caso, la responsabilidad principal de los fallos en la evangelización habrá que atribuirla a quienes la dirigieron, que fueron los religiosos, los obispos y los clérigos. El Estado no impuso los métodos misionales, ni redactó los catecismos, no coartó —por lo menos, de manera apreciable— la libertad de la Iglesia en el proceso evangelizador. Es curioso que los grandes misioneros de entonces no hayan visto en el sistema los inconvenientes que le encuentran ciertos teóricos de hoy.

Esto no quiere decir que el sistema careciese de inconvenientes o fuese el mejor. Hubo abusos por parte del Estado y —por qué no admitirlo— también por parte de la Iglesia. Mejor dicho: abusos de los funcionarios civiles y de los eclesiásticos. Y hubo también conflictos, unos justificados, nacidos de divergencias razonables en la interpretación de la ley; otros hijos generalmente del afán de jurisdicción y poder, en los cuales la culpa hay que repartirla de manera equitativa. Si existieron autoridades civiles despóticas, también hubo obispos, clérigos y frailes, bravos con apetito desordenado de mandar y poca humildad. Además, tales conflictos no se dieron solamente entre el poder civil y el poder eclesiástico. Había asimismo roces entre los obispos y las Ordenes religiosas, desavenencias entre éstas, intromisiones de la Inquisición. . . En estos casos, la Corona actuaba como árbitro, la mayoría de las veces con mucha equidad y sentido común. Al menos, en el campo hispano bajo la dinastía de los Austrias. Pero incluso bajo los últimos Borbones, cuando al patronato se agrega el regalismo en su base más absolutista, no puede decirse que la Iglesia haya perdido su libertad, aunque se hizo más difícil su conservación. Frente a los funcionarios del "despotismo ilustrado" se necesitaba más valor, y algunos prelados no

lo tuvieron; pero raramente fueron atropellados los valientes y ninguno padeció martirio. Fue mucho más duro el realismo disfrazado de patronato que prevaleció bajo los regímenes liberales del siglo XIX.

En suma: el patronato regio fue un sistema de colaboración entre la Iglesia y el Estado. Por lo que toca a la monarquía española, me parece que el colombiano Rafael Gómez Hoyos dio con una fórmula feliz al expresar que su política con la Santa Sede se basó en "dos principios que combinó y armonizó en forma perfecta, manteniéndolos en constante equilibrio: defender obstinadamente las prerrogativas legítimas y los abusos introducidos por la jurisprudencia, y mantener a toda costa la unión con el Papa, evitando todo rompimiento. La monarquía evitaba mostrarse usurpadora de los derechos de la Iglesia, pero a la vez hallaba el modo de ingerirse en todos los asuntos eclesiásticos, guardando las apariencias de sumisión y respeto a la Curia Romana"¹. Sólo cabría añadir que la Curia Romana quizá no merecía en algunos casos más que "apariencias" de sumisión y respeto; a veces, el Estado necesitaba también defenderse.

Contestatarios y rebeldes

De todos modos, este sistema de relaciones no imposibilitó la oposición a los abusos que se cometían en su nombre. Al patronato en sí no podían oponerse los eclesiásticos, pues se trataba de algo sancionado por la Santa Sede. Combatieron, sin embargo, las extralimitaciones de los organismos y funcionarios reales, y lo más significativo es que fueron escuchados en la mayoría de los casos por la Corona y sus altos representantes en América. Aparte de esto, muchos eclesiásticos no tuvieron inconveniente en criticar y combatir otras aspectos de la política indiana no relacionados con el patronato regio. Tal sucedió por la que mira a la justicia y métodos de conquista, buen tratamiento de los indios, esclavitud, encomiendas, servicios personales, tributos y mal gobierno en general. La crítica no fue sólo de los abusos sino, en varios casos, de las mismas estructuras. Quienes aceptan el mito de la "servidumbre" de la Iglesia ante el Estado, quedarían sorprendidos de la dureza de tales críticas. Críticas que generalmente fueron escuchadas y sólo en casos contados causaron graves inconvenientes a sus autores. Pero veamos ya algunos ejemplos, que resultarán más elocuentes que mis palabras.

Por lo que mira a la parte española, los enfrentamientos comenzaron muy pronto. El primer caso resonante —el famoso sermón de Fr. Antonio Montesinos en Santo Domingo, 1511— sólo provocó reacciones moderadas por parte de los funcionarios reales y tampoco hubo finalmente sanciones por parte de la Corona. Años después, el primer obispo de México, Fr. Juan de Zumárraga, se opuso abiertamente al despotismo de la primera

¹*Iglesia y Estado en Colombia*, p. 9. Véase también su obra *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*.

Audiencia, que no sólo violaba los derechos de la Iglesia sino que oprimía duramente a los indios. No obstante haberle amenazado de muerte los oidores, Zumárraga no se dejó asustar. Cuando por mandato suyo, el franciscano Fr. Antonio Ortiz explicaba en el púlpito la conducta del obispo, el presidente de la Audiencia lo mandó callar y bajarse, y como el predicador no obedeciese, fue bajado por fuerza del púlpito. Aquello encendió todavía más el conflicto y Zumárraga fue llamado a España; pero el emperador Carlos V, que le conocía bien, aprobó inmediatamente su conducta y le mandó regresar a México, mientras la Audiencia era destituida y su presidente encarcelado. En este conflicto jugaron papel de primera clase, por parte de Zumárraga y los franciscanos, el exceso de tributos a los indígenas y la injusticia de la guerra que a los mismos hacía en Jalisco el presidente, Nuño de Guzmán.

Este no fue más que el comienzo de una serie de enfrentamientos —o en todo caso de campañas críticas y reformistas— a propósito de los mismos problemas y otros puntos de política indigenista en la Nueva España. Sólo es posible aquí la referencia a unos cuantos casos. Los franciscanos, que habían llegado en mayo de 1524, aparecen ya en España por los años de 1526 y 1528, luchando por la humanización de las conquistas y la abolición de la esclavitud o servidumbre de los indios. A ellos se unieron los dominicos, llegados en 1526, y en 1533 los agustinos. Las tres Ordenes no se contentaron con emprender la evangelización; a sus representaciones se debieron principalmente las sucesivas leyes que fueron suavizando el trato que los encomendadores daban a los indios. Fue en general una actitud de colaboración, aunque el tono de las representaciones es frecuentemente enérgico y hasta duro: véase, por ejemplo, el de Fr. Jerónimo de Mendieta, uno de los que más eficazmente trabajaron para acabar con los servicios personales². Pero no faltaron tampoco los enfrentamientos. Recuérdese los de Fr. Bartolomé de las Casas, principalmente el que tuvo con sus diocesanos de Chiapas a propósito de la absolción de los encomendaderos que habían extorsionado a los indios. A pesar del radicalismo y violencia de Las Casas en sus denuncias de postulados fundamentales de la política indiana de la Corona, ésta no sólo no lo acalló sino que lo protegió y mantuvo como consejero durante todo el tiempo de su vida. (Imaginémonos hoy a monseñor Helder Cámara, infinitamente menos radical, disfrutando de un trato similar).

Fr. Bartolomé de las Casas no fue, por supuesto, el único en enfrentarse a procedimientos o estructuras injustas; hubo otros muchos, y que además corrieron mayores riesgos, porque pocos contaron con una mitra que les diese protección adicional. Entre otros tantos, permítaseme mencionar un caso típico. Al proclamarse en México las llamadas Leyes Nuevas, 1542-

²Además de lo que escribe en su *Historia eclesiástica indiana*, véanse cartas y pareceres suyos en Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vols. II y IV.

1543 —que desmontaban el sistema de encomiendas— los religiosos de todas las Ordenes estuvieron de acuerdo con el virrey Mendoza y el arzobispo Zumárraga en que era necesario modificar o suspender algunas de sus determinaciones, con el fin de evitar mayores males. En las negociaciones que siguieron en España, los dos enviados franciscanos rehusaron aprobar algunas de las modificaciones que se proponían, por lo que se acusó a sus hermanos en México de renegar de la posición adoptada antes por ellos en México. Uno de los enviados franciscanos, Fr. Francisco de Soto, ex-provincial, quien había firmado en México —“más por importunación que de entera voluntad”— las representaciones colectivas en favor de la suspensión o modificación de las Leyes Nuevas, al ser confrontado con este hecho, “rogó que le mostrasen la escritura que se había firmado, por estar más advertido de lo que en ella se contenía. Mostrándosela y él viendo su firma, rompióla, y echándosela en la boca, tragóse, diciendo que había sido engañado”. Mendieta, que cuenta el episodio en su *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, cap. 19, refiere también que los franciscanos de México se habían mostrado efectivamente reacios en unirse a las representaciones contra las Leyes Nuevas, “por cuya causa formaron quejas contra ellos hasta llamarlos enemigos del bien común y hombres que en todo querían ser particulares”. De esta manera habrían conseguido la firma de Fr. Francisco de Soto, que él consiguió nulificar en la forma referida.

“Fue esto ocasión de otra persecución mayor para nuestros religiosos —escribe Mendieta— porque en México les quitaron las limosnas y los afrentaban cuando los veían, y pidiendo limosna de pan, decían algunas mujeres: Pues cómo, no comen papel, para qué piden pan?”. Como se ve, ya entonces eran conocidas estas formas de presión.

Otra acusación que tiene asimismo antecedentes muy antiguos es la de que los predicadores se “metían en política”, saliéndose de su esfera espiritual. El cronista peruano Fernando Montesinos refiere³ que “predicaban algunos religiosos inadvertidamente cosas tocantes al gobierno y nada útiles al bien de las almas”: uno de ellos, Fr. Francisco Ramón, fue llamado por esto ante la Audiencia, aunque el cronista no nos dice cuál fue el resultado. Esto sucedía en 1562; más de un siglo después, el diarista mexicano Antonio de Robles escribe que el famoso predicador franciscano Fra. Antonio de Ezcaray, predicando en la catedral de México el 7 de abril de 1692, ante el Virrey, Audiencia y tribunales, “clamó con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si antes se hablaba de esta materia con recato, desde este día se empezó a hablar con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacía el Virrey, solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utilidad suya, y aplaudieron mucho a dicho predicador”⁴. No sé que se hayan tomado represalias contra él

³*Anales del Perú*, t. I, p. 276. Ed. de Víctor M. Martua (Madrid, 1906).

⁴*Diario de sucesos (1665-1703)* t. I, p. 281 (México, 1946).

No todos salieron tan bien librados. Fr. Alonso Maldonado, cuyo fervor impresionó a Santa Teresa, vino a pagar sus memoriales censorios con una larga prisión, aunque en esto, si bien Felipe II puso su parte, la principal responsabilidad parece que debe cargarse a la cuenta de los superiores de su Orden. Ciertamente que sus denuncias resultan un tanto inconsistentes y extravagantes⁵. Quizá por su intransigencia e inconsistencia fracasó asimismo el célebre don Juan del Valle, obispo de Popayán (Colombia). Llamado como Zumárraga ante el Consejo de Indias —quizá los dos únicos casos de esta clase que se dieron en la historia hispanoamericana— se defendió mal (1560) con generalidades de acusaciones muy concretas de carácter temporal, y hay otros detalles extraños en su vida.

No pretendo decir que todos los "contestatarios" del pasado hayan tenido razón: sólo que los había. Lo primero es siempre difícil de averiguar, y no importa demasiado a mi propósito. En Colombia tenemos el caso singular de Fr. Jerónimo de San Miguel, primer custodio de los franciscanos. De él han llegado hasta nosotros dos cartas de 1551 en que expone los padecimientos de los indígenas, por el maltrato que les hacían los oidores de la primera Audiencia, de infausta memoria como la de México. Las medidas reparadoras que consiguió de la Corona —especialmente en favor de los remeros del Río Magdalena— irritaron a los oidores, quienes tuvieron la osadía de mandarlo preso a España, en cuya navegación murió ahogado, según parece. Tal atropello fue enérgicamente desaprobado por la Corona, aunque los culpables, depuestos de su oficio, no pudieron ser castigados, por haber perecido asimismo durante la travesía hacia España. Lo más extraño, sin embargo, es que el sucesor del padre San Miguel parece justificar el castigo de éste, a pesar de que él denunció con el mismo o mayor rigor los abusos de las autoridades civiles⁶.

Parecidas denuncias se hicieron en otras partes de América (Perú, Chile, Río de la Plata, Brasil) pero este trabajo va haciéndose excesivamente largo y quisiera decir algo del período independiente. La situación de la Iglesia empeoró no sólo en su conjunto sino en el aspecto particular de sus relaciones con el Estado, porque los nuevos gobiernos republicanos implantaron una especie de "patronato sin protección", que en realidad no era otra cosa que el regalismo de los últimos Borbones con todos sus inconvenientes aumentados y ninguna de sus ventajas. Los enfrentamientos no tardaron en producirse, y es interesante compararlos con los del período anterior. Un caso típico puede ser el de Venezuela. A pesar de lo tardío de su organización, la Iglesia se había preocupado allí por los problemas de la población indígena. Los primeros religiosos llegados al país —los franciscanos

⁵ Pedro Borges, "Un reformador de Indias y de la Orden Franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O. F. M.", en *Archivo Ibero-Americano* (Madrid) 1960-1961.

⁶ Puede verse lo que escribí en "Los orígenes franciscanos en Colombia (1549-1565) trabajo publicado en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 53, 1960, p. 128-204.

canos— enviaron ya en 1587 al Rey una enérgica representación contra los abusos que se cometían con los naturales, y consta que varias de sus quejas fueron atendidas⁷. A principios del siglo siguiente, el obispo Fr. Antonio de Alcega tuvo intervención preponderante en varias medidas promulgadas a favor de los indios. Su labor fue proseguida por el obispo Fr. Gonzalo de Angulo, quien se enfrentó a los encomendaderos en una larga lucha por la supresión de los servicios personales y porque los trabajadores indígenas recibiesen su justo salario. La supresión de los servicios personales —o sea de la servidumbre indígena— continuó siendo el caballo de batalla. El obispo Fr. Antonio de Acuña, a pesar de los propósitos abolicionistas con que había llegado, tuvo que contentarse con una solución de compromiso (1685) pero, cuando en 1687 ordenó la Corona la supresión completa y definitiva de tales servicios, el obispo don Diego de Baños y Sotomayor frustró enérgicamente, con el apoyo de las Ordenes religiosas y el clero, los intentos del Gobernador y los encomendaderos para aplazar, una vez más, la ejecución de la real orden abolicionista⁸.

En Venezuela se había producido, además, otra interesante intervención eclesiástica. Sucedió que, por estar autorizadas las campañas o "entradas" contra los indios caribes, que asolaban ciertas regiones del país, había quienes se valían de este pretexto para esclavizar a indios pacíficos que nada tenían de caribes ni de agresores. Tal hizo un capitán hacia 1631. Denunciado, el gobernador Núñez Melián sometió el caso al parecer de los dominicos y franciscanos de Caracas. Estos, en dictámenes separados, opinaron acordemente que los indios en cuestión habían sido cautivos injustamente y que por lo tanto no sólo debían ser devueltos a sus lugares de origen sino resarcidos de los daños que se les habían causado⁹.

Las cosas cambiaron bastante durante el período republicano, pero la Iglesia no se dejó avasallar sin lucha. No me refiero a las represalias de los gobiernos contra eclesiásticos que ocupaban el bando contrario en las guerras libertadoras; o que fueron calificados como tales. Esto era natural y en general se hizo con bastantes consideraciones para los clérigos y religiosos. Lo digno de señalar es que durante el resto del siglo XIX dos arzobispos de Caracas murieron en el destierro, y varios obispos fueron asimismo desterrados. El arzobispo don Ramón Ignacio Méndez había sido capellán de Bolívar, representante en el Congreso constituyente de Cúcuta (1821) senador de la Gran Colombia y hombre altamente benemérito de la causa patriota. Pero cuando llegó el momento de defender la libertad de la Iglesia y la disciplina eclesiástica, no dudó en marchar varias veces al destierro. Lo mismo hubo de suceder en 1870 al arzobispo don Silvestre Gue-

⁷Publiqués esta representación en mi obra *La Provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas*, t. I, p. 489-504 (Caracas, 1974).

⁸Obra citada, t. II, p. 422-36.

⁹Véase mi trabajo "Política indigenista de la Iglesia en Venezuela", en *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica* (Caracas, 1975) p. 64-65.

vara y Lira, por haber desafiado la tiranía, vanidad y jacobismo del presidente Guzmán Blanco. El caso de este prelado es patético y tiene mucho parecido con algunos de nuestros días en países comunistas. Pero lo que conviene recordar es el motivo inmediato de su destierro: la negativa a cantar un *Tedéum* en la catedral, después de una victoria en una de tantas contiendas civiles, mientras no fuese otorgado un generoso perdón a los vencidos...

No fueron estos los únicos obispos americanos del siglo XIX que sufrieron destierro por oponerse a las arbitrariedades de los gobiernos. En Santo Domingo corrieron casi la misma suerte los arzobispos don Pedro Valera y don Tomás Portes: el primero se enfrentó a los invasores haitianos y tuvo que expatriarse; el segundo hubo de hacer lo mismo, primero con los haitianos y después con el régimen republicano independiente que presidía el general Santana. Fue obligado a dejar el gobierno de la archidiócesis, pero, viejo y decrepito, no se rindió nunca a la tiranía.

Colombia nos ofrece ejemplos parecidos, especialmente bajo la dictadura del general Tomás Mosquera, con prelados como los arzobispos Herrán, Arbeláez y el propio monseñor Manuel José Mosquera, hermano del dictador, quien lo desterró en 1852. Pero los enfrentamientos —ni en Colombia ni en otras partes— fueron protagonizados sólo por obispos y prelados. En Bogotá tuvo lugar un episodio bien representativo, que refiere Groot (*Historia*, t. IV, p. 163-64 de la ed. 2ª) y merece recordarse. Predicaba un día en la catedral el doctor Nicolás Quintana, tachado de realista. El vicepresidente Santander, que solía asomarse a las iglesias para espiar a los predicadores, escuchaba de pie junto a la puerta de entrada. Al oír algo que no le gustó, aunque no era de carácter político, Santander dijo en voz alta: "Cese el sermón", palabras que fue repitiendo mientras avanzaba hacia el púlpito. El doctor Quintana bajó del púlpito y se fue para la sacristía. Entre los asistentes a la ceremonia se encontraba el presbítero don José María Montalvo, que tenía prestigio de "patriota". Cuando terminada la función y Santander, en la sacristía, ordenó al Provisor que pusiere en reclusión al predicador Montalvo se encaró con Santander diciéndole "que cómo era eso de mandar castigar a un predicador que no había cometido delito, cuando él —Santander— era el que lo había cometido al irrespetar a la Majestad de Dios —estaba expuesto el Santísimo— y escandalizar al pueblo". "Y atienda usted —añadió— que a mí no se me puede llamar *godo*, porque soy más patriota que usted, ni tengo miedo de que me mande al banquillo". Preguntóle entonces Santander en que carácter le hablaba de tal forma y Montalvo contestó: "Con el de clérigo, porque no soy más, y si fuera provisor, en lugar de obedecer sus órdenes, le diría que usted era el que había cometido delito contra la religión, y no el predicador". Como se había agolpado gente a la puerta de la sacristía, Santander se retiró, diciendo que trataría aquel asunto al día siguiente. Mientras tanto se le hizo reflexionar sobre las consecuencias que podría tener el incidente y

se llegó a un compromiso, para que Santander diese una explicación pública, sin "perder cara".

Tales compromisos —no siempre intachables— tampoco eran raros. Colombia nos ofrece otro caso ilustrativo a este respecto. Se relaciona con un penoso episodio en la vida del presidente Rafael Núñez (1880-1886) quien había roto su matrimonio religioso para casarse civilmente en segundas nupcias. Núñez no exigía el reconocimiento de su matrimonio civil por la Iglesia, pero insistía en que ésta le diese alguna muestra de aceptación social a su segunda esposa, primera dama de la nación. El Delegado apostólico se negó rotundamente a ello, pero en Roma le enmendaron un poco la plana al conceder una alta condecoración a Núñez. Siguiendo la misma línea, el arzobispo de Bogotá, Telésforo Paúl, dio la muestra de "aceptación social", cuando en una gran fiesta de Palacio, condujo del brazo hasta el comedor a la esposa del Presidente y la sentó a su lado durante la comida...

Este variado mosaico de episodios podríamos ir ensanchándolo indefinidamente, y sus materiales pueden recogerse a todo lo largo de Latinoamérica, desde México hasta el Río de la Plata, desde el Caribe hasta Chile, y los hay de todos los tiempos, desde el establecimiento de la Iglesia hasta el presente. Los que ha visto el lector fueron seleccionados un poco al azar y, por desgracia, resultaron bastante unilaterales desde el punto de vista geográfico y cultural. La América de ascendencia lusitana ha quedado un poco al margen, por la sencilla razón de que la conozco poco. Es probable que el *padroado portugués* haya significado para la Iglesia una protección más pesada y menos generosa que la del patronado regio español. Por de pronto, España no tuvo un Pombal. Pero se trata, en el fondo, de un problema de grado. Creo que bajo ambos sistemas los eclesiásticos tuvieron la posibilidad de ser libres e independientes, siempre que quisieron correr los riesgos que de ordinario encierra el ejercicio de la libertad. En el Brasil hubo también quienes corrieron estos riesgos, tanto durante la época colonial como durante la época independiente: todavía en 1874 fueron encarcelados los obispos Olinda y Belém do Pará por oponerse al regalismo imperial y a las intromisiones de la masonería en asuntos de la Iglesia.

Lo que he intentado en las páginas anteriores es abrir algunas ventanas a la curiosidad del lector, que espero susciten interrogantes y el consiguiente deseo de informarse mejor, a fin de que no perduren —o, peor aún, no se abonden— conceptos equivocados sobre las relaciones Iglesia-Estado en el pasado de Latinoamérica. Y que las supuestas relaciones no sean invocadas como antecedentes de conductas actuales.

México, diciembre de 1976.

La Irrealidad de la Magia o Brujería

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Dos motivos, principalmente, justifican este artículo: 1) la magia, sobre todo en la forma de hechicería, brujería o maleficio, llamada también "magia negra", sigue siendo practicada y temida en todos nuestros países latinoamericanos (el año pasado se promovió en Bogotá el Primer Congreso Mundial de Brujería) y entra frecuentemente en el campo de nuestra actividad pastoral como un problema que pide solución; 2) en la solución teórica de este problema, los teólogos y moralistas continúan, según mi modo de ver, excesivamente dependientes de teorías e interpretaciones antiguas, principalmente de la tristísima época de la brujería europea de los siglos XIV - XVII.

En efecto, si tomamos los manuales clásicos de la Teología Dogmática y Moral de este siglo, no será difícil constatar que sus autores no sólo defienden la posibilidad, sino la verdadera realidad o el hecho mismo de la magia entendida en estos términos: "Facultad de producir con certeza y frecuencia efectos maravillosos, con el auxilio del demonio y a través de ciertas señales"¹. Este concepto, con todas las terribles consecuencias en los lamentables procesos contra las brujas, sigue más o menos corriente y aceptado en los ambientes teológicos, católicos, ortodoxos y también protestantes, de hoy.

La finalidad de estas páginas es mostrar el error latente en los propios fundamentos de la literatura teológica brujófila. Tuve la paciencia de estudiar algunas obras clásicas de esta triste literatura, que era —y es²— abundantísima. Tomé para mi orientación a uno de los representantes más famosos: Martinus Del Río, S. J.: "*Disquisitiones Magicarum libri sex, quibus continetur accurata curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio, utilis theologis, iurisconsultis, medicis, philologis*" (traducción: Investigaciones sobre la Magia: seis libros en los cuales se encuentra una exacta refutación de las artes curiosas y de las vanas supersticiones, útil para los teólogos, los juristas, los médicos y los filólogos). Este libro fue publicado por primera vez en 1599. Pero la edición que tengo para mi estudio es de 1640, hecha en Venecia. Otra obra estudiada es la *De Magia*, escrita por Francisco Torreblanca y publicada en Lyon en 1678. Pude con-

¹"Facultas, positis quibusdam signis, miris effectus, daemonis ope, certo et constanter producendi". Así está en la *Synopsis Theologiae Dogmaticae* (1943), vol. II, p. 507, de Tanqueray.

²Es suficiente entrar en cualquier librería y ver la sección "Ocultismo". Generalmente son obras sin valor literario ni científico, aún cuando usan o abusan de la palabra "Parapsicología".

sultar también otros volúmenes, todos ellos gruesos, de mil páginas, y que serán oportunamente citados. Desde luego es claro que el presente artículo no será exhaustivo. Hay en este campo cuestiones que merecen más atención. Iré directamente a lo que me parece es lo más central y fundamental: *el pacto con el diablo*. Pues Del Río enseña, y los otros autores repiten más o menos lo mismo: "Todas las prácticas mágicas tienen como base el pacto que los magos hacen con el diablo"³. Y existe lo que ellos llaman pacto explícito y el pacto implícito.

1. El Pacto Explícito con el Demonio

Dicen que la base escriturística para la teoría del pacto explícito está en Isaías 28, 15: "Hemos celebrado alianza con Mot y con el sheol hemos hecho contrato". San Agustín y Santo Tomás hablan de este pacto, pero con moderación y sin sacar de él mayores consecuencias. Pero el asunto tuvo gran desarrollo y mayores implicaciones por parte de los teólogos, canonistas y juristas de los siglos XIV - XVIII. Según ellos, el pacto explícito o manifiesto, puede ser simple o solemne. Será simple, explica Torreblanca⁴, cuando el mago lo hace en conversación particular con el demonio; será solemne, "cuando el novicio es llevado por el maestrillo, de noche, por los aires, a una reunión con Satanás, que llega en forma de chivo, o de cualquier otro animal, y se sienta en un trono real maravillosamente adornado, como acostumbra los príncipes, y allí, de pies, con maleficios y presagios, públicamente se le consagra". Exactamente como en una profesión solemne (la comparación es hecha por el mismo Torreblanca). Y describe entonces pormenorizadamente todo el macabro ceremonial. También Del Río, que es más sistemático, conoce el mismo ritual, y enumera los elementos comunes a todos los pactos⁵, y que serían:

1. Renegar de la fe y del Cristianismo, substraerse de la obediencia de Dios, repudiar la protección de María Santísima, renunciar al bautismo;
2. recibir un nuevo bautismo;
3. aceptar otro nombre, negando el primero;
4. renegar de los padrinos y las madrinas y recibir nuevos, indicados por el demonio;
5. dar al demonio un fragmento del vestido propio;
6. hacer al demonio un juramento de fidelidad;
7. solicitar al diablo que borre el nombre del "libro de la vida" para inscribirlo en el "libro de la muerte";
8. ofrecer al diablo un sacrificio;
9. presentar cuentas al demonio cada año;
10. imprimir en alguna parte del cuerpo el sello o la marca del demonio (este

³Martinus Del Río, *Disquisitiones Magicarum*, lib. II, q. IV, p. 71: "Omnes operationes magicae velut basi innituntur pacto per magos cum daemone inito".

⁴Franciscus Torreblanca Cordubensis, *De Magia*, lib. II, cap. VII, pp. 174-177.

⁵Del Río, lib. II, q. IV, pp. 73-76.

lugar se hará insensible y era de mucha importancia en la identificación de los brujos en los procesos judiciales);

11. prometer de modo especial no adorar más la santa hostia, injuriar perpetuamente a la Virgen, a los Santos y a las Reliquias, no sólo con palabras, sino conculcando y quebrando, jamás confesar los pecados, silenciando siempre el pacto hecho.

Y el diablo, de su parte, promete estar siempre a las órdenes, durante toda la vida terrestre, listo a hacer lo que se pide⁶.

Aquí está, esencialmente, el pacto explícito. Serios y buenos teólogos no sólo lo describieron con todas sus particularidades, sino que también defendieron su realidad histórica, contra unos pocos que, como Federico von Spee o Juan Ponzinibio, se atrevieron a negar o a ponerlo en duda. Cuando Juan Ponzinibio protestó contra las injusticias practicadas en Placencia y escribió un tratado para demostrar que los viajes nocturnos de las brujas no pasaban de ilusiones, fantasías o sueños⁷, fue inmediatamente acusado por Bartolomé de Spina como sospechoso de herejía⁸. Del Río expresa bien la mentalidad de la época cuando defiende la autenticidad de los vuelos nocturnos en cabritos o escobas, con estas palabras: "Los que afirman que todo eso no pasa de sueños y engaños, pecan contra la reverencia a la Madre Iglesia"⁹. Encontramos la defensa de los pactos explícitos y de las escobas de las brujas en las obras de Castro, Ciruelo, Simancas, Trullench, Tostado, Vásquez, Granada, Valencia, Pereira, Villalobos, Torreblanca, Leandro, Del Río, Sánchez, Azor, Fagúndez, los Salmanticenses, Suárez, Grillandi, Albertini, Silvestre, De Spina, Juan Pico, Spranger, Nider, Müller, Gregory, Bisnfeld, Lesio, Lanfanc, Gómez, Bodin, Boguet, Lancre y otros, para citar solamente autores católicos¹⁰. El gran Suárez, por ejemplo, al hablar de las brujas que se transportan "a lugares muy distantes en tiempo brevísimo", declara que algunos autores, principalmente entre los canonistas, persisten en no creer; pero, dice Suárez, "esta es la sentencia más común entre los teólogos y los juristas" (uno de ellos, Tostado, había escrito: "No puede negarse sin descaro") y por eso también él, Suárez, se decide por la respuesta afirmativa. Suárez cita una experiencia muy interesante, referida por algunos autores: Habían solicitado que las brujas comenzasen sus misteriosos viajes nocturnos delante de testigos. Ellas comenza-

⁶Son estos, también, más o menos, "los deberes de la bruja" indicados en *O Livro Completo das Bruxas* (Sao Paulo, sin fecha), pp. 31-32, añadiéndose todavía que la bruja solo puede lavarse y peinarse de 4 en 4 días, solo puede bañarse cada 42º día y cambiar de ropa cada 57º día; no puede cortar o pulir las uñas de las manos o de los pies. Del Río y sus compañeros no conocían estas reglas de higiene de la brujería.

⁷Ponzinibius, *De Lamis et excellentia Iuris utriusque* (en 1525).

⁸B. de Spina, *In Ponzinibium de Lamis Apologia* (en 1531).

⁹Del Río, lib. II, q. XVI; pero Navarro, *Manuale Confess.* cap. XI, n. 88, sustentaba no menos valientemente: "Peccat mortaliter qui credit striges corporaliter per aera vehi ad diversa loca".

¹⁰Pues no debemos olvidar que también los protestantes fueron víctimas de la misma credulidad. Lutero y Calvino fueron terribles perseguidores de brujas. Asimismo la Inglaterra anglicana.

ron entonces a untarse —pues un unguento era condición esencial para el vuelo— e inmediatamente cayeron en un sueño profundo (trance). Cuando volvieron en sí narraron cómo había sido el viaje y qué habían hecho. Pero en realidad se habían quedado durante todo el tiempo dormidas (en trance), delante de los testigos. Sin embargo Suárez prefiere decir que esto ocurrió así “como por excepción” y que, por regla general, las brujas vuelan de hecho...¹¹ Pues, argumenta Torreblanca, se trata de una verdad enseñada por los Papas (y cita tres Bulas), “y así piensan todos los tribunales eclesiásticos de España, Italia, Alemania, Francia, y así y siempre los observan en la práctica los inquisidores Apostólicos... Luego, o se equivoca la Iglesia, o estos pitonisos. Sin embargo, el que diga que la Iglesia se equivoca en cosas de fe, sea anatema”¹².

El único argumento era siempre este: “Estos monstruos, tanto en los tormentos, como espontáneamente, han reconocido con juramento”. Nunca jamás nadie vio una bruja volar. Jamás ningún marido o pariente de las brujas notó las misteriosas ausencias nocturnas. Nunca descubrieron los restos de los diabólicos banquetes. Ni jamás ningún curioso cazador o viajero las sorprendió en las sacrílegas bacanales. La justicia, con tantos procesos como instauró, no mandó seguir las pistas de los conventículos, ni examinar el lugar del sabá, ni jamás agarró a nadie en flagrante. Y por qué, cuando presas, no se valían las brujas del artificio para huir? Sin embargo los autores sabían de las brujas tantas otras particularidades y bagatelas: Bodin notaba que ellas sólo pueden derramar lágrimas por el ojo derecho; Spranger descubrió que las brujas, cuando comulgan, reciben la hostia debajo de la lengua (ésta es la razón alegada por él para que no puedan convertirse); Grillandi observa que ellas dan señales ciertas de impenitencia cuando lloran y sollozan, durante las torturas, pero no derraman lágrimas...

Inmensos capítulos escribieron ellos para determinar con precisión qué es exactamente lo que los magos y las brujas pueden o no conseguir hacer. El principio orientador era este: “Todo lo que el demonio puede, también lo pueden los magos en virtud del pacto; pero ellos no pueden lo que el demonio es incapaz de hacer”¹³. Por eso era suficiente ver qué es lo que el demonio era incapaz o capaz de hacer. Concluyeron que el demonio (y por consiguiente el mago) *no puede* subvertir el orden del universo, no puede crear algo de la nada, no puede hacer que dos cuerpos estén al mismo tiempo en el mismo lugar, no puede producir vacíos, no puede mover un cuer-

¹¹ Suárez, *De Superstitione* (ed. Vivés, vol. XIII), cap. XVI, nn. 23 ss., pp. 582 ss.

¹² Torreblanca, *De Magia*, lib. II, cap. XXXVI, p. 281. Pero las tres Bulas papales citadas por Torreblanca no hablan del vuelo nocturno de las brujas. Este argumento “ex magisterio ordinario”, usado y abusado entonces por los brujófilos, prueba que también en esta especie de argumentación es necesario proceder con cautela: no todo lo que aparece en tales documentos es “res ad fidem pertinens”.

¹³ “Quidquid daemon potest, id per eum ex pacto magi possunt; neque ipsi possunt quod nequeat daemon”. Cf. Torreblanca, lib. II, cap. XI, p. 188.

po distante, no puede producir formas substanciales, no puede "ex quolibet facere quodlibet", ni producir animales perfectos sin simiente, no puede invertir el orden entre las formas, no puede hacer milagros, no puede curar ciegos de nacimiento, ni resucitar muertos, no puede cambiar un elemento puro, no puede extorsionar un consentimiento, no puede transformar un hombre en animal, ni agua en vino, ni los cabellos blancos en negros, no puede sanar lo que ha muerto, ni puede restablecer la virginidad, no puede hacer que las imágenes o los cadáveres hablen. Pero *puede* empujar inmensas máquinas sin fatigarse, puede excitar o calmar tempestades, puede causar tinieblas, corromper el aire, el agua y la tierra, puede causar terremotos, puede matar a todo el mundo ("si Dios se lo permite"), puede matar animales, puede destrozar plantaciones, destruir ciudades, quemar cosechas, puede sacar los prisioneros de las cárceles, puede perjudicar la fama de otros, revelar los pecados ocultos, difundir rumores, puede conseguir victorias en la guerra, dar riquezas y tesoros, puede producir gigantes y enanos, puede producir animales (sapos!) en el cuerpo humano, causar enfermedades, excitar el fuego material o impedir que el fuego queme, puede ayudar o perjudicar la memoria, hablar en lenguas extrañas, mejorar el intelecto, enseñar sentencias y medicina, puede perturbar las facultades concupiscentes e irascibles, eludir los sentidos, engañar el tacto, el gusto, el olfato, perturbar la fantasía, puede formar objetos de los elementos "a semejanza de los pintores", puede hacer que uno se sienta un lobo u otro animal, puede cambiar el sexo de la gente, puede cambiar los viejos en jóvenes, puede hacer a uno calvo, retardar o apresurar la muerte, causar éxtasis, hacer que uno se quede mucho tiempo en ayuno, puede hacernos ciegos, mudos y sordos, puede conservar intacto un cadáver... Del Río llena unas 200 páginas de su obra para probar todo esto. Y los otros autores no son menos fecundos en esta especie de especulaciones.

Con idéntica lógica hablan del *maleficio*, "una especie de magia por la cual alguien, en virtud del pacto hecho con el demonio, es capaz de causar daño a otra persona". Ni siquiera les parece necesario probar la existencia o la realidad del maleficio o de la hechicería. Del Río, al comenzar su tercer libro, "qui est de maleficio", declara enfáticamente: "No discuto si hay, lo supongo. Los que niegan los maleficios son condenados por la Sagrada Escritura, por las sanciones de la Ley, por la historia, por los poetas, por el consentimiento común y por la memoria de todos los siglos". Y Torreblanca hasta declara que es una verdad "que debe ser tenida como de fe definida" y cita Padres, Concilios y Decretos pontificios¹⁴. Conocen principalmente el maleficio del insomnio, el del amor (el terrible "philtrum amoris"), el hostil (que es para matar), el incendiario, el "maleficium ligaminis et impotentiae coeundi", etc.

¹⁴Suárez, *De Superst.*, cap. XIV, después de afirmar que hay magia propiamente dicha, basada en el pacto con el diablo, aclara: "Hace assertio est tam certa, ut sine errore in fide negari non possit".

Inocencio VIII, en la más triste de las Bulas pontificias, la *Summis desiderantes*, de 5 de diciembre de 1484¹⁵, informado por los inquisidores Spranger e Institor (Enrique Kramers), resume los maleficios de los cuales ha oído hablar: "Muchas personas de uno y otro sexo, olvidándose de su propia salvación y apartándose de la fe católica, han abusado con demonios incubos y súcubos; y por sus encantaciones, hechizos y conjuraciones y otras nefandas supersticiones y excesos de sortilegios, crímenes y delitos, se han encargado de hacer perecer, sofocar y extinguir: los partos de las mujeres, las crías de los animales, los productos de la tierra, las uvas de las viñas y los frutos de los árboles, así como también hombres, mujeres, ganados, animales domésticos y otros animales de distinto género; también viñas, frutales, prados, pastos, trigales y otras legumbres de la tierra; y a los mismos hombres y mujeres, a los animales de carga, al ganado, a los animales domésticos y a los demás animales, han afectado y hecho sufrir crueles dolores y tormentos, tanto internos como externos; y han impedido que los hombres puedan engendrar y las mujeres concebir, que los hombres con las mujeres, y las mujeres con los hombres, puedan realizar actos conyugales; además, han negado con boca sacrilega la misma fe que recibieron en la recepción del sagrado bautismo; y otros no han tenido ningún temor en cometer y perpetrar muchos excesos y crímenes abominables, instigados por el enemigo del género humano, con peligro para sus almas, ofensa a la divina Majestad, pernicioso ejemplo y escándalo para muchos".

Estas mismas creencias siguen hoy en día entre nosotros, transmitidas al pueblo por libros como *El Gran Libro de San Cipriano*, *Los Admirables Secretos de Alberto el Grande*, *la Clavícula del Rey Salomón*, etc. En esta tenebrosa subliteratura encontramos fórmulas:

- para que pueda saber una mujer el marido que tendrá;
- para que un hombre vea la esposa que tendrá;
- para aplacar la cólera;
- para atraer a una persona que se desvía;
- para obtener favores de una mujer;
- para librarse del servicio militar;
- para hacerse amar por las mujeres;
- para hacer danzar a una mujer desnuda;
- para que una mujer sea amada por un hombre a quien ella quiere;
- para producir hechizos sobre los perros;
- para hacer y deshacer un mal hechizo;
- para hacerse amar contra la voluntad de las personas;
- para causar el mal de ojo;
- para vengarse de una persona y causarle mal;

¹⁵*Bullarium*, Dipl. et Priv. Sanctorum Rom. Pontificum taurinensis editio, vol. V, p. 297. Débese, sin embargo, notar que en toda esta Bula el Papa no habla ni del pacto con el demonio, ni de los vuelos nocturnos de las brujas. Gregorio XV, con todo, en la Bula *Omnipotentis Dei*, de 20-3-1623, es muy explícito en la afirmación del pacto (cf. *Bullarium*, vol. XII, p. 795).

- para conseguir la incombustibilidad;
- para dominar a las fieras;
- para inflamar los objetos dentro del agua;
- para impedir que el fuego arda;
- para comunicarse enseguida con un ausente en tierras lejanas;
- para producir la impotencia del hombre;
- para averiguar la doncellez;
- para hacer pactos con los espíritus infernales sin sufrir daños;
- para hacer un pacto con Lucifer y pedirle cuanto se desee;
- para perjudicar a un enemigo;
- para sacar premios siempre que se juegue la lotería;
- para andar diez leguas por hora...

2. El Pacto Implícito

No menos fatal para las brujas fue la teoría del pacto implícito con el demonio. Los burjófilos encontraron en la Suma Teológica de Santo Tomás la base y la autoridad teológica para sus especulaciones. Cuando Santo Tomás propuso su teoría del pacto implícito, no podía prever las desastrosas consecuencias que más tarde los teólogos sacarían de sus suposiciones¹⁶. El Doctor Communis, en efecto, veía en la superstición y hasta en la "vana observantia" un implícito pacto con el demonio. Véase, por ejemplo, la cuestión 95 de la II/II: en el art. 1, define la adivinación como un conocimiento de los futuros contingentes o libres que no están necesariamente en la causa; en el art. 2, establece entonces un principio básico que después servirá de premisa para muchas deducciones: "Toda adivinación proviene de una actuación de los demonios"; en el art. 3, distingue el concurso del demonio expresamente implorado, de la ingerencia oculta (pero real) del diablo. En la cuestión 96 aplica un proceso paralelo a la "vana observantia" y entonces enseña: "Si el resultado que se pretende obtener sobrepasa los límites de la capacidad natural, entonces ya no son empleados como causas de esos efectos, sino como simples signos; y todo ello ya se incluye en los pactos de simbolismos con los demonios" (art. 2).

Y este es el pacto implícito. Los manualistas de hoy dirían: "El demonio es implícitamente invocado por aquel que, para conocer o hacer algo, usa medios que son inadecuados e ineptos". Basados en estos principios, nadie sabe cuántos hechiceros y brujos o brujas mandaron entregar los inquisidores al brazo secular y a la hoguera. Y fundamentados en este mis-

¹⁶Santo Tomás fue no pocas veces acusado de haber sido uno de los mayores responsables teóricos de la matanza de las brujas. G. M. Manser, O. P., tentó defender a su maestro en *Divus Thomas* (1922, pp. 17-49, 81-110). Pero no se puede negar que las obras de Santo Tomás favorecieron a los burjófilos. Hasta para los demonios incubos y súcubos era posible recurrir a la autoridad del Doctor Communis. Cf. *II Sent.* d. 8, q. 1, a. 4; *De Potentia* q. 6, a. 8, ad 5: "per hoc quod unus et idem daemon sit ad virum succubus et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus"...

mo principio, los moralistas de hoy condenan como obra diabólica —y por tanto como pecado objetivamente gravísimo— la magia y una buena cantidad de supersticiones. Cuálquier uso mágico entre las gentes no cristianas es fácilmente condenado como arte diabólico¹⁷.

Sin embargo la Psicología dinámica, la Reflexiología, la Parapsicología y otras investigaciones recientes muestran que la “desproporción entre causa y efecto”, tan fácilmente evidente para algunos moralistas, no existe. Mas era precisamente este el fundamento de la teoría del pacto implícito. Pues el mago, él mismo, o el supersticioso, las más de las veces, cuando actúa, no cae en la cuenta de esta desproporción. Para él la cosa es simplemente natural: él sabe empíricamente que tal causa produce tal efecto; por tanto, cuando quiere o desea tal efecto, recurre a tal causa. Por otro lado, la disyunción “o Dios o el diablo” no es completa para la mentalidad del mago o del primitivo: para él hay muchos otros “espíritus” o “fuerzas”, que no son ni Dios ni el diablo, y que pueden ser buenos y estar a sus órdenes. Por consiguiente, tampoco aquí es necesario pensar inmediatamente en algún pacto implícito con el diablo personalmente. Sería una simplificación teórica totalmente distanciada de la vida práctica como ella es. Pero este error en la apreciación moral de la magia y de la superstición fue la norma básica para los procesos contra las brujas. Cualquiera tratado sobre la brujería comenzaba invariablemente con la exposición de estos conceptos. La mayor parte de los hechiceros condenados comenzaban a saber sólo durante el proceso que ellos producían sus efectos “por arte del diablo”. Fritz Byloff¹⁸ cuenta el caso de una señora que curaba por medio de la imposición de las manos (sugestión indirecta, pero muy real) y era capaz de revelar enfermedades (percepción extrasensorial del tipo telepático o hiperestesia): ella fue acusada de brujería y, durante el proceso, poco a poco, ella misma se fue convenciendo de que había trabajado de hecho con los poderes de satanás...

3. La Base Teológica del Pacto con el Demonio

Es muy común pensar que la Sagrada Escritura y el Magisterio Eclesiástico condenan las prácticas ocultistas (magia, nigromancia, adivinación, maleficio, etc.) principalmente o hasta exclusivamente por sospechar en ellas una actuación diabólica. Este sería el grande y fundamental motivo de la condenación de la magia. Si fuese así, la hipótesis del pacto con el de-

¹⁷El documento “Para el Encuentro de las Religiones” del Secretariado para los no-cristianos (de junio de 1967) tiene una página sorprendentemente positiva sobre la magia. Dice que a nivel empírico la magia “no es sino una forma de ciencia popular, que no carece en absoluto de valor”. Y concluye que “la magia, como tal, no es necesariamente irreligiosa, pero puede llegar a serlo por sus medios y su finalidad, al volverse contra las fuerzas de vida (fuerza de Dios), o al entregarse a maquinaciones tenebrosas, con intenciones nocivas o antisociales”.

¹⁸Fritz Byloff, *Das Verbrechen der Zauberei*, 1902, pp. 396 ss.

monio tendría sin duda una base bastante aceptable para el teólogo. Este es el motivo por el cual debemos examinar más detenidamente esta base.

a) **Motivos bíblicos contra la magia**

Es cierto que en Israel la magia fue combatida desde el comienzo y sistemáticamente. No se podrá aducir un solo texto favorable a cualquier acción mágica. Pero en el "ambiente bíblico" la magia hacía parte de la vida cotidiana. La religión de los semerios, de los babilonios y de los asirios era profundamente mágica. "Los pueblos de la Mesopotamia hicieron en torno suyo un ambiente en que se respiraba a cada paso la atmósfera de la magia, del encantamiento, de los sortilegios y maleficios, de las violaciones de tabúes y de las incursiones diabólicas"¹⁹. También en Egipto la magia andaba de brazo con la religión. Amuletos, talismanes, fórmulas y ritos mágicos servían para alejar obstáculos y traer beneficios y satisfacciones del cuerpo, del corazón y del espíritu. Sobre las prácticas ocultistas entre los cananeos, leemos en el Deuteronomio 18, 9-12: "Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvéh tu Dios te dará, no aprenderás a cometer abominaciones como las de esas naciones. No ha de haber en tí nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, Ningún encantador ni consultor de espectros, ni adivino, ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvéh tu Dios y, por causa de estas abominaciones, desalojó Yahvéh tu Dios a estas naciones delante de tí".

Constantemente la magia o cualquier otra forma de prácticas ocultistas (como las llaman hoy) es severamente condenada en la Sagrada Escritura. Los profetas la atacan y ridiculizan, principalmente cuando se refieren a la magia de los egipcios y de los babilonios (cf. Is 47, 12ss; Dn 1, 20; 2, 10-12; Sb 17, 7). Pero ni una sola vez es el demonio el motivo alegado para tan rígida actitud de prohibición. No se condena la magia porque sospechen que ahí exista acción diabólica. La razón es otra: "...para que no os hagáis impuros por causa de ellos" (Lv 19, 31); "porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvéh" (Dt 18, 13); porque aleja al hombre de Dios (Dt 13, 2-6); porque desvía de la Ley y de la Alianza (Is 8, 19-20); porque el mago tuerce los rectos caminos del Señor" (Hch 13, 10); porque la magia "hace parte de las obras de la carne" (Ga 5, 20). Estos son los motivos indicados en los libros bíblicos. No el demonio directamente, no el pacto con el diablo, no la evocación o invocación de satanás. Lo que los libros del A. T. quieren es confianza en el Señor. Cuando los profetas en sus oráculos se dirigen a las naciones gentiles, la magia es mirada con palabras que exaltan el poder de Yahvéh sobre los adivinos, sobre todos los magos y todas las prácticas de encantamientos, en las cuales los

¹⁹Cf. Antonio Charbel, S. D. B., *Demonología e Magia á luz do Antigo Testamento*, en *O Demônio*, Editorial Vozes, Petrópolis 1957, p. 26.

paganos ponían su esperanza. El ataque llega al sarcasmo, como por ejemplo en Is 19, 1-3; 11-13; contra Egipto. Más fuertes todavía son las sátiras del profeta contra Babilonia (Is 44, 26; 47, 12-13; Jr 50, 35; 51, 57). El verdadero motivo de la condenación de la magia, indicado por la Biblia, es este: la magia es una injuria a la soberana independencia y trascendencia de Dios y a sus derechos exclusivos de crear, revelar, hacer milagros y santificar a los hombres. La magia tiende a rebajar a Dios al nivel de la creatura y abre los caminos para el politeísmo. Y porque la magia es un envilecimiento de la soberanía divina, por eso ella es también una degradación de la dignidad racional del hombre, es deformación del auténtico sentimiento religioso²⁰.

b) Tradición y Magisterio

No hay duda: los teólogos de los siglos XVI y XVII y algunos Papas de estos mismos tiempos hablaron claramente sobre la acción perceptible y provocada del demonio entre los hombres, sobre el pacto de hombres con el diablo, sobre la eficacia positiva y objetiva de la magia y del maleficio. También antes de esta época, aún en la patrística y sobre todo a partir de Santo Tomás, como también después y hoy, aunque un poco más reservada y cautelosamente, mantienen los teólogos las mismas tesis, con excepción de muy pocos.

Excepciones también hubo en el pasado. Gardette llega a decir que hasta el siglo XIII la Iglesia combatió sobre todo la creencia en la realidad objetiva de los prodigios de la magia²¹. Y eso parece muy interesante. Trataremos por eso de ver los principales documentos de esta época.

1) El *canon Episcopi*, atribuido al Papa San Dámaso y al Concilio todavía no bien identificado de Ancira (por el año 314), pero que probablemente viene del siglo IX y entró solemnemente en la legislación eclesiástica del *Decretum Gratiani*. Este canon tuvo gran repercusión en la época pre-escolástica y es citado y asumido por varios sínodos diocesanos. Este es el trozo principal: "Tampoco hay que omitir que ciertas mujeres criminales siguiendo a Satanás, seducidas por los demonios y fantasmas, se han cambiado y creen y así lo reconocen, que en las horas de la noche han cabalgado sobre ciertas bestias con Diana la Diosa de los Paganos o con Herodias y una gran cantidad de mujeres, y han pasado intempestivamente muchos espacios terrestres en el silencio de la noche, y han obedecido a sus órdenes como a señoras, y ciertas noches han sido llamadas para ponerse a su servicio... Una gran multitud engañada por esta falsa opinión, cree que estas cosas son verdaderas, y creyendo, se apartan de la verdadera fe y se

²⁰Pietro Castelli, Il peccato nell'Occultismo, en *Il Peccato*, Roma 1959, p. 611.

²¹Gardette, *Magie*, en *Dict. de Théol. Cath.*, vol. IX, col. 1524.

²²Cf. Baronio, *Annales Eccl.*, an. 314.

envuelven en el error de los paganos, considerándose al margen del Dios uno. Por el cual los sacerdotes, a través de las Iglesias que les han sido encomendadas, deben predicar con mucho celo al pueblo de Dios, para que conozca que estas cosas son completamente falsas y que tales fantasmas no son propuestos a la mente de los fieles por el Espíritu Divino, sino por el Maligno. Si el mismo Satanás que se transforma en ángel de luz, cuando toma la mente de alguna mujerzuela, y ésta por infidelidad se le somete, allí mismo se transforma en diversos tipos de personas y apariencias, y la mente que tiene cautiva, engañada por los sueños, ya alegres, ya tristes, ya mostrándole personas conocidas o desconocidas, las conduce por caminos desviados; y como ésto se padece sólo en el espíritu, la inteligencia infiel juzga que esto no viene del alma, sino del cuerpo. . . Quién será tan obtuso y tan tonto, que todas estas cosas que se hacen sólo en el espíritu, juzgue que también suceden en el cuerpo? . . . Quien crea estas cosas y otras semejantes, ha perdido la fe”.

Es el famoso *canon Episcopi*. No habla del pacto con el diablo. Pero sí conoce los vuelos nocturnos; y declara perentoriamente que tales vuelos no pasan de la pura fantasía; y que quienes creen en la realidad objetiva de aquellos viajes aéreos “sobre ciertas bestias”, tienen la mente obtusa y estúpida, mandado a todos los sacerdotes que avisen a la gente “que todo eso es totalmente falso” y que todos los que creen en estas cosas perdieron su fe²³.

Como este texto fue retomado por el *Decretum Gratiani* (q. 5, can. 12, N° 10), ley eclesiástica oficial de aquel tiempo, se podría concluir que son herejes (“*fidem perdit*”, declara el Magisterio universal de entonces) a los que creen en la brujería como cosa real. A los defensores de las brujas este texto dio por eso no poco trabajo. Alonso de Castro y Torreblanca decían que el canon sólo hablaba de las mujeres del siglo IV²⁴; Del Río rechaza la autenticidad del canon; Granado y Arriaga juzgaron que el Concilio no era de fe en la parte que niega las cabalgatas aéreas y mujeriles; Tanner, el Cardenal Toledo, Torquemada, Silvestre y El Tostado pensaron que el canon se refería al modo como eran llevadas las mujeres, es decir: no por el demonio sino por Diana o Herodíades. . .

2) En el Concilio de Paderborn, de 785, presidido por Carlos Magno, se decretó contra los sajones este canon 6: “si alguno, engañado por el diablo, dice que hay hombres o mujeres brujos y que arruinan a los hombres. . . sea castigado con sentencia capital”²⁵. Aquí la situación es bien diferente de

²³El abad Regino, en el siglo X, repite esta misma amonestación y añade más claramente: “*Omnibus itaque annuntiandum est quod qui talia et his similia credit, fidem perdidit*” (cf. Migne PL 132, 352).

²⁴Torreblanca, por ejemplo, en el Lib. II, cap. XXXVI, p. 281: “*Canonis verba non diriguntur in sagis nostri temporis, quae vere et realiter deueniuntur, sed in quasdam haereticas. . .*”

²⁵Migne PL 97, 145; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, III, 993.

la del siglo XVI: en el tiempo de Carlos Magno era condenado a muerte el que creía en la existencia de las brujas...

3) Burcardo, Obispo de Worms, en el siglo X, tenía la misma idea, solamente mandó proceder en otra forma: "Si hay alguna mujer que diga que, con una multitud de demonios transformados en mujeres, en determinadas noches cabalgan sobre bestias añadidas a su compañía, tal mujer después de haberla golpeado con todas las escobas, debe ser arrojada de la parroquia"²⁶.

4) Los conciliares de Praga (entre 1346 - 1349) no aceptaban los poderes de los magos²⁷: "Los presbíteros parroquiales informen con frecuencia a sus pueblos para que sepan que las prácticas de sortilegios y encantamientos con la pronunciación de palabras o de caracteres escritos, no pueden poner remedio a ninguna enfermedad de los hombres o de los animales, ni a la esterilidad de los campos o de los árboles, ni previenen contra el poder de los truenos o del granizo".

5) Podríamos recordar otros. Agobardo, por ejemplo, que en el siglo IX fue Obispo de Lyon y que se ríe gustosamente de las pretensiones de los magos y se burla de ellos en largas páginas²⁸. Juan de Salisbury, en el siglo XII, pregunta admirado: "Quién sería tan ciego para no ver que todas esas cosas son efectos de la malicia del demonio que es amigo del engaño? El remedio más eficaz contra esta peste será afirmarse en la fe, cerrar los oídos a tales mentiras y no dar ninguna importancia a semejantes vanidades e insanias falsas"²⁹.

6) Documentos eclesiásticos quizá más importantes y más cercanos de nosotros fueron publicados en el siglo pasado. Declárase en ellos que es pecado de herejía el querer aplicar medios puramente naturales o preternaturales. Tres veces, en 1840, 1857 y 1856, la Santa Sede repitió casi el mismo texto, por el cual denuncia ciertas pretensiones de los "magnetizadores" y "espiritistas" de la época, declarando que "usar medios físicos para fines no naturales", no es solamente ilícito, sino también herético: "In hisce omnibus, quacumque demum utantur arte vel ilusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et haereticalis et scandalum contra honestatem morum" (Dz. 1654). Es decir, si bien entiendo la declaración, la pretensión de los magos y brujos no es solamente contra la moral, sino también contra la misma fe cristiana. La práctica en sí de la magia no es sólo un pecado: es también una herejía, un error, no corresponde a la verdad o a la realidad, es una ilusión es pura

²⁶Migne PL 140, 827; por otro lado, Burcardo también creía en las brujas, como se puede ver por los otros cánones de la misma colección.

²⁷Cf. Mansi 26, 100. En el Sínodo de Praga de 1355 se insistió en el mismo aviso, cf. Mansi 26, 406.

²⁸Cf. Migne PL 104, 147-158.

²⁹Migne PL 199, 436: "Huius autem pestis cura efficacissima est, ut fidem quis amplexus, his mendaciis subtrahat mentis auditum et nequaquam respiciat ad suiusmodi vanitates et insanias falsas".

fantasía e imaginación. No hay "sacramenta diaboli"; y quien los afirma, no es cristiano.

Un estudio exhaustivo de los documentos eclesiásticos sobre estas prácticas, hecho por Constantino Koser³⁰ reveló que, según dicha documentación, las prácticas de la magia implican las siguientes herejías:

- a) Una especie de politeísmo: se afirma o supone una fuerza propiamente divina fuera de Dios;
- b) un dualismo de causas eficientes principales en el universo;
- c) la negación del dogma de la Providencia y del Gobierno Divino;
- d) la atribución a la creatura de la presciencia del futuro libre, reservado a Dios;
- e) la suposición de que sea posible producir efectos no naturales con medios naturales.

7) Por todos estos motivos (y es digno de notar que en esta lista de motivaciones no está el pacto con el demonio), también el Concilio Vaticano II hace suyos varios documentos anteriores de la Santa Sede "contra cualquier forma de evocación de los espíritus"³¹. La Comisión Teológica del Vaticano II, al presentar a los Padres Conciliares esta nota, definía más claramente lo que se prohíbe: "la evocación por la que se pretende provocar, por medios humanos, una comunicación perceptible con los espíritus o las almas separadas, con el fin de obtener mensajes u otros tipos de auxilio".

Así pienso que se puede afirmar que la magia, o la brujería o el maleficio no sólo es prohibido, sino que, además, es irreal, no existe³².

c) Consideraciones críticas

No todos, sin embargo e infelizmente, pensaban de esta manera. Como en tantas otras cuestiones que dependen del conocimiento más exacto de las ciencias naturales, también en ésta, algunos Papas y muchos teólogos pagaron un tributo a la mentalidad corriente. Cada uno vive y piensa en su época y es condicionado por ella. También hoy tenemos nuestros problemas y continuamos ignorando muchas cosas. Hablamos hoy de la evolución como de una verdad o hipótesis que se impone a la mente culta; pero podrá ocurrir que, más adelante, cuando los historiadores estudien nuestra actual mentalidad y nuestro modo de hablar, tengan que disculparnos con la misma generosidad con que nosotros disculpamos a los que nos han precedido.

³⁰En la *Revista Eclesiástica Brasileira* 1957, pp. 54-88.

³¹Cf. *Lumen Gentium*, n. 49, nota 2.

³²Pero hay que entender siempre la magia en el sentido propiamente dicho, como la entendían y definían los citados brujófilos, esto es: hablo de la "magia evocativa", que supone siempre una actuación perceptible del tipo provocado por el hombre. Es únicamente esta categoría de actuación provocada la que estoy negando, dejando las puertas abiertas para las actuaciones espontáneas (perceptibles o imperceptibles, directas o indirectas). Sobre estas distinciones véase mi artículo en esta misma revista *Medellín*, n. 3, septiembre de 1975, pp. 299 ss.

Al hablar del Cuerpo Académico de la Universidad Gregoriana sobre la obligación de seguir a Santo Tomás, el sabio Papa Pío XII hacía esta advertencia: "Pero entre estos conocimientos, que piden el asentimiento cierto de la mente, no se debe incluir lo que es simple consecuencia del conocimiento imperfecto que los antiguos tenían de la física, de la química, de la biología y de otras ciencias semejantes"³³, como la Psicología y la Parapsicología. Esta misma norma vale y debe servir también para ciertas enseñanzas de la Patrística y aún del Magisterio Eclesiástico Ordinario. Ni los Padres, ni los Papas son infalibles en cuestiones que no se refieren a la fe y a la moral. Pueden cometer y cometieron errores de ciencia. Así también en el caso presente. Puestos delante de tantas historias maravillosas y fantásticas narradas y difundidas entre el pueblo sobre magos, nigromantes y adivinos; obligados, además, en vista de la confusión y del aumento de la superstición entre la gente, a tomar una actitud y a dictar normas de conducta cristiana; influidos por la credulidad general del tiempo que veía con facilidad una intromisión directa y perceptible del demonio en las cosas humanas; apoyados, también, en pareceres aparentemente juiciosos y prudentes de hombres considerados serios y competentes, aceptaron, sin mayores escrúpulos de orden científico —pues en la época no había motivos para ello— la interpretación diabólica de los hechos narrados y tenidos como reales y verdaderos.

Uso deliberadamente la palabra "interpretación". Pues, si queremos servirnos de una expresión en boga, hubo un "error de interpretación". Para entenderla mejor, hay que imaginar la situación de los teólogos del tiempo de las brujas para el tiempo actual de los espiritistas. Pues, al fin y al cabo, los espiritistas de hoy son los herederos y sucesores de los magos y nigromantes de antaño. También ellos presentan una serie de "hechos" y cosas maravillosas. Esta fenomenología debe recibir una explicación o interpretación. Ellos mismos, los espiritistas, presentan como explicación satisfactoria (para ellos) la "teoría espiritista", según la cual todo aquel conjunto de fenómenos sería el efecto perceptible de la acción directa y provocada de los espíritus o mejor, según ellos, de las almas desencarnadas. Un grupo de teólogos, herederos y sucesores naturales de los teólogos que sustentaron la interpretación diabólica de las obras de los magos o de las brujas, para explicar hoy la fenomenología espiritista, presenta y defiende la "teoría diabólica", según la cual sería el mismo diablo la causa constante de aquellos fenómenos. Son pues, "teorías de interpretación" de "hechos". Yo no concuerdo ni con la teoría espiritista, ni con la teoría diabólica. Pero no es este el lugar para discutir las teorías. Digo solamente que ambas teorías pecan por un error de interpretación y que la fenomenología espiritista debe ser reinterpretada.

Así también en el pasado, con relación a la magia y a la brujería. La

³³Discurso de 17-10-1953.

teoría de interpretación, entonces aceptada por los teólogos y por los mismos magos y brujas, era la del "pacto con el diablo". Pienso que esta teoría nació primero en la cabeza de los teólogos para interpretar ciertos acontecimientos o hecho raros ligados a algunas personas especiales que, sin saber por qué, se consideraban capaces de producir efectos sorprendentes. Y como entonces se propagaba la teoría del "pacto", los mismos magos, tal vez, acabaron aceptando y algunos de ellos incluso intentando hacer el pacto insinuado como posible. Y las brujas, gente más sugestionable, cayendo fácilmente en el estado de trance, como todavía hoy en los centros espiritistas, creían sinceramente que eran tan malas y perversas hasta el punto de haber hecho una maquinación con satanás, con vuelos nocturnos en escobas y con pavorosos banquetes entre demonios incubos y súcubos. En términos de hoy y exagerando un poco, se podría afirmar que la primera bruja que contó pormenorizadamente sus aventuras nocturnas era una histórica que sufría de mitomanía; y que el primer teólogo que expuso ampliamente la teoría del "pacto" era un paranoico que sufría del delirio de interpretación...

¿Cuál era, en efecto, la base de la teoría del "pacto con el diablo"? No era, como hemos visto, la Sagrada Escritura. Ni se podía invocar la Tradición³⁴. Y los pocos documentos pontificios que hablan del "pacto" (la Bula *Caeli et terrae*, de Sixto V y la *Omnipotentis Dei* de Gregorio XV) dependen evidentemente de los teólogos que lo imaginaron y, por eso, no han tenido influencia en la formulación inicial de la teoría. En realidad, la idea del pacto con el demonio surgió como un ensayo de explicar teológicamente toda la amplia fenomenología producida o alegada por los magos, nigromantes, adivinos y brujas de todos los pueblos y tiempos conocidos. Del Río y sus colegas, que sobre estas cuestiones llenaron miles y miles de páginas, coleccionaron de toda la literatura griega, latina y cristiana todo cuanto presentaba algún aspecto maravilloso o diabólico y sobre ese inmenso material, acumulado sin ningún sentido crítico (al menos no con los criterios que tendríamos hoy para los hechos "históricos"), han construido, desarrollado y profundizado la teoría del pacto diabólico. Los mismos procesos contra magos y brujas, desencadenados por ellos, aumentaron, a su

³⁴Hay que reconocer, sin embargo, que en esta cuestión los textos de la Patristica deberían ser estudiados con más cuidado. Lo que hasta ahora fue publicado sobre el asunto, no es mucho. Gardette, que escribió las respectivas monografías para el *Dict. Théol. Cath.* y que se revela también inclinado hacia la hipótesis diabólica, piensa que los textos de la Patristica son relativamente pocos. Muchos Padres hablan del demonio, de su naturaleza, pecado, poder sobre la materia, el cuerpo y el alma del hombre; pero poco o nada dicen sobre la eficacia de la magia. Faltábales la misma formulación teórica del problema. Algo se encuentra en las obras de S. Justino, Taciano, Atenágoras, Tertuliano, San Cipriano, Orígenes, Eusebio y San Agustín. Este último tiene un texto en el cual habla de los que se entregan a ciertas supersticiones "frívolas y nocivas" y que dan la impresión de haber hecho un "pacto pestilento" con los demonios (*De Doctrina Christiana*, II, c. 23, nn. 35-36m en PL 34, 52-53). Esta afirmación tuvo su influencia en la elaboración posterior de la "teoría del pacto" y es constantemente citada, ya por Santo Tomás.

vez, enormemente el cúmulo de "hechos", por las confesiones espontáneas o forzadas de aquellos pobres diablos entregados a los tribunales de la Inquisición. Así no faltaban los "hechos" de la magia y de la brujería. Eva, pues, necesitó explicarlos. Y como sobrepasaban enormemente las fuerzas de la naturaleza o del hombre (como ellos las conocían entonces), tenían que ser explicados por la intervención de fuerzas preternaturales (el ejemplo de Santo Tomás, ya citado, es muy típico); como al mismo tiempo tales hechos se producían en circunstancias muy sospechosas o hasta declaradamente irreligiosas e inmorales, estas fuerzas preternaturales que intervenían, sólo podían ser diabólicas. De esta consideración al pacto explícito o implícito con los demonios, sólo faltaba un paso.

Por consiguiente, la base real y verdadera de la teoría del pacto eran los hechos considerados "naturalmente inexplicables", o con causas naturales insuficientes y desproporcionadas que parecían ser meras "señales" de un pacto con el demonio⁸⁵. El argumento es más o menos el mismo presentado hoy por los espiritistas. También ellos pretenden basarse en hechos que no tendrían ninguna explicación natural posible o aceptable. Si, pues, queremos hacer una crítica de la teoría del pacto, podemos tranquilamente recurrir al método según el cual modernamente se critica la teoría espiritista, esto es: reexaminar críticamente los mismos hechos, sin dar importancia a la teoría como tal, que caerá por sí. En mi estudio *O Espiritismo no Brasil* (Editora Vozes, Petrópolis, R. J. 1964, Brasil) hice un ensayo de crítica en este sentido. Este estudio demuestra que la Psicología normal, la Psicología profunda (del inconsciente), la Parapsicología, la Patopsicología, la Reflexología y hasta el Ilusionismo (prestidigitación) pueden y deben ayudarnos enormemente en el trabajo de interpretación de la fenomenología de lo maravilloso humano. No quiero ni siquiera resumir lo que dije sobre la facilidad de la mentira (consciente e inconsciente), las leyes de los rumores, el fraude de los pícaros, las falsas recordaciones, las impresiones subjetivas, las ilusiones, las alucinaciones, la mitomanía, el delirio de interpretación de los paranoicos, los automatismos psíquicos (y sus múltiples manifestaciones), los efectos de los curanderos, la naturaleza del reflejo condicionado, la facilidad de las sugerencias verbales directas e indirectas, los sistemas de señalización, las percepciones extra-sensoriales independientes de las leyes conocidas del tiempo, del espacio y de la materia, las vías de manifestación consciente de los contenidos subconscientes, incluso extrasensorialmente recibidos, las posibles influencias directas de la mente sobre la materia (psioquinesia), etc. Spranger, Del Río, Torreblanca, con toda la turba de

⁸⁵Santo Tomás, por ejemplo, en la II/II, q. 96, a. 1, argumenta así: Ya que los medios usados son en sí insuficientes para los efectos deseados, se sigue que no pueden ser causas (eficientes) sino únicamente señales (aquí reaparece la teoría de San Agustín): "Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramenta signa", por tanto como señales convencionales con el demonio. Hubo, pues, un pacto con el diablo. En el art. 2 insiste en el mismo principio: "Consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tamquam causae, sed solum quasi signa".

brujófilos de los siglos XIV - XVII no sólo no hablan de todo eso, sino que más bien dan demostraciones positivas de gran credulidad y de falta total de sentido crítico. Ninguna dificultad sentían ellos en admitir que las brujas entraban en las casas de puertas cerradas, penetrando por la chimenea o por los huecos de las cerraduras; que llegaban a transformarse en ratones, gatos u otros animales, tales como las describen Nicolau Remi, Vignati, Bernardo de Como, Juan Pico y otros. Bartolomé de Spina cuenta que las brujas iban en compañía de su reina (que era la más fea de ellas), volando en dos tiempos a la Tierra Santa, para que Su Majestad tocara las aguas del Jordán; y que, llegadas cerca del río, repentinamente las aguas se secaron; y que, admirada la reina por aquella inesperada novedad, perdió los estribos⁸⁸...

Tómese, para dar un ejemplo, uno de los muchísimos casos que Del Río acepta como dignos de crédito y sobre los cuales construye su teoría del pacto explícito con el diablo: "Antonio León Carbonario, habitante de Ferrara, sospechando, según el relato de muchos, que su mujer iba a las reuniones de las brujas mientras él dormía, fingió una noche dormir profundamente. Entonces su mujer se levantó de la cama, se ungió con el unguento de un frasco escondido anteriormente y desapareció. Maravillado su esposo e impulsado por la curiosidad, se levantó del lecho e hizo lo mismo que su mujer, y cuando iba por el camino por donde le había visto subir a ella, de repente le cogieron y le llevaron a la bodega de un noble Conde. Allí se encontró con su mujer y otros muchos. Al verlo, su mujer y los otros desaparecieron ante una señal especial, dejándolo solo en el lugar. Por la mañana le encontraron las criadas de la casa, lo capturaron a gritos como a un ladrón y, llevado ante el Conde, con vergüenza narró durante largo espacio lo sucedido; con lo que fue acusada ante la Inquisición su mujer que, habiendo confesado, sufrió digna pena por sus culpas" (*Disquisit. magic. Lib. II, q. XVI*). La misma historia se encuentra en Grillandi, *De Strigibus*, Lib. II, q. VII y en el continuador de Baronio, Reynaldo, t. XII, año 1525, & LXXXVIII, p. 437).

En esta historia no se sabe que admirar más: si la credulidad del Conde al reconocer la disculpa del borracho, si la presteza de los inquisidores en instaurar el proceso y condenar a la pobre mujer; o si la erudición de Del Río, de Grillandi y Reynaldo en aceptar y describir la historia en latín... Ni será necesario retroceder tanto, para encontrar teólogos tan eruditos como crédulos. Los tenemos en este siglo. Tomo para ejemplo el manual de Emilio Berardi, *Theologia Moralis* (Faventiae 1905), vol. II.

Después de hablar de la "cadena de las manos" sobre la mesa, escribe en la página 371: "La mesa, estando sola, se mueve estrepitosa y repetidamente; se agita y se eleva; tan pronto hacia la derecha como hacia la izquierda; unas veces da vueltas despacio y otras rápidamente; se mantiene

⁸⁸*De Strigibus*, Lib. I, cap. XIX.

elevada sobre un pie y sobre otro, cambia de lugar y da vueltas alrededor de la habitación. Después otros muebles, como escaños, sillas, etc. saltan. Puertas, ventanas, armarios, se abren o cierran sin tocarlos nadie. Aparecen cosas, con las puertas cerradas, a pedido de los presentes. Abiertos o no abiertos, de los armarios y baúles salen objetos que vuelan por el aire, se mezclan y después se esconden ordenadamente en su lugar; objetos encerrados en un lugar pasan a otro lugar cerrado sin abrir nadie. Cosas pesadas se cambian por sí mismas de lugar, se elevan y hasta se cuelgan de las vigas del techo. Por el contrario, objetos livianos no hay forma de moverlos. Contra las leyes de la gravedad o del equilibrio, hay muebles que no caen cuando deberían caer, o permanecen parados cuando no lo pueden estar. Hay vidrios que deberían romperse al golpearlos, pero no se quiebran. Objetos fríos de repente se vuelven calientes y viceversa. Se prenden candelas sin encenderlas. Se oye música sin que haya instrumento musical alguno y sin que alguien lo suene. El espiritista cambia de estatura, y tan pronto aparece como un gigante o como un enano; vuela por el aire, sale por una ventana y entra por otra. Produce vientos impetuosos, truenos, obscuridad y luz, y mueve los pisos, muros y entarimados, etc. Después se aparecen los espíritus: primero te tocan o abofetean unas manos invisibles; te besan y te abrazan; después aparecen manos, rostros y hasta personas completas que no sólo a los ojos, sino al tacto se muestran como verdaderas y reales; finalmente se consulta a los espíritus y (sea por golpes convencionales que da el pie de la mesa, sea escribiendo por el pie mismo al que se agregó un lápiz o pluma, sea por caracteres que aparecen en un papel cerrado sin que se encuentre pluma o alguna otra cosa, sea de viva voz...) se reciben respuestas de ellos. Y esto en cualquier lengua (vgr. francesa, alemana, americana, latina, griega, etc.), al gusto de quien pregunta. Los asistentes pueden ver cosas ocultísimas, antiquísimas y remotísimas (que más tarde encuentran conformes a la realidad), e incluso las que dicen relación con la otra vida; las cosas suceden de tal forma que se pueden invocar las almas de los difuntos, preguntarles y recibir de ellas (o mejor, del demonio, que las imita) respuestas por escrito o de viva voz". Después sin embargo, siente escrúpulos y pregunta si todo esto es verdad. Y responde: "En una palabra, que este conjunto de fenómenos arriba descritos se dé, es cosa cierta y no hay que atribuirlo a cuentos y palabras vanas".

Sería en verdad necesario inventar un nuevo Dimiurgo para explicar todo eso. Pues parece que el demonio del cual nos habla la Revelación y la Teología cristiana sería demasiado pequeño para poder producir tantos efectos³⁷. . . Pero la verdad cierta e incontestable es que ni el Padre Bernardi, ni otro moralista de éste y de otros siglos han visto tales fenómenos. No vieron pero los explicaron. . .

³⁷Sobre el demonio, su existencia (dogma de fe) y su naturaleza, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en julio de 1975 un estudio que me parece excelente. Cf. *L'Osservatore Romano* (ed. española) de 20-7-75.

Pero hubo también voces discordantes. El Padre Manuel do Monte Rodrigues de Araújo (después Obispo de Río de Janeiro y Conde de Irajá) publicó en la primera mitad del siglo pasado un *Compendio de Theologia Moral*, en varios tomos. Cito la tercera edición, de 1853. En el tomo I, pp. 158-163 habla de la magia, esforzándose en negar la realidad de la magia y de la brujería ("um accesso d'alma a Satanaz com conato serio porém irrito de obter d'elle alguma cousa"). Basado sobre todo en Gmeiner, expone su tesis en cinco puntos, que podemos sostener todavía hoy como conclusiones: 1) Que por permiso general divino, el cual se acomoda con el orden de la naturaleza, no puede el demonio ser evocado por los hombres para comparecer bajo formas visibles; 2) que, en atención al permiso general de Dios, el demonio no puede ofender a los hombres ni hacer prodigios, sea por sí, sea mediante los magos; no puede excitar truenos y lluvias, destruir edificios y campos, causar enfermedades a los hombres o a los animales; 3) que, en atención al permiso general divino, el cual se acomoda al orden de la naturaleza, no se puede pactar con el demonio, ni expresa ni tácitamente; 4) que los hechos, que se dicen producidos por los magos con la ayuda del demonio, no merecen fe: son narrados principalmente por la gente ignorante, que no tiene la necesaria destreza para juzgar al respecto y están en boga en los lugares en los cuales "parum scitur de litteris"; semejantes hechos son todos falsos o fingidos; o, si son reales, no pasarán de efectos meramente naturales, o de imposturas de los hombres; 5) que todavía menos fe merecen, para probar la realidad de la magia, las confesiones judiciales arrancadas por la tortura a los inculpados de este crimen y también las confesiones hechas sin aquella circunstancia.

En otras palabras: afirmase la irrealidad de la magia o brujería (siempre entendiendo la magia en el sentido definido en la nota primera). Contra esta conclusión, sin embargo, se podría objetar que hay "hechos". Por cierto que no podemos negar los hechos. Lo que se niega es la explicación o interpretación mágica (mediante el pacto implícito o explícito con el diablo) de estos hechos. Habría que hablar de otras formas de "hechicería". Pero esto sería asunto para otro artículo.

NOTAS E INFORMES

Curso 1976 del Instituto Pastoral del CELAM

Un año más ha transcurrido desde que iniciamos nuestras crónicas anuales en la revista MEDELLÍN el 1975. Seguramente nuestros lectores, muchos de ellos antiguos alumnos del Instituto, leen con interés, por no decir con avidez, todo lo relacionado con aquel rincón de la Gloria de Belén donde se albergaron y pasaron días llenos de recuerdos, para unos llenos de tensión estudiantil, para otros cargados de nostalgias agradables. Para todos nuestros amigos lectores, un saludo cordial.

1. *Preparación del curso 1976.* Eso fue la Reunión de la Comisión episcopal del Instituto Pastoral del CELAM, tenida en Río de Janeiro el 15 de enero de 1976, presidida por Dom Aloisio Lorscheider, Presidente del CELAM, y a la cual asistieron Mons. Alfonso López, Secretario General del CELAM, y Presidente de la Comisión "ad hoc", Dom Romeu Alberti, Presidente del Departamento de Liturgia, Mons. Darío Castrillón, Presidente del Departamento de Comunicación Social, Mons. Héctor Urrea, Secretario Adjunto, y el Director del Instituto, P. Boaventura Kloppenburg.

En dicha Reunión se hizo una evaluación de los dos cursos anteriores en el Instituto y se tomaron algunas determinaciones acerca del cambio de algunos profesores de base y sobre problemas de tipo académico (líneas a seguir, exigencias académicas, selección del profesorado) y disciplinar para el futuro del Instituto. La marcha posterior, durante el curso, confirmó que los problemas tratados en dicha Reunión eran auténticos y sobre los que seguramente habrá que profundizar.

2. *Estadísticas del nuevo curso 1976.* Con la inscripción y llegada casi total de los 107 participantes provenientes de 18 naciones latinoamericanas donde ejercen su trabajo pastoral (aunque algunos son originarios de otras siete naciones diversas), se hizo la apertura oficial del curso 1976, bajo la presidencia de Mons. Tulio Botero Salazar, Arzobispo de Medellín, y la Directiva del Instituto. Haciendo una distribución geográfica de los alumnos llegados y la Sección a la que se inscribieron, se podría hacer el cuadro siguiente:

<i>Nación</i>	<i>Catequesis</i>	<i>Espiritualidad</i>	<i>Past. Social</i>	<i>Total</i>
Argentina	4	1	1	6
Bolivia	3	1	2	6
Brasil	4	1	8	13
Colombia	11	10	9	30
Chile	2	5	—	7
Ecuador	1	1	1	3
El Salvador	1	—	—	1
Guatemala	1	—	1	2
Haití	—	—	1	1

Honduras	—	1	—	1
México	4	3	3	10
Nicaragua	1	—	—	1
Panamá	—	1	1	2
Paraguay	1	—	—	1
Perú	5	1	7	13
Puerto Rico	2	—	1	3
R. Dominicana	2	—	1	3
Venezuela	1	1	2	4
	43	26	38	107

De estos participantes eran:

Sacerdotes diocesanos	28
Sacerdotes religiosos	38
Religiosas	36
Religiosos	3
Laicos	2

Cabe añadir que de estos participantes se ausentaron 9, por diversos motivos, ya avanzado el curso, pero en los últimos tres meses se agregaron 5 exalumnos que deseaban profundizar en una nueva especialización.

3. *Reflexión sobre las estadísticas.* A partir de los datos anteriores comentaba el Director del Instituto en la apertura del curso:

a) El número de estudiantes en nuestro Instituto es ligeramente creciente: 101 (1974), 106 (1975), 107 (1976). Hay que anotar que las solicitudes son enteramente espontáneas y que los pedidos no aceptados (por no cumplir algún requisito esencial para la admisión) son bastante raros. Así, pues, parece haber una regulación espontánea en el número del alumnado. Eso parece significar dos cosas: primera, que el Instituto Pastoral para América Latina es necesario para responder a la demanda espontánea anual de más de cien personas muy vivamente interesadas en actualizarse o especializarse algo más en su vida o actividad pastoral; segunda, que un sólo Instituto es suficiente, tal como fue deseado por la XIV Reunión Ordinaria del CELAM en Sucre 1972.

b) El número de presbíteros diocesanos es relativamente pequeño, lo que indica que entre el clero diocesano falta todavía el deseo de actualizarse o especializarse, a pesar de las invitaciones propuestas a Obispos y Sacerdotes por el Vaticano II (OT 22; CD 16d; PO 19c) y los documentos de Medellín (Sacerdotes, n.26).

c) Entre los diocesanos faltan totalmente presbíteros de las grandes metrópolis latinoamericanas. Ni en 1974, ni en 1975, ni ahora en 1976 hay un solo sacerdote enviado por las grandes Arquidiócesis de México, Bogotá, Caracas, Quito, Lima, Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Sao Paulo, Belo Horizonte, Belém, etc. En cambio, de pequeñas diócesis hay ejemplos como este: la nueva diócesis de Registro (Sao Paulo) no tiene más que tres presbíteros diocesanos y, sin embargo, dos de ellos vinieron este año para estudiar en nuestro Instituto.

d) El número de sacerdotes religiosos es un tanto inestable: 44 (1974), 38 (1975), 38 (1976). Los de 1976 vienen de 18 distintas familias religiosas, siendo los más numerosos los salesianos, seguidos de los franciscanos y notándose una ausencia casi total de los jesuitas. La mitad de los sacerdotes religiosos se inscribieron en la Sección de Catequesis.

e) Con relación a la presencia de las Religiosas en el Instituto se constata que su número es creciente: 27 (1974), 31 (1975), 36 (1976). Este hecho se debe quizás a dos factores: la atención mayor, dada últimamente, a los ministerios no

ordenados, y la conciencia, también creciente, que tienen las mujeres, y en particular las Religiosas, de participar activamente en estos ministerios: crece, efectivamente, el número de Religiosas que son ministras de la Palabra o la Eucaristía, catequistas parroquiales, colaboradoras de la parroquia, dirigentes de parroquias o coordinadoras de pastoral... Comienza a realizarse un deseo manifestado por el Vaticano II: "Como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia" (AA 9).

f) El número de los laicos en el Instituto sigue todavía excesivamente bajo: 1 (1974), 3 (1975), 2 (1976). Este hecho parece insinuar que no hemos comenzado a concientizar a los laicos en sus amplias posibilidades de participar activamente en la misión de la Iglesia, sobre todo en niveles de responsabilidades apostólicas más altas, a pesar de la insinuación hecha por el Vaticano II a los dirigentes de la Iglesia (AA 25a).

g) Según los Estatutos, el Instituto tiene como finalidad: "La preparación de formadores de agentes de pastoral y de personal especializado". Sin embargo, es todavía muy reducido el número de participantes que vienen al Instituto enviados por sus Obispos o Superiores con la precisa finalidad de que sean después "formadores de agentes de pastoral" o "multiplicadores en trabajo apostólico de cierta responsabilidad". No estamos ni siquiera en condiciones de hacer en este sentido alguna estadística. El hecho es que la mayoría viene con una finalidad más sencilla: desean simplemente actualizarse, es decir, vienen un poco con la finalidad prevista en los ya citados documentos del Vaticano II y Medellín. No es, por cierto, una finalidad despreciable, pero uno puede preguntarse si el objetivo indicado por los Estatutos no es un poco utópico, al menos para el momento actual y mientras no haya de hecho un mayor interés por parte de los Obispos de enviar al Instituto los sacerdotes que necesitan para vivificar los varios campos de la actividad pastoral diocesana global y preparar mejor a los que ejercen en la diócesis una actividad que el Concilio llama de "ministerio supraparroquial" (PO 8a).

4. *Funcionamiento de la Pastoral Fundamental.* En conformidad con lo establecido por la Directiva, a partir de la evaluación de los alumnos y profesores del año anterior, se pretendió, a la vez que resaltar, facilitar, por la misma estructuración de la temática del curso, la capacidad de síntesis por parte del alumnado. Para ello se determinó separar la Pastoral Fundamental de las diversas Secciones (que funcionaron solo al final del curso) y organizar la parte Fundamental a partir de un esquema lógico y clásico, seguido por los mismos Documentos de Medellín: ver, juzgar, actuar, es decir, comenzar con una primera área dedicada a *la realidad latinoamericana*, siguiendo con una segunda en la que se hizo una *reflexión teológico-pastoral*, culminando en una tercera en la que se deducían las *líneas de acción pastoral latinoamericana*. Sin saber determinar con exactitud todos los motivos, la ironía de la praxis del curso pareció demostrar, paradójicamente, que no es la lógica de la pedagogía la que siempre da los mejores resultados! En el desenvolvimiento del programa de la Pastoral Fundamental se dieron los datos siguientes:

a) *Área de la realidad latinoamericana:*

- Federico Carrasquilla, Pbro., El hombre latinoamericano en su realidad existencial.
- Manuel Marzal, S. J., Antropología cultural y religiosa en A. L.
- Lino Gómez Canedo, O. F. M., Evangelización y promoción humana en la Historia de América Latina.
- Pierre Bigo, S. J., La realidad socio-política en A. L.

b) *Área de Reflexión teológico-pastoral:*

- Boaventura Kloppenburg, O. F. M., El proceso de Secularización en América Latina, Introducción al Vaticano II. Ecclesología del Vaticano II.

- Rafael Ortega, C. M., Biblia e Historia (Principales problemas bíblicos y del mundo actual).
- Jorge Iván Castaño, C. M. F., Problemática actual sacerdotal.
- Alberto Ramírez, Pbro., Ignacio Alvarez, Pbro., Rafael Ortega, C. M., Biblia, Teología y Pastoral-Litúrgica de los Sacramentos.
- Alberto Davanzo, Camilita, Pastoral de los Enfermos.
- Jorge Jaramillo Londoño, Pbro., Teología y Pastoral del Matrimonio.
- Carlos Bravo, S. J., Teología de la Liberación.

c) *Area de Líneas de acción pastoral latinoamericana:*

- Luis Colussi, Pbro., El ministerio de la coordinación pastoral y orgánica.
- José Marins, Pbro. (con su equipo), Las Comunidades Eclesiales de Base.
- Joaquín Alliende, Pbro., Pastoral de la Piedad Popular.
- David Arango, Pbro., Capítulos Selectos de Teología Moral.
- Boaventura Kloppenburg, O. F. M., Pastoral de lo Maravilloso.
- Jorge Precht, laico, Doctrina Social de la Iglesia e Integristas en A. L.
- Alvaro Botero, C. J. M., Pastoral Litúrgica.
- Pierre Bigo, S. J., Pastoral Social.
- Luis Jorge González, O. C. D., Introducción a la Espiritualidad.
- Luz Ma. Artigas, Auxiliadora, Introducción a la Pastoral Catequética.
- Nereu de Castro Teixeira, Pbro., Pastoral de la Comunicación.

5. *Funcionamiento de las diversas Secciones.* La novedad de este curso 1976 fue que no funcionaron simultáneamente con la Pastoral Fundamental, sino que después de terminar el programa anterior, en el que ya hubo una Introducción a cada una de las especialidades, para todos los alumnos, los tres últimos meses, mañana y tarde, se concretizaron exclusivamente al funcionamiento de cada una de las Secciones de Catequesis, Pastoral Social y Espiritualidad.

a) *La Sección de Catequesis.* Como en el año anterior, bajo la dirección de la Hna. Luz Ma. Artigas, se desarrolló el programa siguiente:

- Pedro Arenas, O. C. D., Palabra y Fe.
- Luz Ma. Artigas, Auxiliadora, El acontecimiento lugar de la catequesis.
- Federico Carrasquilla, Pbro., El Evangelio, contenido esencial de la catequesis.
- Jorge Julio Mejía, S. J. Líneas fundamentales de metodología catequística.
- Juan Alberto Oddone, C. M. F., La catequesis situacional en la Patrística.
- Margarita Moisés, Franciscana Misionera, Catequesis juvenil y Catecumenado.
- Fabio Carmona, Pbro., Grupos juveniles.
- María Eugenia Sánchez, laica, Catequesis indigenista.
- Luz Ma. Artigas, Catequesis campesina.
- Equipo, Catequesis infantil.
- Diego Martínez, Pbro., Catequesis de adultos y catecumenado.
- Esperanza Luna, laica, Formación de catequistas.

b) *La Sección de Pastoral Social.* Bajo la dirección del P. Pierre Bigo, como en años anteriores, y siguiendo un programa parecido —teórico y práctico—, se desarrolló el programa siguiente:

- Armando Cifuentes y esposa (médicos), Pastoral Familiar.
- Roberto Bosc, S. J., América Latina en el contexto político mundial.
- Francisco de Roux, S. J., El Capitalismo en A. L., en particular en Colombia.
- Michel Piton, Pbro., Los Delegados de la Palabra en Honduras.
- Ricardo Antoncich, S. J. Experiencia Peruana y Doctrina Social de la Iglesia.
- María Eugenia Sánchez, laica, Una experiencia con indígenas en México.
- José van der Rest, S. J., La vivienda en A. L. y los Gaminés.
- Pierre Bigo, S. J., Tuvo a su cargo la mayor parte de los aspectos teóricos del curso (Economía, Sociología, etc.), lo mismo que los pastorales.

c) *La Sección de Espiritualidad.* Funcionó por primera vez en el Instituto con gran acogida, no sólo por el número de participantes, sino también por el buen

ambiente que vivió. A ello contribuyó, en gran parte, el impulso juvenil de su Director, Luis Jorge González, carmelita mexicano, especialista en la materia y en psicología. Organizó la Sección a base de un rico programa teórico y práctico, lleno de elementos tradicionales de espiritualidad y enriquecido con las técnicas más modernas. Los profesores que integraron la Sección fueron los siguientes:

- Jorge Luis González, O. C. D., Historia de la Espiritualidad, Vida Espiritual y Psicología, Oración y contemplación, Orientación espiritual, Espiritualidad y vida afectiva, Consejería y terapia Gestalt, Espiritualidad hindú, Métodos actuales de oración, Curso práctico de Yoga.
- Camilo Maccise, O. C. D., Espiritualidad Bíblica y Espiritualidad de los Profetas.
- Guillermo Vega, Pbro., Sociología y Espiritualidad.
- Jesús Castellano, O. C. D. Dimensión espiritual de la Liturgia, Movimientos actuales de espiritualidad, Introducción a la mística de Santa Teresa.
- Roberto Mercier, sulpiciano, Espiritualidad Sacerdotal.
- Pedro Pablo Vélez, Pbro. Psicopatología y Espiritualidad.
- María Eugenia Sánchez, laica, Espiritualidad entre indígenas.

6. *Convivencia fraterna y espiritual.* Como en años anteriores se brindó a los alumnos la oportunidad de concelebrar la Eucaristía diariamente, a diversas horas, y de compartir fraternalmente en las refecciones y recreo.

Punto especial a destacar, con satisfacción, es la gran acogida que tuvieron las "Jornadas de espiritualidad" que se ofrecieron mensualmente a los que deseaban participar en ellas, casi siempre dirigidas por personas singularmente consagradas a la espiritualidad.

Todo ésto, unido a las diversas excursiones, sea organizadas espontáneamente o por las diversas Secciones, junto a las alegres celebraciones de las fiestas patrias de cada país representado en los alumnos o con ocasión de algún acontecimiento especial (v. gr. bodas de plata sacerdotales o religiosas), hizo posible una mayor comunión y conocimiento mutuos.

7. *Cambios con relación al año anterior.* Aunque en lo esencial el Instituto siguió el ritmo de los años anteriores, hubo aspectos que contribuyeron a darle un rostro diverso.

Por una parte, en cuanto a los profesores de base, Carlos Braga, C.M., que había trabajado admirablemente como Vicedirector, Administrador y encargado de la Sección de Liturgia, retornó a Roma para continuar su antiguo trabajo, fue sustituido como Vicedirector por Jorge Iván Castaño, C.M.F., teólogo colombiano. También Segundo Galilea, Pbro., que había prestado sus servicios en el Instituto, fue sustituido al terminar su contrato de dos años. La antigua secretaria del Director, Hna. Dora Zamora, catequista panameña, se volvió a su tierra y el P. Jorge Jaramillo, Pbro. de Medellín, asumió el cargo, hasta ahora vacante, de Secretario general del Instituto y Administrador del mismo.

Por otra parte, en la parte académica hubo diversas innovaciones: Como antes ya indicamos, la Pastoral Fundamental y las Secciones no funcionaron simultáneas sino sucesivamente, buscando una mayor lógica para facilitar la síntesis doctrinal del curso total, aunque tal vez no dió los resultados apetecidos. Como en años anteriores las tardes no se consideraron libres, pero no se dedicaron, al menos en la Pastoral Fundamental, a la secuencia temática de las mañanas, sino que se organizó una amplia gama de reuniones: lunes y viernes quedaron libres para el estudio personal, los jueves se dedicaron a cuestiones teológicas y "diálogos bíblicos" para los que libremente deseaban asistir; los miércoles los mismos alumnos presentaron 15 diversas experiencias pastorales, realizadas anteriormente en sus lugares de trabajo, y los martes se integraron en grupos para estudiar, en 8 Seminarios, aspectos

de práctica pastoral. Estos seminarios estuvieron todos ellos orientados por verdaderos especialistas en la materia. Fueron los siguientes:

- Seminario de Pastoral Rural, con Mario Ospina, Pbro.
- Seminario de Pastoral Juvenil, con Fabio Carmona, Pbro.
- Seminario de Teología y Pastoral de los Nuevos Ministerios, I. Alvarez, Pbro.
- Seminario de Pastoral de los Marginados Urbanos, Federico Carrasquilla, Pbro.
- Seminario de Pastoral Familiar, Jorge Jaramillo, Pbro.
- Seminario de Medios de Comunicación Social, Rafael Val-Serra, S. J.
- Seminario de Pastoral Vocacional, Iván Castaño, C. M. F.
- Seminario de Religiosidad Popular, Iván Castaño, C. M. F.

Habría que destacar, en el plano de la investigación, la labor llevada a cabo por la revista MEDELLÍN que, en su segundo año de existencia, llegó a las 1.200 suscripciones que unidas a los intercambios con otras 126 publicaciones suma el número total de unos 1.326 ejemplares que se reparten trimestralmente difundiendo Estudios en los que normalmente colaboran los profesores del Instituto y Experiencias diversas de pastoral latinoamericana, junto a diversos Documentos pastorales que fomentan la información y formación de los lectores latinoamericanos. ¡Lástima que algunos suscriptores aún no hayan renovado su suscripción anual!

8. *Evaluación del curso 1976.* En honor a la verdad hay que decir que el curso 1976 tuvo de todo, momentos alegres y otros muy difíciles:

Por una parte, y sólo con leer lo anteriormente escrito se confirma, hubo una riqueza inmensa de elementos que aportan una evaluación positiva, en términos generales, para quien sin miopía quiera leer los acontecimientos: la heterogeneidad y multiplicidad de alumnos de 25 naciones y diversas familias religiosas, el extraordinario pluralismo de profesores tanto de ideologías como de edades y naciones, la rigidez lógica de la temática en la organización intelectual que tal vez no correspondió a otro tipo de engranaje psicológico y grupal, la autocrítica implacable tanto de profesores como de alumnos mutuamente, los múltiples instrumentos de trabajo que brinda el Instituto a quien desea aprovecharlos (v. gr. biblioteca, documentación, consultas, trato con otras personas, etc...), la casi impecable administración y organización del cuidado externo del Instituto, la asidua asistencia, mañanas y tardes, por parte de profesores y alumnos que en todo momento tenían perder algo importante..., muestran que, por encima de cualquier crítica negativa, hay algo serio en el actual Instituto que no siempre se da en otras instituciones similares.

Por otra parte, y casi paradójicamente, el curso 1976 pasó momentos de tensiones rayanas en lo febril, y debidas a múltiples motivaciones: desde las normales en toda institución parecida, pasando por las profundas cargas emotivo-psicológicas de tipo personal y social que arrastran cada uno de los participantes en el plantel, hasta llegar a las quejas motivadas por las líneas ideológicas del Instituto en los que piensan de otra forma, y por los cambios voluntarios o involuntarios de diversos profesores por peores o mejores sustitutos.

Estas tensiones se cristalizaron radicalmente sobre todo con ocasión de diversas evaluaciones en las que un amplio grupo —en algún momento manipulado por otro más reducido— no sólo abogaba por una línea de teología-pastoral más "latinoamericana" entendida sobre todo en una concreción de cierta teología de la liberación, que consideraban la única genuina, y por un método didáctico más activo y menos magisterial, sino que también protestaba de los cambios de algunos profesores (v. gr. caso Gustavo Gutiérrez, que a última hora, después de la invitación a él dirigida y por él aceptada, no quiso venir), del poco acompañamiento por parte de la Directiva (reducida en la parte de Pastoral Fundamental a tres miem-

bros solamente) y de la tenacidad de la misma en mantener las líneas teológico-pastorales del CELAM.

Ayudaron, en parte, a resolver estas crisis, en algún momento casi dramáticas, los diversos mecanismos de diálogo creados por el mismo Instituto a iniciativas de profesores y alumnos, tales como la nominación, por elección espontánea, de delegados representantes del alumnado, que sirvieran de puente entre el grupo y la Directiva. Por otra parte, las dos visitas de la Comisión Episcopal (una de ellas acompañada con la presencia del Cardenal Aloisio Lorscheider) hicieron sentirse, tanto a los directivos como a los alumnos, acompañados por el servicio de la Jerarquía en los momentos de tensiones que es normal surjan en esta pequeña caja de resonancias que representa el Instituto dentro de tantas crisis como pasa toda la Iglesia en América Latina.

En el diálogo franco y amistoso que la Comisión Episcopal mantuvo, tanto con los directivos como con los alumnos, se analizaron las posibles causas del malestar, tratando de discernir las verdaderas de las falsas y buscando los diversos mecanismos para resolverlas satisfactoriamente para el futuro. Señalamos a continuación algunas de las posibles pistas de solución en el mejor funcionamiento del Instituto.

9. *Proyectos para 1977.* A partir de las experiencias pasadas se proyecta para el próximo curso poner un mayor interés en algunos puntos:

a) En cuanto a las *líneas teológico-pastorales*, el Instituto tratará de dar una orientación pastoral a la luz del Evangelio y de las enseñanzas de la Iglesia expresadas sobre todo en los documentos del Vaticano II y la Conferencia de Medellín, muy en particular, con relación a la teología de la liberación, se tendrán presentes los nn. 30-38 de la Exhortación pontificia "Evangelii Nuntiandi".

Por ser un órgano del CELAM, los criterios académicos del Instituto se ceñirán fielmente a las actuales orientaciones del Episcopado Latinoamericano. En su orientación académica tratará de evitar cualquier forma de radicalización, tanto de derechas como de izquierdas, que impida, de hecho, descubrir la originalidad y fisonomía propias de la Iglesia en América Latina.

b) En cuanto al *Equipo directivo*, aparte de contar con el acompañamiento de un grupo de profesores seleccionados de entre los más representativos del Continente, invitando incluso en forma de paneles a personas de ideologías más extremas, se conformará con un mayor número de miembros que tendrán asignado un cargo con funciones claramente definidas.

Formarán parte de este Equipo, el Rector, un Director, un Coordinador Académico, un Animador Espiritual, un Director de investigación y un Secretario y Administrador general, más los Responsables de cada Sección de Especialización. Se procurará, de esta forma, acompañar mejor la marcha del alumnado durante el curso.

c) Respecto a la *Metodología*, se buscará un método que facilite, a base de trabajos en equipos, seminarios, etc., la mayor participación activa de los alumnos a todos los niveles, acompañados sea por la Directiva sea por los mismos profesores periódicos invitados, para lograr una formación más autoliberadora.

d) En relación con las *Exigencias*, se tomará todavía más en serio la selección de alumnos, pidiendo a los Superiores respectivos no envíen candidatos demasiado radicalizados ideológicamente o sin la debida madurez vocacional, afectiva o espiritual, de forma que, aún después de haber sido admitidos en el Instituto, podrán

ser desvinculados del mismo aquellos que no llenen los requisitos de admisión, no acepten las normas básicas o no cumplan el compromiso firmado al llegar.

Por otra parte, habrá también una mayor exigencia en la evaluación final de los participantes a partir de métodos adecuados de control, según su participación, la asimilación del curso y el valor de la monografía.

e) Finalmente, respecto a las *Secciones*, se volverá al método antiguo de funcionamiento simultáneo con la Pastoral Fundamental, manteniendo por ahora las mismas y añadiendo además la de Pastoral de la Comunicación (cuyo Director será el Presbítero brasileño Nereu Teixeira) y un Servicio Especial de Actualización Teológica para aquellos que tienen como objetivo un "aggiornamento" más que la especialización en una Sección concreta de la pastoral.

El Concepto de "Praxis" en el Año 1302

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Hoy es común y corriente, en América Latina, afirmar que la Teología es y debe ser una "reflexión sobre la praxis". Para esta "nueva manera de hacer teología" la praxis —así se escribe en gran número de libros, artículos y, sobre todo, documentos; y así se escucha en reuniones, en clases y, sobre todo, de la boca de estudiantes de Teología o de Pastoral— es "el lugar teológico por excelencia", es "la matriz generadora de una nueva creatividad teológica", es "el punto de partida para interpretar la revelación", es "el horizonte desde el cual todo debe ser contemplado", es "el principio organizador de la teología", es "la fuente de la verdad", es "el lugar único de la hermenéutica teológica", es "el lugar de la fe", es "el lugar de la verdad", es "el tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe", es "el criterio de la verdad", es "la matriz hermenéutica", es la "primera palabra teológica", es "el primer momento de interpretación y re-lectura de la palabra del Señor", es "el criterio supremo de verdad y de valor". Un Señor Obispo, muy identificado con todo eso, lo resumía: "La teología de la liberación tiene praxis en sus palabras, praxis en sus pasos y praxis en su método". En verdad, como escribía otro: "Por la praxis, con la praxis y en la praxis"...

A pesar de la gran importancia dada a la praxis como fuente, criterio y juez de la verdad y de la fe, no se nota, en los que de ella hablan con estos términos, casi ninguna preocupación en definir la praxis y justificar las enormidades epistemológicas de sus tesis. De una vaga "praxis cristiana" se pasa fácilmente a la "praxis histórica", de ésta a la "praxis social" que es identificada sin más con la "praxis liberadora" y llega muy naturalmente a la "praxis revolucionaria", destinada a instaurar en el mundo el socialismo. La "praxis" de la cual hablan o que es supuesta, es de hecho la "acción del hombre en la historia", la "transformación del mundo" o, más concretamente, la "revolución socialista de liberación". Es decir: praxis en el sentido marxista.

Es perfectamente admisible que desde la praxis histórica liberadora o revolucionaria se puedan descubrir nuevas exigencias o dimensiones para la fe (lo que haría de la praxis no un "lugar teológico", pero sí un "lugar hermenéutico"). Sin embargo, aceptar acríticamente el concepto marxista de la praxis para entonces transformarla simplemente en fuente de la misma fe cristiana, o en tribunal inapelable de la verdad o falsedad de la fe o en criterio supremo de verdad y de valor, es demasiado fácil, nada científico y sin seriedad teológica. Es una nueva manera de hacer teología salvaje. Reservando para otra oportunidad un estudio más amplio sobre estos problemas de epistemología teológica, quisiera en esta breve nota comunicar el concepto de la praxis en la teología católica de 1302, en la Sorbona de París. Pues el discurso teológico sobre la praxis no es de ahora y la teología, si quiere ser seria, no debe olvidar la de ayer. Presento dos ejemplos:

1. En la teología de Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto (1266-1308), conocido también como "Doctor Sutil", elabora su concepto de "praxis" en el Prólogo al Comentario de las Sentencias, libro llamado también *Ordinatio* (cf. *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. I, 1950, nn 217-366, pp. 151-237; en español-latín: BAC n. 193, con la misma numeración de la edición

crítica Vaticana). En este extenso Prólogo (pp. 1-301 de la edición Vaticana; pp. 9-257 de la edición BAC) Duns Escoto aborda cinco cuestiones: necesidad de la doctrina revelada; suficiencia de la Sagrada Escritura; objeto de la teología; la teología como ciencia; y la teología como ciencia práctica. Lo que aquí nos interesa está en la parte quinta: "De la teología en cuanto ciencia práctica". Esta parte es dividida en dos cuestiones: I. Si la Teología es ciencia práctica o especulativa; II. Si la teología es ciencia práctica por su referencia a la praxis como a su fin o si ella es práctica por su misma naturaleza (o por su objeto).

Es en este texto y contexto que Duns Escoto estudia ampliamente (nn. 228-264) su concepto de "praxis" (esta palabra es constantemente usada por él en su forma griega, exactamente como lo hacen hoy día) y de "ciencia práctica", "hábito práctico" o "conocimiento práctico".

Duns Escoto empieza por aceptar "un principio generalmente admitido por todos", a saber: que el hábito práctico se extiende de alguna manera a la praxis (n. 227); o, aplicado a la teología: que la teología es práctica por su referencia a la praxis.

Pero ¿qué significa esta "praxis"?

El Doctor Sutil presenta esta definición: "La praxis, a la cual se extiende el conocimiento práctico, consiste en acto de potencia no intelectual, el cual, por una parte, es naturalmente posterior a la intelección y, por otra, a fin de que sea recto, es de suyo productible según la intelección que rectamente procede del entendimiento" (n. 228).

Para comprender bien esta definición es necesario considerar con atención algunas condiciones:

1. La praxis es un acto de potencia *no intelectual*. Pues mientras quedamos en actos precisamente intelectuales, no cabe extensión del entendimiento. La praxis, por tanto, es un acto no precisamente intelectual. Por eso la conclusión de una premisa no es praxis, ni las premisas son conocimientos prácticos. Pues todo se queda en una actividad puramente intelectual. La Lógica no es ciencia práctica.

2. La praxis es un acto naturalmente *posterior a la inteligencia*. Por eso los actos que no se ordenan al entendimiento (como los vegetativos) o los que preceden al entendimiento (como los sensitivos) no son praxis.

3. La praxis debe ser un *acto de la voluntad*, sea elícito sea imperado. Es volición o sigue a la volición (cf. n. 233). Pues ningún otro acto, distinto de la intelección o fuera de ella, es esencialmente posterior a la intelección.

4. La praxis es, pues, un *acto libre que está bajo el dominio del cognoscente*. La razón es que el artífice ha menester de virtud o habilidad para obrar rectamente. Mucho más el varón prudente, siendo como es formalmente virtuoso, tiene bajo su dominio la acción. Así, si toda praxis está bajo el dominio del cognoscente y no hay cosa que esté bajo el dominio de la voluntad sino el acto de la misma, elícito o imperado, síguese que la praxis debe ser un acto de la voluntad (n. 321).

Aunque la voluntad puede imperar un acto de intelección —y en este sentido la intelección sería un acto imperado de la voluntad— sin embargo sería solamente praxis en la acepción lata de la palabra, pues estrictamente hablando, por praxis se entiende únicamente la operación a la cual puede extenderse el entendimiento y por eso, en su sentido propio, ninguna intelección en sí y como tal es praxis.

5. La praxis debe ser un *acto recto*. Para toda elección recta se necesita una razón recta. Por eso toda praxis, a fin de que sea recta, es de suyo productible conforme a la recta razón. El entendimiento tiene la capacidad de juzgar de un acto naturalmente posterior al suyo, antes que sea producido. Por eso, cuando el entendimiento juzga rectamente, es preciso que el acto posterior al suyo (o sea la

praxis), si ha de ser recto, dimane conformándose con el juicio recto del entendimiento (n. 233).

De esto se concluye que el acto imperado de la voluntad no es sin más praxis, sino solo por derivación o "per accidens". Pues el acto voluntario imperado ni es inmediatamente posterior a la intelección ni inmediatamente productible de suyo en conformidad con la recta razón.

6. Por eso la razón primera e inmediata de la praxis consiste en el *acto elicito de la voluntad*. Este acto elicito de la voluntad es y sigue verdaderamente praxis aún cuando él subsiste sin el cortejo de actos imperados, o lo que es más todavía, aun cuando coexista con un acto del apetito sensitivo contrario al imperado (nn. 234-235; en los nn. 287-292 todo eso es ilustrado). Por tanto el acto elicito de la voluntad, aún cuando no vaya acompañado de acto imperado, es verdaderamente praxis (cf. nos. 230, 232, 234, 235, 314).

7. El entendimiento o hábito práctico se extiende a la praxis (o a un acto elicito de la voluntad). Esta extensión consiste en una *doble relación aptitudinal*, siendo una de conformidad con la praxis y otra de prioridad a la praxis. Pero basta una relación aptitudinal, es decir: no se exige una relación actual para que sea verdaderamente praxis (nn. 236-237; cf. n. 314). Pues si fuese necesaria la extensión actual, el artesano que no intenta realizar una obra carecería de conocimiento práctico (n. 252). El conocimiento se extiende a la praxis como la noticia directiva al objeto dirigido y la noticia normativa al objeto regulado. Sin embargo, decir del conocimiento que es naturalmente anterior y conforme a la praxis no es decir del mismo que se ha conformado, como un acto naturalmente anterior, con la praxis. Significa, más bien, que el conocimiento ejerce eficacia conformativa respecto a la praxis, naturalmente posterior a la intelección, o que el conocimiento es acto, al cual debe conformarse la praxis y en esto consiste ser dirigida y regulada la praxis por el conocimiento.

Duns Escoto insiste en la suficiencia de que esta doble extensión sea aptitudinal o habitual (n. 252) o en lo que se podría llamar *practicidad aptitudinal*.

En los nn. 239-264 Duns Escoto estudia la cuestión "por qué se extiende el conocimiento a la praxis": si por causa de la finalidad o de la apetencia del fin (de tal manera que el entendimiento práctico necesariamente incluya en su acto la ordenación al deseo del fin) o si por causa del objeto. Esta cuestión tiene su importancia, sobre todo cuando es aplicada a la teología. Pues si una ciencia es práctica por causa de su finalidad, su practicidad le sería extrínseca o accidental (cf. n. 241), si es práctica por causa de su objeto, su practicidad le es intrínseca o natural. Por exclusión, el Doctor Sutil llega a la conclusión de que la causa por la cual conviene al entendimiento la practicidad aptitudinal es el objeto (n. 252). Concede que el hábito no se llama práctico por su acto propio, pues le es debido a otra causa anterior. Y el conocimiento, ya habitual, ya actual, no es práctico por referirse a la praxis como a fin de suyo práctico. Pero admite que, a veces, el fin no como causa final, sino como objeto, comunica al conocimiento su extensión primera a la praxis o su conformidad con la praxis (n. 260). A veces, en efecto, los primeros principios se toman del fin de la praxis y así este fin, como causa primera de la praxis, contiene virtualmente en su género la noticia toda entera, comunicándole, por lo mismo, tanto la quiddidad como la aptitud que tiene (n. 261).

Además, la praxis comunica aptitud o naturaleza seguida de la aptitud, porque, en cuanto primer objeto, incluye los principios, y mediante los principios las conclusiones y así la noticia práctica toda entera. Pero no las comunica en cuanto fin, y esto por dos razones: la primera, porque el fin como causa final no comunica naturaleza ni aptitud natural sino en cuanto, al ser apetecido y deseado, mueve eficientemente a la acción. La praxis, antes de que el fin sea amado, incluye dichos principios y conclusiones, y, además, así la verdad de los principios prácticos

necesarios como la de las conclusiones necesariamente deducidas de los mismos dependen tanto de la voluntad como de la verdad de los principios especulativos; y la segunda, porque cualquier otro objeto que incluye virtualmente tal noticia nos lo daría a conocer de idéntica manera la conformidad inherente a la misma (n. 262).

Así, pues, Duns Escoto puede responder negativamente (cf. n. 265) a la cuestión (formulada en el n. 223): si la teología, por su referencia a la praxis *como a fin*, se llama "per se" ciencia práctica.

Lo que significa que, según el Doctor Sutil, la teología es en sí y por su naturaleza (cf. 252) un conocimiento práctico (y no especulativo), es decir: en virtud de su objeto tiene la aptitud de extenderse a la praxis y no por su finalidad. Y, como hemos visto, la praxis en general es un acto ilícito (libre y recto) de la voluntad, iluminado y orientado por la inteligencia y por eso posterior a la intelección. Concretamente y en el campo de la teología, la praxis es: el amor a Dios, la dilección del fin, rendir culto a Dios en el sacrificio del altar (cf. n. 269), etc. "Amar y desear el objeto conocido, y amarlo y desearlo en cuanto puede circunstanciarse de ésta o de aquella manera, esto es verdaderamente praxis, la cual, lejos de seguir naturalmente a la aprehensión del objeto, es libremente producible" (n. 289). En teología no hay conocimiento que no sea práctico. Pues aquél es conocimiento práctico que no determina cosas especulativas más allá de lo que es preciso conocerlas para la praxis o conocimiento práctico. Pero la teología no trata de cosas especulativas más distintamente de lo que le es menester conocerlas para el conocimiento práctico o dirección de la praxis. De hecho, para el conocimiento práctico es necesario conocer ya las condiciones para las que es apetecible el fin de los objetos ordenados al fin en cuanto dicen referencia al mismo fin, ya las de cualquier objeto no sólo de este género, sino de otros acerca de los cuales la potencia operativa pudiera, faltándole dirección, incurrir en error. Pero en teología no hay conocimiento acerca del fin o acerca de los medios ordenados al fin que no sea práctico (n. 310).

Incluso verdades tan teológicas como: "Dios es trino" y "el Padre engendra al Hijo" son prácticas (cf. n. 322), ya que afirmar que Dios es trino incluye la noticia de la rectitud inherente a la dilección dirigida a las tres personas, tanto que si se diese un acto de amor a una persona excluyendo a la otra, como lo haría un infiel, tendríamos acto no recto que por eso no sería praxis.

El fin "natural" principal de la teología no es, pues, un enriquecimiento puramente intelectual. Si fuese ésta la razón de ser de la revelación, no comprenderíamos por qué no nos fueron reveladas tantas otras verdades. "La teología se introdujo no a causa de cosas necesarias extrínsecas, sino intrínsecas, como ordenar y moderar acciones y pasiones; digo de la teología lo mismo que de la ciencia moral, la cual, aun cuando hubiese sido introducida después de cubrir todas las necesidades extrínsecas, no por eso sería menos práctica. Ni se introdujo la teología por huir de la ignorancia, pues muchas más son las cosas cognoscibles que en esta disciplina, en medio de tal abundancia, pudieran tratarse que las que de hecho en ella se tratan; y añadido que aun éstas la teología nos la da frecuentemente reducidas, a fin de que los auditores, según es la persuasión que de tal doctrina tienen, sean introducidos más eficazmente a ponerla por obra" (n. 355).

La teología es *ad operationem*, quiere abarcar al hombre entero y no solamente su inteligencia; es la ciencia de la salvación o para la salvación. Su objeto no es formalmente lo "scibile", sino lo "operabile".

Hay que subrayar también que la teología, como la entiende Juan Duns Escoto, no es práctica en el sentido de una "ciencia aplicada": ella es práctica en sí y por su naturaleza. La teología como tal es siempre "hábito práctico" y existe para la praxis o en función de ella. La teología tiene su razón de ser no en el conocimiento sino en la praxis, es decir en un acto ilícito de la voluntad. Una teología

que se queda en el conocimiento sin pasar a un acto elícito de la voluntad sería una teología no realizada. "Parum valeret contemplari Deum, nisi contemplando diligenteretur" (Rep. Par. d. 18, q. 3).

Es también evidente que este concepto de teología tiene y debe tener un efecto sobre el sujeto de la teología o el teólogo. De esto nos hablará más explícitamente el maestro Duns Escoto, Gonzalo de Balboa.

2. En la discusión de Gonzalo de Balboa

Precisamente en el año lectivo 1302-1303, cuando Juan Duns Escoto, como "Baccalaureus", comentaba en París las *Sententias*, su antiguo Profesor Gonzalo de Balboa (conocido también como Gonsalvus Hispanus) era el "Magister Regens" de París. Y exactamente en estos años 1302-1303 Gonzalo de Balboa proponía sus *Quaestiones Disputatae* en su calidad de maestro regente, del cual dependía el bachiller Duns Escoto. (En 1303 Gonzalo de Balboa y Juan Escoto tuvieron que abandonar París por su oposición al rey Felipe IV en favor del Papa Bonifacio VIII).

Entre estas cuestiones disputadas (publicadas por el P. León Amorós, O.F.M., en Quaracchi, 1935) está la cuestión V, sobre si la teología es un acto del intelecto práctico (pp. 69-86). Esta cuestión es tratada en tres partes: 1. Cómo se diferencia lo práctico de lo especulativo (pp. 69-72); 2. Qué hace que una ciencia sea "práctica" (pp. 73-74); 3. Si la teología es una ciencia práctica (pp. 74-86). Gonzalo subraya fuertemente que la ciencia práctica no es para el conocimiento sino para la acción o la obra: *non propter scire sed propter opus*. Para que este "opus" sea "praxis" son necesarias cuatro condiciones: 1) que no sea del género de los actos cognoscitivos; 2) que sea un acto del mismo cognoscente; 3) que sea un acto en la potestad del cognoscente (es decir: libre); 4) que sea un acto producido por el mismo cognoscente.

A la tercera pregunta (si la teología es una ciencia práctica o para la praxis, pp. 74-86), Gonzalo responde afirmativamente y subraya tres diferencias entre la contemplación teológica (que según él es siempre práctica) y la contemplación filosófica (que es especulativa):

a) La contemplación teológica se ordena a la inflamación del afecto y no a la sutil consideración o investigación de las cosas consideradas; la contemplación filosófica, en cambio, se ordena a la sutil inquisición y no a la inflamación del afecto. Esta es la razón porque en la contemplación teológica se busca la devoción y no la sutil investigación. Por eso también la contemplación teológica es común a todos, rudos y sutiles, ilustrados o iletrados.

b) La contemplación teológica tiene como objeto lo concreto, lo singular (lo existencial, diríamos hoy), mientras que la contemplación filosófica tiene como objeto lo universal.

c) Cuanto más perfecta es la contemplación teológica, tanto más inclina y ordena al hombre a la acción, lo que no acontece con la contemplación filosófica o especulativa.

La finalidad de la ciencia especulativa es principalmente la especulación. Pero el fin principal de la teología es la acción o praxis, concretamente el amor a Dios. La teología es el instrumento de nuestra salvación (*theologia est instrumentum nostrae salutis*). Podemos alcanzar nuestra salvación sin hacer especulaciones, pero no sin la acción, pues "si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos" (Mt 19, 17). Sin embargo, esto se puede conseguir sin la especulación: si no fuera así ¿qué harían los viejos y los simples? Por eso Cristo y todos los Santos exhortaron por palabras a la acción y poco o nada a la especulación o al conocimiento de la verdad en sí y como tal (*de speculatione vero quae consistit in cognitione veri propter se, parum aut nihil curaverunt*). Si la especulación fuese lo más im-

portante, los Santos o no tuvieron la recta intención, o eran tontos cuando insistían más en vigiliias, ayunos y oraciones que en el conocimiento de la verdad por sí misma.

Por estas razones, afirma Gonzalo, hay que decir:

1) Que la teología es simplemente práctica, pues es una ciencia ordenada a la acción o, más concretamente, al amor de Dios. Aunque sea cierto que la teología o el sujeto de la teología (el teólogo) de por sí no produce la caridad, está sin embargo ordenado a la caridad y por eso, cuando hacemos lo que podemos y lo que nos enseña la teología, Dios nos concederá el amor. La teología no causa los actos de amor, pero nos dispone para la caridad.

2) Que toda la teología, según todas sus partes, es práctica. Pues sería un vicio querer saber únicamente por el saber, sobre todo en las cosas que llevan al amor (*quaerere scire propter scire, principaliter in rebus amabilibus quibus amor debetur vitiosum est*) o el querer sólo el conocimiento sin el correspondiente acto de amor. Pues toda la Sagrada Escritura se ocupa con cosas que deben ser amadas y en ninguna parte se busca como fin principal el conocimiento en sí (*in nulla parte sacrae Scripturae quaeritur scire propter se principaliter*). Por eso lo que se busca en la teología (en toda ella y en cada una de sus partes) es el conocimiento para el amor. Y esta es la razón por qué la teología es práctica toda ella y en cada una de sus partes (*theologia est tota practica secundum omnem suam partem, quia est ad dilectionem*).

Cuanto más una ciencia lleva a conseguir su fin, tanto más práctica es. Ahora bien, el amor es la cosa más necesaria al teólogo. Pues si el teólogo no llega al amor (que es la finalidad de la teología), la teología será para él no solo ociosa sino perniciosa (*theologia non solum est sibi otiosa se etiam perniciosa*).

Los mismos que ahora piensan haber descubierto que la Teología debe ser práctica, acusan a la Teología del pasado de pura especulación y conceptualismo. Por los dos ejemplos dados es fácil ver cuán superficial es esta acusación. Pero los ignorantes siempre fueron audaces. Y no será difícil añadir otros ejemplos: San Antonio de Lisboa (el primer Profesor de Teología en la O.F.M. y Doctor de la Iglesia), Alejandro de Hales (el "Monarca Theologorum" antes de S. Tomás), San Buenaventura (otro Doctor de la Iglesia), Odo Rigaldus, Walter de Brugis, Juan Peckam, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de Ware, todos ellos del siglo XIII, teólogos valientes y católicos, hablaban en términos muy parecidos con los que hemos visto en Gonzalo de Balboa. Eran y querían ser hijos de Francisco de Asís que, como es sabido, tenía sus reservas con relación a los estudios. San Buenaventura, en su *Leyenda de San Francisco*, cap. XI, n. 1 (BAC 4, p. 532) nos informa: Preguntáronle una vez los religiosos si le parecía bien que se consagrasen al estudio de las Sagradas Escrituras los hombres de letras que habían entrado en la Orden, y Francisco respondió: "Pláceme, por cierto; pero a condición de que, a ejemplo de Cristo, de quien se dice que se dio más a la oración que a la lectura, no omitan el ejercicio de la oración y no tanto estudien para saber hablar cuanto para poner en práctica lo que estudian y hacerlo practicar a los demás".

Pues, enseñará el mismo San Buenaventura, la Teología es el conocimiento santo de la verdad en cuanto es objeto de fe y de amor: *veritatis ut credibilis et diligibilis notitia sancta* (cf. *De Donis Sp. Sancti* 4,19). "Esta ciencia —dice el mismo Santo Doctor Seráfico— si no hubiera cumplimiento de obra, no es útil, sino dañosa" (ib. n. 18; en la BAC, *Obras de San Buenaventura*, tomo quinto, p. 493s.).

Esta era la convicción fundamental de todos los mencionados teólogos: Una Teología sin praxis es perniciosa y dañosa. Pero para ellos la "praxis", en Teología, significa el amor a Dios en cuanto acto elícito de la voluntad naturalmente pos-

terior a la intelección y a la vez según la intelección que rectamente procede del entendimiento iluminado por la Revelación.

Por todo eso desde el siglo XIII los buenos teólogos franciscanos rezaban antes de sus clases de Teología:

"Oh Señor Jesús, yo indigno siervo tuyo, no merecedor de tus bienes, quiero acercarme a contemplar tus tesoros. Ten a bien introducirme en ellos y concédeme conocer y amar tu Palabra. Pero concede amar en la medida de mis conocimientos y no me permitas conocer más de lo que amo; pues sólo quiero conocerte para amarte".

Seminario sobre Pastoral Juvenil

Realizado en el Instituto Pastoral del CELAM

Introducción

Nos dice la Conferencia Episcopal Colombiana: "La juventud, que para el cumplimiento de la misión histórica de Colombia, desempeña un principalísimo papel, se manifiesta como una gran fuerza nueva de presión que la lleva a ser factor decisivo en el actual proceso de cambio social y no solo, como siempre se ha dicho, imagen o esperanza de la patria del mañana. Todavía más: Los jóvenes, quienes constituyen el grupo más numeroso de la población (56.74 menores de 20 años) antes se encontraban dispersos en las diversas instituciones dirigidas por adultos (familia, centros docentes y de trabajo), pero hoy se están convirtiendo en un nuevo cuerpo social portador de sus propias ideas y valores y de su propio dinamismo interno; él, al operar como tal dentro de la nación, modifica sustancialmente las estructuras y busca asumir muy importantes responsabilidades en la vida del País".

"Se capta una realidad más profunda: Los jóvenes en vez de la autenticidad, encuentran en la sociedad colombiana una radical incoherencia entre la fe y la vida; ellos se preguntan si deben renovarse en la fe para lograr la plenitud de la vida o si más bien deben, para ser sinceros, comprometerse en una vida sin fe. Llega así la actitud de la juventud a una etapa en la cual debe decidir su rumbo en la historia; elegir entre la liberación de un 'humanismo pleno' o la opresión de un 'humanismo cerrado', impermeable a los valores del espíritu y a Dios"².

¿Cómo se sitúa la labor pastoral de la Iglesia frente a este hecho juvenil en todo el continente?; porque si los jóvenes "para ser sinceros", tienen que "comprometerse en una vida sin fe" no podemos quedar con conciencia tranquila los agentes de la Pastoral en la Iglesia pues fuimos enviados a salvar, y hoy "se puede pensar, con toda razón, que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar"³.

Bajo esta inquietud se ha realizado este Seminario de Pastoral Juvenil, aunque no pretendimos agotar en él toda la compleja realidad de la juventud. Solo hemos trabajado en ello los martes en las tardes del curso 1976.

El grupo que realizó este seminario fue integrado por religiosos, religiosas y un laico que trabajan en diferentes países de A.L. son: Antonia González, (Carmelita, Puerto Rico); María Belén Posada (Misionera Dominica, Perú); María Camino Urroz, (Misionera Dominica, Puerto Rico); Modoalda de Prado, (Misionera Dominicana, Guatemala); Lorenzo Piacenza, (Salesiano, Venezuela); Joao Desiderio Baptista, (Diocesano, Brasil); José F. Dechant (Verbo Divino, Argentina); René Poveda, (Diocesano, Bolivia); Jorge Gasca, (Salesiano, Colombia); Luis Edo. De Souza, (Redentorista, Brasil); Orlando Cabrera, (Diocesano, El Salvador), y Francisco Restrepo, (Laico, Colombia). El seminario estuvo asesorado por el P. Fabio Carmona Moreno, Coordinador de la Pastoral Juvenil de la Arquidiócesis de Medellín.

Asumimos como método el siguiente:

- I. Establecer un diagnóstico de la realidad juvenil.
- II. A partir de los datos de este diagnóstico, fijar un marco doctrinal.

¹Iglesia ante el Cambio. No. 123.

²Ibid. n. 129.

³Conc. Vat. II. G. S., n. 31.

III. Búsqueda de métodos eficaces para responder a las situaciones planteadas por los dos puntos anteriores.

I. Diagnóstico

Con el fin de partir de la situación tal como la sienten los mismos jóvenes y de sus marcos de referencia, se pasó una encuesta de sondeo a unos 200 jóvenes estudiantes y a un pequeño grupo de obreros estudiantes y no estudiantes; estos datos fueron complementados con la visión que los integrantes del seminario tenían, por observación, de sus respectivos países. Se tomaron los campos de educación; sentido del amor; sexo; droga; prostitución; Iglesia; Cristo; situación política y económica; familia.

1. *Educación*: Población general en edad de estudios: 65%. De éstos reciben educación secundaria el 11.2%; instrucción técnica intermedia, el 3.0% y educación universitaria el 1.3%.

Se constata esta educación como domesticadora, para mantener el orden establecido; disfuncional, en cuanto que no responde a las necesidades de la mayoría de la población; con una metodología educativa individualista: pasiva, competitiva, no creativa, sin proyección a la comunidad.

La educación universitaria está copiada de los modelos foráneos y formas profesionales a espaldas de las necesidades del país en busca de mejores mercados de trabajo.

En los barrios marginados: debido a su bajísimo nivel en todo orden, se presenta demasiada desnutrición; por estas dos causas su acceso a la educación es casi nulo. Sólo llegan a algunos años de primaria.

Los obreros estudiantes: Buscan calificarse por medio de algunos estudios técnicos. Fracasan muchas veces en el estudio, porque les queda difícil atender a las dos cosas con sus escasos recursos.

El campesino: Sólo tiene acceso a los primeros años de primaria, debido a sus circunstancias de vida y por la carencia de lugares educativos. Cuando logran tener acceso, no reciben la mejor educación ya que a estos lugares se envían los profesores más mediocres.

2. *Amor - Sexo - Matrimonio*. Del total de encuestados piensan así sobre el amor: Entrega total y desinteresada (29%); Sincera, auténtica, fiel, confianza (16%); Exige reciprocidad y comprensión (14%); Lo rechazan correlativamente: como falso, egoísta, como hipocresía; evasión.

En cuanto a lo sexual se nota mucha desorientación ya que en general, se presenta falta de educación al respecto. Manifiestan que los conocimientos que tienen los han recibido: de profesores (34%); de amigos, (33%); de sus padres (17%); otros (10%).

El matrimonio lo piensan con las mismas características del amor. En general se nota en los diferentes medios: carencia de amor en hogar; falta de educación para el amor, en el hogar y en el colegio; pansexualización por el machismo; los medios de comunicación social y la descomposición moral de la sociedad.

3. *Droga-prostitución*. Se constata que un 80% de los jóvenes de los colegios se drogan por diferentes causas: Lo afirman: por fuga de la realidad (31%); moda ambiental (7%); incomprensión familiar (35%); curiosidad, falta de trabajo, placer (3%); otros (13%).

De toda la situación planteada frente al sexo y al amor hay una situación muy general de prostitución, cuyas causas ellos las anotan así: Fracazos amorosos y

placer (7%); Falta de comprensión y orientación (27%); Malas compañías, poca valoración de la persona, desempleo y pobreza (66%).

4. *Iglesia-Cristo*. Para la juventud actual la fe es una cosa vaga, imprecisa. Se siente la necesidad de creer, porque buscan una seguridad en la vida. La gran mayoría cree en algo, y unos sienten a Dios en su vida y se acercan con confianza y amor. Hay rechazo de varios de ellos manifestado en expresiones como: "engaño que adormece" y "una superstición". La mayor parte tiene una concepción de Dios lejano: La frase "considero que no existe, pero temo que de pronto sí exista", denota las dudas que ellos tienen acerca del mensaje cristiano y el deseo que todos sienten de conocer más a Dios, la Biblia y orientación para su conciencia.

La Iglesia no es considerada como algo de sus vidas y del mundo; y la representan como compuesta por cristianos que no dan testimonio de su fe.

Para la mayoría de los jóvenes la Iglesia se identifica con la Jerarquía, y a ésta la ven aliada con los capitalistas y explotadores. Rechazan la Iglesia, pero aceptan a los sacerdotes y religiosas que se entregan a ellos.

En los jóvenes obreros hay marcada indiferencia frente a la Iglesia; la identifican con la Jerarquía que está aliada con los patronos, (aunque son asiduos practicantes).

En los Universitarios se nota un marcado desprecio y ataque a la Iglesia a la que consideran: aliada con los poderosos y explotadores del pueblo; sostenedora del orden injusto establecido; una institución rica y poderosa; ven en ella la esperanza salvadora de América Latina si se vuelve consecuente con sus documentos. Al Sacerdote se lo acepta si es revolucionario de izquierda.

5. *Familia*. Sienten la necesidad de vivir en familia un 60%; pero ven que ellos crecen sin una educación firme y adecuada; que no existe el diálogo y casi todos se quejan de falta de amor en el hogar.

6. *Aspectos socio-económico-político*. En nuestro medio, cuando al joven se le pregunta por lo político, él responde siempre con referencia a los partidos y a la actividad de las campañas electorales. Otros conceptos de "política" son menos de su mundo. Por eso en la encuesta aparece que en el nivel secundario y urbano la juventud es activista, pero no votante. En general se está politizando, aunque en el área rural aún es muy manipulada; la demagogia, más mayor en los partidos, lleva a producirles un gran desinterés. El engaño y la opresión les lleva a la indiferencia; la explotación y el egoísmo crean en ellos un cierto inconformismo; más aún por la falta de ética de los dirigentes, que da lugar a la burocracia y corrupción del sistema, la injusticia y el fanatismo masificante. Un 70% manifiesta no sentirse afectados por la política, el 75% se considera rebelde ante la sociedad: se sienten oprimidos y palpan una marcada injusticia social y un capitalismo dominador, lleno de intereses personales, y anhelan, como solución, una liberación total de los imperialismos de modo que estos pueblos puedan ser agentes de su propia historia.

II. Marco Doctrinal

1. *Educación*: La situación educativa, ha entrado en "crisis" al igual que la sociedad en la que está inserta. ¿Por qué? Por las razones que son comunes a todas las instituciones: el hombre nuevo; lo que ha planteado un problema de inadecuación a todos los niveles.

Pero también por una razón específica: la institución escolar, se ha atribuido la función educadora de las nuevas generaciones. Y es lógico que se desconcierte al

comprobar que el educando de hoy es radicalmente distinto al de ayer. Surgen, entonces, planteamientos fundamentales: ¿Quién es ese hombre nuevo? ¿Cómo piensa? ¿Cómo se relaciona con las demás personas y con el mundo? ¿Cuál es su mundo de valores? A nivel de instituciones se formula una triple pregunta: ¿Qué debe cambiar? ... ¿Qué debe permanecer? ... ¿Hacia dónde se orienta el cambio?

Los problemas que hoy se plantea la educación no tienen como única causa la inadecuación de las técnicas pedagógicas y la organización de la vida escolar; se trata de algo más profundo: una crisis de sociedad, de cultura y de civilización. (Cfr. Documentos de Medellín. *Educación*, Nº 1º).

—*Nuevas relaciones*: La tradicional estructura vertical del sistema escolar, cargado de autoridad e imposición, cede el paso a la horizontal, amistosa y orgánica, de los integrantes de la comunidad educativa.

En esta visión, cada cual reconoce al otro como "alguien consciente y responsable" y establece con él relaciones basadas en la mutua acogida y donación de sí mismo. En este tipo de relaciones cada cual aporta su originalidad, y recibe el beneficio de la complementariedad del otro.

Esta concepción del proceso educativo modifica sustancialmente la función del educador, haciéndolo elemento de relación; y es precisamente el modo de relación que establece con el educando, lo que permite a ambos la personalización. El educador, por los valores y por la autenticidad de su vida, se torna en interlocutor que interroga al alumno, y a su vez, éste es también un reto al educador por las exigencias de su capacidad de ser. Esta relación personalizante es la que justifica la función del educador.

—*Un hombre nuevo*: Toda visión de la educación supone una visión del hombre. Cada momento histórico presenta una visión del hombre, traduciendo una etapa de su crecimiento. En el actual momento histórico, sobre todo en la juventud, encontramos en el escenario del mundo, el surgimiento del hombre nuevo, con las siguientes características:

Crítico, reflexivo, hombre en praxis, ser es obrar, un hombre comunitario, cosmopolita y planetario; hombre de la técnica y la eficacia, prospectivo, con conciencia del mundo y señor de la historia; hombre del presente, hombre proyecto y de búsqueda permanente; algo inacabado, constantemente interpelado.

Este hombre nuevo provoca el surgimiento de un mundo nuevo: el mundo técnico, secular, antropocéntrico, no dogmático, sino de su conciencia crítica y de las síntesis provisionarias; no estático, sino dinámico; no de rutina y repetición, sino de creatividad; no individualista y dicotómico sino comunitario, socializado integrado y solidario.

Si el hombre y el mundo en la globalidad presenta tales características que nos indican el camino de su liberación en el actual momento histórico, sin embargo, el hombre y el mundo concretos, sobre todo en América Latina, presentan características de reto, constituyendo al mismo tiempo el auténtico punto de partida para la evangelización.

—*La Educación nueva*. Es conclusión lógica de lo anotado arriba; una educación que responde a este hombre nuevo como ser con el mundo y en el mundo; ser con los hombres y en los hombres; y ser con Dios y en Dios, al mismo tiempo que propicie condiciones para que el hombre sea el actor y el sujeto de su propia historia, liberándose de todo tipo de opresión, es aquí, donde se concretiza lo que hemos llamado "*comunidad educativa*".

2. *Amor-SexoMatrimonio*: Llama poderosamente la atención, que hoy, el problema del sexo lo invade todo; hay un exceso de utilización materialista y pornográfico manejado especialmente por los MCS, que encontraron en él su mejor aliado para el éxito. Ello exige, para evitar o corregir los graves errores en que se

vive en este sentido, una adecuada y profunda educación, como parte integrante del resto de la educación; la misma debe ser algo natural, verídica, simple, que comience en forma sencilla cuando ellos empiezan a hablar. En realidad no tiene fecha de iniciación. Teniendo muy presente, que la educación sexual debe ser para el amor, y el amor no se enseña ni se instruye; se presiente, se transmite, se vive en un clima de amor. La educación sexual se debe llevar a cabo por el modelo de varón que presenta el padre, y el de mujer que presenta la madre, no tanto en lo físico, cuanto en la conducta, en la mente, en el corazón y en las actitudes que presentan.

Se debe tomar conciencia, conocimiento y responsabilidad de que la educación sexual se ha dejado libre a la suerte de los interesados dejando vislumbrar políticas subterráneas al fondo de toda la invasión de los diferentes medios de comunicación. Urge, por lo tanto, responder a los anhelos de los jóvenes, dándoles una adecuada educación (más allá de la simple información) para suprimir las falsas interpretaciones y para liberarles de quienes quieren explotar estos pueblos por medio del sexo.

—*Pistas antropológicas.* La antropología existencial entiende la persona bajo tres aspectos fundamentales:

—Es un ser que cuenta con una situación mundo-cuerpo con la que cuenta para su realización: es un "ser-ahí".

—Su realización está condicionada a la realización de los demás: es un "ser-con".

—No se estatifica como unidad sellada y acabada sino es un proyecto que se va haciendo: es un "ser-hacia".

Por tanto, es necesario aprovechar todo el contenido existencial del "cuerpo" como expresión y lenguaje; un cuerpo que tiene como marca fundamental su sexualidad. Desde sus células (cromosomas), sus órganos (gónadas), sus hormonas, hasta su cerebro (hipófisis) hay rasgos de esta realidad. Este aspecto físico y biológico, va a tener consecuencias en su psicología y en toda su manera de ser y obrar. Sexualidad que no se restringe a un sólo aspecto, sino que está inscrita en la totalidad de su ser humano.

Siendo la sexualidad algo profundamente arraigado en la persona, hemos de tener en cuenta que forma parte de su ser y entra en el ámbito de las relaciones. Es aquí donde entra la importancia de la educación: Es factor de relaciones.

La confusión creada por la falta de educación sexual y, a la vez, la pansexualización del medio ambiente social va dando como resultado una ambigüedad sobre el sentido del amor.

En principio, y desde el punto de vista de la ilustración académica que se encuentra en los contenidos de los libros se da una orientación del amor como realización integral de la persona y desde el punto de vista cristiano como punto central de la vivencia de la fe y signo, en el sacramento del matrimonio, del amor de Dios hacia la humanidad. Pero en la práctica casi que les queda reducido al "placer" o "libido", dentro de un contexto netamente materialista de la vida.

"El papel que en la concepción de Freud juega el placer, en la filosofía Tomista lo ejerce el bien. Para Freud, el dinamismo primario, el instinto sexual, es accionado y puesto en movimiento por la atracción del placer... La concepción tomista no emplea el término 'libido' sino 'amor'. No hay ninguna pasión que no presuponga amor"⁴.

Parece que la causa central de toda problemática sexual que afronta hoy la juventud esté centrada en las relaciones al interior de sus familias donde las relaciones son superficiales y funcionales; donde ha desaparecido el diálogo; hijos y padres se enfrentan al nivel de "enemigos". La mayoría de nuestros jóvenes dicen:

⁴Tepe Valfredo, *El sentido de la vida*, pág. 35.

“en mi casa no hay amor”, “en mi casa no nos comprenden”, “para nosotros el hogar es un hotel”.

En los barrios marginados, el trato entre padres e hijos es mucho más duro y las circunstancias de habitación, recursos económicos, etc., lanzan las niñas desde muy temprana edad a la prostitución a la vez que los jóvenes son víctimas de los homosexuales del centro de la ciudad. En el joven campesino y obrero, por su asimilación a la vida de los adultos, se frecuenta la prostitución como signo de “hombria”; y se pone la felicidad en el libertinaje sexual.

3. *Familia*: Existe en América Latina una notable variedad de formas sociológicas de la familia. Hay marcada diferencia, por ejemplo, entre el tipo de familia indígena de varios países, como México, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, en los que la población indígena tiene un alto porcentaje; las familias de directa ascendencia Ibérica, que constituyeron núcleos especiales con tendencias segregacionistas, y las familias procedentes de emigrantes alemanes, italianos, ucranianos o polacos, como en Brasil, Argentina y Chile.

No es menor la diferencia existente entre las clases opulentas y letradas de nuestras ciudades, muy ligadas al tipo de familia burguesa Europea o Norteamericana, y el Campesinado, o quienes pueblan por fuertes corrientes migratorias, los cinturones de miseria de muchas urbes.

Es notable también la diferencia que encontramos entre familias civil o religiosamente constituidas, con familias nacidas de un simple consentimiento tácito; entre familias incompletas (hijos nacidos de madres solteras), no truncadas por la ausencia o el abandono de uno de los cónyuges; entre familias que ostentan modalidades de tipo tribal o familias “hippies”, que por factor de imitación comienzan a existir en algunas partes.

Un análisis cuidadoso revela la existencia de varios modelos de familia en nuestros países cuyas formas principales son: Familia de modelo tradicional y familia de modelo de Transición.

—*Familia Tradicional*. Substancialmente tributaria de la forma de la familia patriarcal; ligada a la sociedad rural; cerrada, estática. La mujer está muy circunscrita al mundo doméstico y vive en situación de dependencia. La obediencia al esposo recibe, como compensación, la protección.

El mundo del hombre es el trabajo que le asegura su independencia. En esta forma de “familia nuclear” la pareja y los hijos tienen de suyo, una relación muy directa. Su red de relaciones se inscribe fundamentalmente entre sus parientes. Los lazos de sangre tienen la mayor importancia.

—*La familia de transición*. Los rasgos que la caracterizan, surgen del seno de la sociedad industrial: La mujer entra cada vez más en el mundo del trabajo extradoméstico; no vive en un núcleo cerrado, segregado del ambiente del varón, sino que se abre nuevos horizontes de relaciones en el mundo del trabajo, en el “mundo de las amistades” y el “mundo de las actividades”, que no se identifican.

La red de relaciones peculiares de la “familia nuclear”, tan concentrada, se afloja: cuentan más en un amplio campo de elección las relaciones con los amigos, que con los parientes.

La familia no aparece más aislada, ni cerrada, sino abierta con gran movilidad geográfica: los hijos amplían notablemente la red de sus relaciones con los compañeros de colegio, de trabajo, de barrio; y el joven experimenta que es co-autor de su propia educación, miembro activo de la sociedad.

Los modelos mencionados coexisten en América Latina. El modelo tradicional mucho más extendido en los hogares campesinos, se está resquebrajando progresivamente y es evidente que el proceso tendencial manifiesta la paulatina implantación del modelo de transición.

El sociólogo brasileño Alceu Amoroso Lima, señala otros dos modelos de familias que él llama: La Familia "fortaleza", en la que el padre, a través de su autoritarismo, impone su voluntad y obstaculiza en sus hijos el normal aprendizaje de su libertad. Y, en oposición a este tipo de familia, señala la "familia encrucijada", en la que no existe autoridad de ninguna clase.

—*Problemas:* En la familia Latinoamericana se puede discernir, sin dificultad, algunos problemas que le afectan agudamente:

1. Una profunda crisis. Antonio Alonso en su libro "formando hombres nuevos" afirma: La familia está en crisis. La desarticulación de la familia es un hecho. La institución familiar está sufriendo ataques de derecha y de izquierda. El materialismo burgués y capitalista deshace la familia inculcando el confort como razón predominante de la vida; desplazando a sus miembros en trabajos diversos que favorecen la desunión, estableciendo niveles económicos y sociales injustos.

Por su parte la Federación Femenina Comunista decía ya en 1924: "Ninguna revolución será posible mientras exista la familia y el espíritu de familia".

Estos ataques unidos al descuido de los buenos, han provocado una crisis evidente en la institución familiar.

Sus características son:

- Pasar mucho tiempo fuera de casa buscando diversiones y placeres.
- Vivir cada uno "su vida" con bases egoístas.
- Buscar sobre todo valores económicos.
- Falta de diálogo y comunicación.
- Por tanto no se sienten las relaciones de amor de padres entre sí ni de éstos hacia los hijos.
- El trabajo se ha vuelto deshumanizante para el sistema nervioso.
- Los sistemas colectivos de vivienda quitan intimidad al hogar.
- Es evidente una fuerte "crisis" de autoridad.
- No existe el sacrificio necesario para sacar adelante hijo y mujer.
- Se extiende el divorcio.
- Los hijos crecen sin una educación firme y completa.
- Falta la convivencia y el hogar se convierte en un hotel alquilado para individuos del mismo clan.

2. La comisión venezolana "Justicia y Paz" subraya otro problema como consecuencia de la creciente desintegración familiar: "Carencia colectiva" que define: sub-alimentación afectiva que explica el alto porcentaje de hijos naturales, y de niños abandonados. El Consejo Venezolano del Niño estimaba que en 1964, el número de estos niños abandonados era de 200.000, hoy (hacia 1968) todo parece indicar que la cifra supera a los 350.000.

Toda esta población nacida fuera del matrimonio, suele tener serios problemas de personalidad que inciden posteriormente en el comportamiento social.

Es difícil para jóvenes que no hayan tenido vida de hogar, desarrollar hábitos de trabajo, disciplina y austeridad que les permitan alcanzar la permanencia escolar y la necesaria capacitación para la vida; esto crea para muchos de ellos una "imposibilidad moral" y material de constituir dignamente una familia, lo cual hacen que surjan muchas células familiares deterioradas.

En Venezuela, el porcentaje de los divorcios se ha duplicado desde 1957 al 65, llegando a 3.500, cifra que aumentó catastróficamente en estos últimos años en que se habla de unos 40.000 divorcios con una población de 12 millones de habitantes.

El porcentaje de personas casadas en relación con la totalidad de la población de América Latina nos da también un cuadro muy significativo de la realidad de la familia en América Latina: Un promedio del 5.3%.

3. Otro problema está en el hecho de que la mayoría de las familias sufren

una situación global de marginalidad (social, política, cultural y económica) tejida de injusticias.

Millares de familias urbanas se debaten en condiciones inhumanas. El flagelo de la desnutrición cobra un elevado número de víctimas infantiles y deja desastrosas secuelas en el desarrollo físico y mental. Entre las razones fundamentales de tan alarmante situación, están las estructuras sociales, económicas y políticas injustas.

S. Agustín ya llamaba a la familia "la pequeña Iglesia"; pero reflexionando un poco, ¿podríamos constatar esta realidad? Lo que constantemente se constata es la decadencia de la familia.

Un aspecto muy importante en la familia son los hijos; pero las situaciones del urbanismo y muchos otros problemas estructurales crean una distancia tan grande que les imposibilita ver claro en medio de un mundo cambiante. Si la juventud actual parece independiente, impaciente, inquieta, lista a criticarlo todo y a todos, sin embargo, alimenta en lo más profundo de sí misma un vivo deseo de obrar bien, una aspiración hacia justas renovaciones. Se ha de tener en cuenta que la población de América Latina es, en su mayoría, joven, ya que el 70% de sus gentes son menores de 24 años; y de este 70%, las dos terceras partes viven en condiciones infrahumanas. Son grandes sectores de la juventud para quienes no existe la esperanza de superar el hambre y la miseria.

Otros grupos aunque no se encuentran en una situación tan crítica, sin embargo, no tienen posibilidades de alimentación suficiente, de recreación sana, etc. Los cines, las calles y las cantinas son los sitios de reunión de miles y miles de jóvenes porque no encuentran lugares adecuados para pasar sus ratos libres. Muchos pertenecen a familias rotas por el divorcio, la ausencia de diálogo y amor; pocos, pues, pueden formarse en familias sólidamente constituidas. Tenemos que reconocer que la mayoría de los jóvenes latinoamericanos están marginados socialmente y por lo tanto no están en condiciones de participar activamente en su propio desarrollo y en el de la comunidad.

Frente a todo esto reaccionan de tres maneras:

—Los que quieren destruir todo el orden social establecido y el sistema actual para hallar una luz a su propia realización. Muchos de éstos asumen una actitud de crítica destructora; su pesimismo en la valoración de la sociedad y del pasado les lleva a fomentar las luchas callejeras, a rebajar los medios artísticos, morales, y religiosos y terminan en la delincuencia.

—Otros asumen la "mediocridad consciente": aturdidos por la forma de vida de la sociedad moderna, por lo aburguesados, por incapaces de convertirse en agentes de cambio social, por la promiscuidad sexual, por la droga, etc., se sumen en la indiferencia. Juventud que se queja de apatía, aburrimiento, indiferentismo; esta es la juventud superada y envejecida.

—Pero, a la vez, se multiplican los grupos de jóvenes cuya rebeldía no se limita a protestar contra el sistema actual, sino que urgen por constituir un mundo nuevo y están dispuestos a sacrificar su tiempo libre, su acción y su dinero por conquistar otras vidas, por alcanzar una nueva América Latina que sea auténtica y promotora del desarrollo.

4. Iglesia-Cristo.

—*Características de la religiosidad juvenil*: Una situación de duda; con múltiples causas como: Instrucción religiosa precoz y dogmática; enseñanza superior de la ciencia desconectada de los valores trascendentes; interrelación permanente con personas en proceso de ateísmo; confusión, contradicción y ambigüedad en los pastores y catequistas; cambios no asimilados en la creencia religiosa ante lo cual reaccionan con la indiferencia o con una marcada tendencia al gnosticismo. De todo esto surge:

1. Una subcultura minoritaria de ateos: Inclínados a izquierda, comprometidos

en un humanismo leal y sincero, pero absolutizados en una "religión" del hombre sin Dios.

2. Una subcultura mayoritaria de indiferentes: Constituyen más de la mitad de los jóvenes de toda clase social y tendencia política, y se ubica más en los centros urbanos; su práctica es cada vez más alejada de la vida; con un alto aprecio por la vida individualista, egocéntrica, materialista y burguesa.

3. Una subcultura minoritaria de creyentes "oficiales": Con una práctica religiosa constante; adhesión a la jerarquía, fe consciente, mediatizada por la doctrina y la disciplina; tienen un compromiso político-social-religioso moderado (abarca todas las clases sociales, pero principalmente la clase media).

4. Una subcultura minoritaria de creyentes "sacrales": Se presenta más entre las mujeres de la clase popular; presentan una alta práctica religiosa acompañada de devocionismo y folklore; su adhesión a la institución eclesial tiende a mitificar la autoridad; su compromiso integral de fe es muy escaso: más conservador que creador.

5. Una subcultura minoritaria crítico-profética: Son generalmente de una cultura media-superior y presentan estos rasgos: van hacia la izquierda, extrovertidos y muchas veces idealistas; una adhesión crítica a la Iglesia; espontáneos, con primacía del carisma y buen sentido de la corresponsabilidad; profunda conciencia de las alienaciones por lo que van en contra de toda estructura injusta; tienen en común con los ateos el mismo humanismo aunque su motivación es más profunda; muy insertados en el proceso de secularización, no sólo buscan la desaparición de la religiosidad sacral, sino el redescubrimiento de la religiosidad auténtica. Entre estos a su vez, se distinguen dos tipos:

a) Los que buscan utilizar políticamente la fe y en nombre de ésta casan su fe con determinado proyecto socio-político.

b) Los que buscan elaborar la dimensión política al interior de su vida de fe.

La religiosidad juvenil:

a) La juventud se caracteriza por la búsqueda de una definitiva estabilización de la estructura de la personalidad que se hace principalmente por la elaboración de un proyecto de sí, que unifica todas las conductas. El camino hacia la edad adulta tiene la presencia de procesos de selección; absolutización e integración de valores; aquí, los valores religiosos se asumen en diferentes grados:

—Pueden ser asumidos integral y duraderamente cuando la conducta religiosa es el valor permanente, absoluto, supremo en la estructura global de la personalidad. El "radicalmente otro" no sólo es conocimiento intelectual, sino como esquema fundamental de interpretación de la situación existencial. El valor religioso es, entonces, orientador habitual de la vida.

—Pueden ser marginados cuando la religiosidad no ha podido madurar en una actitud comprensiva por causa de la persistencia de problemática no resuelta en la edad precedente. Sólo es motivación parcial.

—Pueden ser excluidos sin más, en una situación de total rechazo; los valores religiosos son reemplazados por motivaciones seculares. Se llega al ateísmo integral o a la irreligiosidad.

b) La religiosidad personal se encuentra con dos dificultades típicas:

—Conflicto entre religiosidad individual y religiosidad institucionalizada.

—Conflicto con una sociedad progresivamente secularizada; generalizando el rechazo de la religiosidad sacral como posición consciente que los lleva a la posibilidad de experimentar nuevas formas de religiosidad. Secularización, además, como emergencia de un humanismo profano. Para muchos sólo la civilización tecnológico-industrial, es capaz de producir beneficios al hombre; se vacía la religiosidad tradicional para dar paso a estos valores, mito de la sociedad de consumo.

Otros supervaloran los valores del humanismo (libertad, justicia, etc.), a me-

nudo unificados en la política, nuevo valor, y lo conflictúan con la socialización religiosa de su infancia (apolítica y comprometida con el poder) y abandonan el interés religioso y escogen la política.

Otros se comprometen políticamente para crear una nueva sociedad donde el enfoque religioso pueda renovarse.

Una pequeña parte de jóvenes tiende al descubrimiento del significado del cristianismo para ponerlo en la base del compromiso político; el mensaje cristiano (motivación y criterio último de valoración de la acción social) porque contiene un proyecto de hombre que está más allá y dentro de la historia.

La fe para los jóvenes: Se constata un cierto clima de ateísmo en el medio que rodea al joven por lo que éste se plantea el interrogante angustioso: ¿Es posible ser creyente en el siglo XX? ¿Se puede tener fe, mantenerla, en los tiempos actuales?

A todo esto se agrega la confusión que existe en los jóvenes por las imágenes deformadas de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia provenientes de una educación inadecuada desde su infancia; el enfoque que de estos temas hace el humanismo ateo y las mismas contradicciones al interior de la vida de la Iglesia.

Muchas veces hemos presentado un Dios-objeto: Objeto de estudios al que se le aplican conceptos poco vivos y no demasiado significativos. Y a ese objeto hemos servido muchas veces, empleándolo, como empleamos a nuestro servicio los instrumentos prácticos para la vida. Es el Dios de los conceptos, pero sin nada que nos dé una dimensión trascendente de sentido de la vida.

Un Dios presentado a los hombres a medida de nuestras costumbres coercitivas. Un Dios-policía, envuelto en un clima de miedo; el poderoso y terrible que se enfurece, y mirado como el castigador de nuestras infracciones.

Un Dios soporte del orden establecido, fuera justo o injusto, encarnado en estructuras de pecado y en nombre de ese Dios, no se convierten esas estructuras, sino que se defienden.

El joven clama por el Dios que se sitúa en el origen y al interior mismo de la vida para aportarle un sentido que sólo El puede darlo. Un Dios que irrumpe con decisión en la Historia humana para ir manifestando y revelando su ser. Un Dios que tiene y pone en marcha un plan de salvación para nosotros, y va consumando en sucesivas etapas hasta llegar a la plenitud de la manifestación. Un Dios que se hace presencia ante el hombre por su enviado Jesucristo. Un Dios descubierto y manifestado en los demás en la vivencia de la fraternidad.

Hoy más que nunca, en nuestro medio, se pone en primer plano la valoración de la Liberación y es en la liberación integral de Jesucristo donde esperan una respuesta histórica.

La Iglesia en la juventud: Desde el punto de vista negativo la ven como:

a) La Iglesia les aparece como un poder exterior que ordena, prohíbe, corrige y vigila por medio de la jerarquía con la que identifican "la Iglesia".

b) Como un poder político más, que trata de dominar una buena parcela del mundo sin tener que recurrir a la fuerza o a las armas.

c) Una sociedad de seguros para esta vida y sobre todo para la otra. Una empresa comercial-financiera, con su oficina y papeleo, a la que se acude para ciertos requisitos sociales con timbre.

d) Como una tradición respetable, algo que, como el apellido, se hereda y que habrá que conservar por rutina.

Desde el punto de vista positivo, anhelan que sea:

a) Una Iglesia pobre que denuncie la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra.

b) Que se comprometa ella misma en la pobreza material.

c) Que constituya el clima y medio propicio para el desarrollo integral.

d) Que de la posibilidad de vivir la fraternidad en la comunidad.

e) Que ofrezca los medios de fortalecimiento de la vida mediante el encuentro con los otros en la plegaria común, la participación en los Sacramentos para una vinculación mayor a Cristo, y un clima favorable de la vida cristiana. Sobre todo en la Eucaristía; un clima favorable para la reconciliación en un auténtico sentido de la Penitencia.

f) Un nuevo Pueblo de Dios, que sustituya a Israel; con resonancia en toda la historia de la Salvación, en cuanto es profetizada, prefigurada, preparada y luego constituida en la Plenitud de los tiempos por Cristo.

g) Presente en la historia y solidaria con todo lo humano trascendiéndolo y en camino hacia la meta final.

5. *Aspecto Socio-económico-Político.* La juventud no existe como categoría aislada del todo social. Se constituye como parte de una realidad más amplia, interdependiente, y solamente se la puede comprender en el interior de las tensiones y conflictos que la circundan. Ninguna formulación del problema "juventud" tiene sentido fuera de este amplio contexto de análisis económico y político.

En otros términos, quizás de manera más incisiva: ya no reconocemos sentido alguno a una expresión como ésta: "juventud cristiana" si no es considerada en su conjunto en el seno de la sociedad.

trabajo es mejor que el de los hombres de 35-40 años. El sistema tiene una particular predilección por los jóvenes.

A éstos jóvenes los encontramos por todas partes, en el campo, como en la ciudad. Ya de 9-10 años, sino antes, son vendedores de diarios o de golosinas, limpiabotas, sirvientes en los bares, barrenderos de calles; otros ayudantes de buses, etc. Hay dos millones de niñas empleadas como domésticas en un solo país de América Latina; enteramente a merced de sus patrones, pues no existe ninguna reglamentación legal que rijan su situación.

Esta masa, hasta ahora reducida al silencio, siente la acumulación de factores crecientes de conflictos, la extremada dureza de la realidad a la que deben enfrentarse para sobrevivir; con lo que comienza a ver que su muerte puede ser semilla de resurrección. Y en esto concuerdan todas las estrategias del cambio: En esta masa de oprimidos que comienza a despertarse, reside el mejor potencial de transformación de la sociedad actual.

2. *La juventud entrenada para oprimir:* Al lado de esta masa de jóvenes que son integrados en la producción desde cuando se despierta un poco su razón, y que son los verdaderos y legítimos representantes de la juventud del tercer mundo, existe otro grupo minoritario, compuesto de aquellos que gozan del privilegio de no

Caracterización de la juventud: Cuando se hace un diagnóstico de la realidad juvenil es necesario partir de los mismos jóvenes y contar con la mirada que ellos tienen de sí mismos para ser más objetivos. Podemos constatar la diferencia que se da cuando la caracterización de la juventud parte del punto de vista del adulto y cuando parte de los mismos jóvenes. Mucho más, si se tiene en cuenta que "la juventud" es tema hoy de todos proyectos, orientaciones e intereses de los adultos. De las diferentes formas como es mirada la juventud tomaremos una sola para atenernos a la brevedad:

Se clasifica a los jóvenes en dos grupos:

1. *La juventud entrenada para vivir oprimida:* Constituye la inmensa mayoría. Nace ya con la "soga al cuello". Es la que vive en la pobreza de los campos y de las ciudades. Muy pronto es integrada en la producción.

Aquellas criaturas que por verdadero milagro logran salvarse de la mortalidad infantil, cuyo índice es muy elevado, son también reclutadas para la producción, y justamente porque son jóvenes. Cuando se trata de menores, el sistema garantiza a los opresores un margen más amplio de beneficios. Además, su rendimiento de

estar integrados en la producción. Estos son los jóvenes que el sistema se reserva como futuros manipuladores del aparato de opresión; y a través de una máquina de propaganda bien montada, busca acorralar a todos los jóvenes hacia falsas soluciones de pseudo-liberación, con miras a una desintegración total de lo que esta juventud tiene de mejor.

Estas situaciones crean en la juventud un fenómeno general de rechazo a la sociedad actual, el cual se canaliza por dos posiciones:

a) *La posición reformista*: Un primer grupo, en general de la alta burguesía, que no estudian ni trabajan. Expresan su posición por rasgos típicos y no convencionales; cabellera larga, etc. Buscan sensaciones de alucinantes en reuniones tipo "blousons noirs" que les procuran bienestar, euforia, dejar escapar la imaginación, un mundo de fantasías y de ilusiones. Buscan así lo que quisieran que fuera la realidad de su vida. Crean con la ayuda de drogas, su mundo, en vista de que el mundo real es problemático o insostenible. Así, experimentan una satisfacción que no existe en su vida concreta y no puede ser vislumbrada en una juventud sin porvenir.

Si este primer grupo intenta afirmarse en la realidad del alcohol, de las drogas, de las orgías sexuales, un segundo grupo de jóvenes, igualmente de posición reformista, es atraído por la veneración frenética de los ídolos musicales y cinematográficos. Pertenecen en general a la clase media en vía de proletarización violenta.

¿Por qué admiran ellos todos estos ídolos? ¿Cuáles son las motivaciones que les lanzan a demostraciones de histeria colectiva?

La droga es una mixtura rítmica de notas musicales, de expresiones de colores y de gestos.

Los hechos nos están demostrando la ansiedad de la juventud por una realidad en que pueda crear y desarrollar su vida. Decir que tal juventud está alienada, es una manera simplista de ocultar la terrible estructura social vigente, verdadera fábrica de marginados.

b) *Posición revolucionaria*, asumida por una porción mínima de jóvenes, cuya visión crítica ante la sociedad se manifiesta en ideas y actitudes de carácter político. Son jóvenes que se dejan agarrar por un proceso de conversión a la real. Multiplican los instrumentos y los puntos de reflexión; en un primer tiempo estudiaron la realidad más próxima para luego ampliar su ángulo de reflexión; después de tomar conciencia de las fallas de la educación, de la reforma universitaria y educativa y de numerosas luchas infructuosas, el campo de visión de los jóvenes se expande y descubren el subdesarrollo de la nación. Se dan cuenta que no llegará una reforma escolar sin una gran reforma político-institucional del país, prisionero de fuertes estructuras de dominación.

Esta conciencia se extiende a las dimensiones del universo, en una juventud sin fronteras. Se identifican con los sin abrigo, los desnudos, los hambrientos y los pobres de toda suerte. Es una juventud dispuesta a todo, hasta dar su propia vida, con la convicción de que la salvación del mundo viene de los oprimidos que se liberan, que no se salvan solamente a sí mismos, sino también con los opresores, impedidos de continuar la opresión.

El problema global de la juventud: Si lo consideramos desde el punto de vista de la realidad total, objetivamente la juventud es esta porción que padece más la exclusión, la marginalización. En el interior de este proceso, la juventud, en verdad, no se constituye solamente como parte de la realidad, sino como realidad nueva. Realidad nueva no solamente por la edad, sino nueva como acumulación de conflictos objetivos, resultante de causas ligadas al proceso estructural del desarrollo. Aun si subjetivamente no tienen conciencia, los jóvenes, en su totalidad, son "acumuladores" de conflictos.

Este fenómeno lo presenta no solamente la juventud del tercer mundo; bajo

una u otra forma, la juventud de los países ricos se caracteriza también como "acumulador" de conflictos, pues la represión de las democracias formales pesa igualmente sobre ellos. En el choque de los problemas de juventud surgen los efectos que aparecen en la percepción evidente del destino solidario de una juventud vuelta en el mundo entero. Una de sus manifestaciones es el hecho de la protesta; y este fenómeno se da en todos los países (capitalistas y socialistas) y todos pidiendo "liberación".

Sin embargo, este fenómeno se presenta en un sentido muy especial en los países mantenidos en subdesarrollo; mientras los jóvenes de los países ricos están en la necesidad de contestar a partir de una crisis de la civilización occidental; la juventud del tercer mundo se enfrenta a una confrontación más directa, más violenta y más inmediata, porque las consecuencias y los males del sistema vigente pesan más fuertemente sobre los valores esenciales de su vida, mientras que esos valores están mejor garantizados en los países ricos.

Si toda la juventud que está marginada y que debería, por consiguiente, ser el eco amplificador de conflictos, de hecho, es solamente acumulador que recibe y sufre en su carne, ¿dónde, entonces, está la juventud que "concientice" los conflictos?

En ese gran "acumulador" de conflictos que constituye la juventud entera, existen polos de concentración. Allí los conflictos se vuelven más densos y permiten el surgimiento de ejes de conciencia. Es gracias a estos "condensadores" que tienen los ejes de conciencia, como pasa a toda la juventud.

No todos los "acumuladores" pueden llegar a ser "condensadores" por el amaestramiento (domesticación) de la cultura y por la represión, estos condensadores no pueden actuar sino clandestinamente.

Estos condensadores que concientizan los problemas viven un fenómeno tan opuesto a la sociedad entera que obran contra las reglas de juego comunes de la educación, de la opinión pública, de la moral, etc. En este sentido, es una juventud esencialmente anti-sistema y por lo tanto más rechazada y marginada.

La concientización se articula en acción práctica de formas radicales. Y quienes viven en esta clandestinidad son, por así decirlo, la consecuencia lógica de una clandestinidad que ya existe en todos que llegan a cierto nivel de conciencia. Esta toma de conciencia no está orientada a un simple mejoramiento reformista, o a un programa de embellecimiento de lo que ya existe. Esta toma de conciencia es precisamente un programa de cambio radical de estructuras porque los conflictos están en las causas determinantes de esta sociedad. Por consiguiente, esta reforma radical es posible solamente fuera de las reglas de juego de esta sociedad. Pero aquí se presenta otro problema: América Latina necesita liberarse; necesita adquirir un grado de autonomía que le permita gestar su propia historia; ésto exige autonomía cultural, ideológica y política pues la conciencia no puede concretizarse en cambiar de cadenas opresoras, sino en ser libres.

La situación general que presentan estos países de hambre, marginación, explotación y utilización, crea situaciones infrahumanas en todos los aspectos fundamentales de la vida humana.

1. En lo económico el factor de dependencia:

a) Dependencia externa: Las relaciones comerciales de América Latina con las grandes potencias condiciona la economía, no quedándole, muchas veces, otra alternativa que vender sus materias primas a bajo precio y comprar productos manufacturados a precios mucho más elevados. Este fenómeno hace que exista un gran desequilibrio en la balanza de pagos, por lo que nuestros países se ven en la necesidad de adquirir préstamos a corto y largo plazo, a costa de grandes condicionamientos, que solucionan el problema momentáneamente, pero que crea una mayor dependencia económica insuperable.

b) Dependencia interna: Una minoría dominante del interior es dueña de los medios de producción de los países latinoamericanos, que a su vez colabora con las potencias extranjeras para la consecución de sus intereses, ejerciendo también ella un dominio sobre las clases trabajadoras, explotadas para engrosar las arcas de los explotadores.

También existe dentro de la realidad el capitalismo de Estado. Este se encarna sobre todo en las burocracias militares y técnicas, que representan la perspectiva del interés estatal, en el proceso de desarrollo en curso.

2. En lo social: Explosión demográfica llevada, más como problema político, que como problema humano; alto porcentaje de población improductiva con su indicador principal que es el desempleo estructural, o sea el aumento creciente de masas sobrantes urbanas y campesinas como efecto de la expansión tecnológica de los conglomerados industriales de los "centros desarrollados", y la falta de preparación en la mano de obra latinoamericana. También existe una fuerte opresión manifestada en las tensiones cada vez más agudas y generalizadas entre las clases. Todo esto genera vida infrahumana, con todas sus consecuencias fatales.

3. En lo político: Consecuencia de la dependencia económica, es la dependencia política. La mayoría de nuestros países están regidos por el militarismo, que ha creado Europa, canalizada después por los EE.UU. o por U.R.S.S. y que por lo tanto ha echado por tierra la esperanza de lograr una democracia de una ideología de "seguridad continental" y en ciertos casos, de "seguridad nacional", participación. La mayoría de estos regímenes militaristas son un obstáculo para una verdadera toma de conciencia en este campo.

Los movimientos socialistas también influyen en América Latina más en las clases marginadas que se aferran a la nueva corriente como único medio de salvación.

Esta nueva sociedad será auténtica si implica también la creación de un hombre nuevo y es asumida por el pueblo oprimido mismo, partiendo de los propios valores del mismo pueblo.

Durante mucho tiempo tanto lo político como la política se tenía como algo secundario y propio de un sector de la sociedad encargada de la responsabilidad. Hoy, sin embargo, se ha verificado un cambio fantástico: Todos aquellos que optan por un compromiso liberador, ven lo político como una dimensión que abarca y condiciona todo el quehacer social-humano; que toda realidad humana conlleva una dimensión política.

En el contexto de lo político, surge el hombre como ser libre y responsable, en relación con la naturaleza, con los otros hombres, como artífice de su destino transformando la historia.

Actitud frente a la liberación económica, político-social: La actitud actual de los cristianos, ante el compromiso de la esperanza por la liberación integral del hombre es muy diversa:

—Hay cristianos que se sitúan al margen de los deberes de justicia, por mantener los derechos personales o de grupo, colaborando en las estructuras político-económicas opresoras. Tratan de despistar su acción, tomando parte en algunas instituciones u organizaciones caritativas, ejerciendo una caridad muy mal entendida, porque es ante todo exigencia de justicia y reconocimiento práctico de la dignidad y derechos de los demás, tanto a nivel individual como colectivo. La verdadera caridad radicaliza el sentido de la justicia social.

—Otros cristianos no se han percatado todavía de que "los signos de los tiempos" exigen (por fidelidad al Evangelio) un cambio profundo de mentalidad y de actitud, de forma que el cristiano sea una persona seriamente comprometida en la liberación total del hombre. Les falta el coraje de la Esperanza para compro-

meterse en los cambios radicales que el espíritu del Evangelio exige hoy y ahora a todo cristiano.

—Un tercer grupo de cristianos creen que es de suma urgencia luchar por un derrumbamiento total, de los regímenes políticos y de las instituciones económico-sociales que sostienen los intereses de minorías privilegiadas frente a la enorme masa de los marginados. No se les niega la nobleza de su altruismo, ni la seriedad de su compromiso por la liberación de los oprimidos, pero les falta la fortaleza del aguante, y de la Esperanza, y por eso recurren tal vez a medios violentos. El desaliento ha llevado a algunos a apartarse del cristianismo, abandonando la fe cristiana. Y, lo más sorprendente de su crisis de esperanza cristiana es que han renunciado a la lucha por liberación de los hermanos.

—Pero, existe dentro de la Iglesia otro tipo de cristianos, que han interpretado fielmente el Evangelio, y han encarnado en su propia vida y en la acción de la vida misma la doctrina de Cristo, porque consideran que es lo primordial para llevar la buena nueva de la Esperanza a los oprimidos y marginados. Su defensa de los derechos de los débiles suscita inevitablemente la reacción de los poderosos del mundo, que muchas veces, llega hasta la violencia moral y física y hasta la muerte misma. Estos constituyen la verdadera vanguardia de un cristianismo nuevo, que trata de vivir el espíritu del Evangelio según las exigencias de nuestro tiempo.

El joven puede ser sujeto de uno de esos tipos positivos o negativos de la transformación de la sociedad. Salta a la vista cuál ha de ser la del joven que detectando la opresión de sus hermanos desea comprometerse en su vida para una salvación integral.

Si la juventud y la Iglesia son la esperanza del mundo, no pueden ser neutrales, su posición está ya definida: son los promotores de la vida. El neutralismo es una actitud burguesa indigna de la juventud de hoy y del pueblo de Dios. Por esta razón la Iglesia ha tomado una posición y quiere "asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente". Por eso se ha declarado a sí misma agente de cambio.

III. *Búsqueda de métodos*

No basta con mirar la realidad; no basta con descubrir la situación de pecado que existe en la realidad; tampoco basta con reflexionar mucho sobre esa realidad de pecado. Es necesario Salvar. Para Salvar integralmente al hombre latinoamericano ya tenemos "El Mensaje": es Cristo. Pero... ¿cómo hacer eficaz esa salvación?

Aquí el pastor y las personas dedicadas al apostolado tenemos que preguntar a las técnicas, a los métodos, a las estrategias, etc., cómo podemos obrar mejor. Por tanto se requiere la iniciativa y la creatividad de las formas y métodos; no para quedarnos en simples métodos (quedarnos en cambiar la envoltura), pero sí tenemos que buscar las mejores herramientas para que la liberación aportada por Cristo sea, no doctrina, sino realidad en nuestra Iglesia.

Invitamos, pues, a los agentes de la pastoral a lanzar su acción en forma organizada y metodológica; insinuamos algunas de las formas hoy empleadas (e invitamos a crear nuevas formas).

a) *La comunidad educativa*: que debe llevar en su interior una línea antropológica que ayude a ver al hombre, y al hombre en el mundo, en una forma acorde al Evangelio; Una filosofía de la educación y una pedagogía que ayude a formar hombres nuevos en la dimensión de la fraternidad.

b) *Los grupos Catecumenales*: Con una sólida base teológica y bíblica que sea, verdaderamente una respuesta a la necesidad de Re-evangelización de nuestras gentes que tiene la fe "del Dios de nuestros padres" (el Dios de Abraham, el Dios

de Isaac, el Dios de Jacob) pero no el Dios de alianza personal y grupal (el Dios del Exodo).

c) *Las Comunidades Eclesiales de Base*: Que realizan el acontecimiento "Iglesia" al interior mismo de un grupo fraternal, que se constituye en "pequeño resto" como grupo significativo abierto a toda la Iglesia cuyo carisma viven en su grupo.

d) *Grupos de formación en la acción*: Donde los jóvenes captan el mensaje de Cristo, no por una adhesión intelectual a verdades, sino por la acción misma al servicio de los otros en nombre de Jesucristo.

e) *Grupos de reflexión*: Que den oportunidad de tomar conciencia de la realidad del mundo frente al mensaje de Cristo.

f) *Sólidas organizaciones juveniles*: Que acompañen al joven a descubrir al Señor al interior de sus vidas; acompañamiento hasta su opción fundamental en fe, sus opciones específicas en la Iglesia y su proyección en la transformación del mundo en Cristo para una verdadera conversión (entendiendo que "pastoral juvenil" no es lo mismo que entretener muchachos). Organizaciones juveniles que sean signo de la unidad de la Iglesia local mediante una forma de Coordinación diocesana de dicha pastoral.

Informe Bibliográfico sobre los Nuevos Ministerios

Jorge Iván Castaño, C. M. F.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Introducción

"Los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles".

Una vez más queda planteado, con estas recientes declaraciones del Papa Pablo VI, un tema que ha sido en los últimos años, tanto en Europa², como en América Latina³, objeto de estudio, reflexión y búsqueda inquietantes. Abundan las publicaciones, sobre todo artículos, que desde ángulos diversos intentan justificar e iluminar la aparición y ordenamiento pastoral de los así llamados "Nuevos Ministerios Eclesiales".

Trabajo en verdad loable, porque "tales ministerios, nuevos en apariencia pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia... son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos"⁴.

Estas páginas tienen como objeto dar una visión panorámica del estado actual del problema, según se refleja en la producción bibliográfica reciente. El informe presentado encuadra el tema de los "Nuevos Ministerios Eclesiales" bajo tres aspectos diferentes, pero complementarios:

- I. Presupuestos doctrinales.
- II. Respuestas históricas.
- III. Perspectivas pastorales.

I. Presupuestos doctrinales

1. Formulación de una hipótesis sociológica

Algunos autores quieren reducir el problema ministerial actual a la "crisis de los roles profesionales"⁵. El rol de un individuo, se afirma, no depende solamente de la decisión personal sino también de que haya un grupo que reconozca la necesidad de la función elegida por el individuo, que las sanciones sociológicamente y que apruebe las modalidades de su ejercicio. En muchos ambientes contemporáneos, los ministerios eclesiales aparecen hoy como simples roles profesionales, comunes

¹Pablo VI, "Evangelii Nuntiandi" 73.

²"Las Nuevas Formas de Ministerios en la Iglesia". Coloquio Internacional, celebrado en Haverlee-Louvain, 1973. Las ponencias y conclusiones se recogen en "Pro Mundi Vita, N°50 (1974).

³"Teología y Pastoral de los Ministerios". Encuentro de Cumbayá, Quito, 1974. Las ponencias y conclusiones han sido publicadas bajo el título de "Ministerios Eclesiales en América Latina", Bogotá 1976. Véase también "Presente y futuro del Ministerio Eclesial. Encuentros regionales sobre ministerios laicales". (Informe elaborado por el Dpto. de Diaconado Permanente del Episcopado Colombiano), en "Theologica Xaveriana" 26 (1976) 323-331.

Para una visión panorámica reciente de la cuestión, cfr. F. De Roux, "Los ministerios en la discusión actual. Análisis bibliográfico", en "Theologica Xaveriana" 25 (1975) 69-83.

⁴Pablo VI, 1. c.

⁵V. gr. G. Kehrer, Cambios sociales y estructuras ministeriales, en "Concilium" N° 74 (1972) 9-18. Para ampliar este campo, cfr. R. De Roux, Reflexiones sociológicas sobre el actual ejercicio del ministerio sacerdotal, en "Theologica Xaveriana" 25 (1975) 41-48.

y corrientes, que habría que reestructurar mediante la simple ley de la oferta y la demanda. Su reestructuración obedecería, consiguientemente, a la decisión personal de los ministros y a los postulados de la sociedad en que se actúa (cambios meramente funcionales).

Pero de acuerdo a la mayoría de los autores, el problema de los ministerios en la Iglesia no se resuelve propiamente en el campo sociológico; se trata de un problema cuya razón última pertenece al orden teológico y pastoral⁶.

2. El problema actual es esencialmente eclesiológico

a) *Visión retrospectiva*: La eclesiología anterior al Vaticano II definió quizás de manera predominante a la Iglesia como sociedad jerárquica (hier/arcía = gobierno de sacerdotes). El esquema resultante de esta visión incompleta fue el de acentuar la realidad ministerial en un sólo polo:

sacerdocio laicado
jerarquía fieles.

En este sentido el ministerio ordenado (episcopado, presbiterado y diaconado) era el ministerio por excelencia, el único en quien recaía la responsabilidad del ministerio total de la Iglesia. Pero este esquema aparece ya inaceptable. En realidad el problema se centra en definir la forma en que globalmente la Iglesia lleva a cabo su ministerio o diakonía de salvación en el mundo⁷.

Ante la pregunta, ¿quién es sacramento de la salvación? Y. Congar en una de sus últimas obras no duda en responder: el sacramento de la salvación es el mismo Pueblo de Dios, la *congregatio fidelium*, la comunidad cristiana en cuanto tal, pastores y fieles, y trae en nota en siguiente texto de K. Rahner: "La Iglesia no es únicamente mediadora de la salvación a través de su solo ministerio (jerárquico), como podría dar a entender una eclesiología católica estrecha, de tipo clerical. Tampoco es mediadora la Iglesia simplemente gracias a sus 'espirituales', sus 'pneumáticos', como una tendencia espiritualista de la eclesiología oriental, a partir de Orígenes, ha pensado. Lo cierto es que cada cual, en el lugar que le corresponde y con su carisma propio (del que nadie puede carecer si esta en comunión con Cristo), representa algo personal para el cuerpo de Cristo y 'colabora' con Dios"⁸.

b) *Aporte del Vaticano II*: A partir de una eclesiología trinitaria y de una vuelta a la teología de los carismas, el tema de los ministerios eclesiales adquiere hoy nueva luz y pide también nuevos planteamientos. Si el Pueblo de Dios como tal puede ser llamado el Sacramento de Salvación para el mundo, "pueblo mesiánico... germen segurísimo de unidad... instrumento de la redención universal"⁹, lo es la medida en que Dios lo ha llenado de su Espíritu, quien reparte entre todos sus dones y carismas, dados para utilidad y servicio común, en una palabra, para la construcción de la Iglesia-comunión de personas.

Por este motivo algunos autores recuerdan que "la Iglesia no se construye en virtud de una comunión vertical, jerárquica, según un modelo piramidal, sino tam-

⁶Ver, por ejemplo, A. Parra y Colaboradores, Hacia una reestructuración de los ministerios eclesiales, en "Theologica Xaveriana" 25 (1975) 21-22; S. Buitrago, Identidad y ubicación de los diversos ministerios en la Iglesia. Síntesis teológica de los ministerios jerárquicos y laicales, en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", Bogotá 1975, pp. 39-62; A. Ramírez, Síntesis sistemática católica sobre la propia identidad de los ministerios y carismas en la Iglesia católica, en "Ministerios Eclesiales en América Latina", pp. 78-102.

⁷H. Legrand, Los ministerios: ensayo de análisis del estado de las grandes líneas de investigación en la teología católica, en "Pro Mundi Vita", N° 50 (1974) 7; para el conocimiento de la reflexión en el campo no católico, cfr. J. L. González, Los ministerios en la Iglesia protestante, en "Ministerial Eclesiales en América Latina", pp. 106-120; B. Moss, Cuestiones que actualmente se discuten en las Iglesias no romanas de Inglaterra respecto a los ministerios" en "Pro Mundi Vita", N° 50 (1974) 82-84.

⁸Y. Congar, "Un Pueblo Mesiánico. La Iglesia Sacramento de Salvación, Salvación y Liberación", Madrid 1976, pp. 89 y 92-93.

bién a través de las aportaciones y los intercambios en cierto sentido horizontales. Esto exige una eclesiología de comunión, que asuma el cometido de las personas y también el de las Iglesias particulares y comunidades locales... Después de una época excesivamente dominada por unas concepciones jurídico-institucionales, hoy volvemos a la contemplación de los temas concretos, animados, originales, sean individuales o colectivos, a una Iglesia-comunión de personas según el orden que Dios ha querido para la institución, según la vocación y los dones de cada cual, que representan, asimismo, un orden querido por Dios. Esto supone, en profundidad, reconocer a la Iglesia un fundamento y un modelo trinitario. Pero lo cierto es que hemos vivido y aún vivimos conforme a una idea monoteísta pretrinitaria de Dios, que se refleja o prolonga en una visión monárquico-piramidal de la Iglesia. Todo queda determinado conforme a una línea vertical descendente, con lo que se tiene una base sumisa y más o menos pasiva¹⁰.

El mismo Concilio rechaza esta pasividad existente en la mayoría de los creyentes, cuando afirma que "los laicos congregados en el Pueblo de Dios e integrados en el único Cuerpo de Cristo bajo una sola cabeza, cualesquiera que sean, están llamados, a fuer de miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas, las recibidas por el beneficio del Creador y las otorgadas por la gracia del Redentor, al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación... los laicos también pueden ser llamados de diversos modos a una colaboración más inmediata con el apostolado de la Jerarquía, al igual que aquellos hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en la evangelización, trabajando mucho en el Señor"¹¹.

Las características de dicho trabajo o servicio comunitario, conforme a las mismas fuentes reveladas, adquieren rasgos multiformes y diversificados en virtud de los dones o carismas innumerables que el Espíritu de Dios suscita en los creyentes para común utilidad eclesial. Los ministerios y carismas, teológicamente hablando, no se pueden disociar ni contraponer. Como observa el Vaticano II, "el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios (se entiende jerárquicos) y le adorna con virtudes, sino que también reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad" I Cor. 12,7¹².

Ahora bien, si la Iglesia es una Comunidad que se construye en el mundo por un gran número de servicios o ministerios, esto significa que el gran binomio actual no es ya el de *Sacerdocio y Laicado*, sino el de *Ministerios y Comunidad*¹³.

c) *Ministerios para la Comunión*: La Iglesia es un Misterio de Comunión. Esta expresión parece ser una de las más apropiadas para significar su naturaleza íntima. Comunión que es, primero que todo, "trinitaria": con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo¹⁴, y que se proyecta luego sacramentalmente, es decir, que acontece tanto en la esfera de lo espiritual e invisible, como en la esfera de lo visible o social¹⁵.

Para la construcción de esta Comunión en el tiempo y en la historia, existen los ministerios, como se dijo antes. Es el Espíritu Santo quien "unifica a la Iglesia

10Y. Congar, obra cit., pp. 106-107.

11LG, 33; véase también LG, 30.

12LG, 12

13Cfr. Y. Congar, "Ministères et Communions Ecclésiales", París 1971, p. 23; ver también del mismo autor, "Quelques problèmes touchant les ministères", en NRT 83 (1971) 785-800; J. M. Castillo, "Comunidad activa y responsable, solución del problema de los ministerios", en "Selecciones de Teología", N° 52 (1974) 274-278.

14Cfr. LG, 4.

15Cfr. LG, 8

en comunión y ministerios"¹⁶, "produce y urge la caridad entre los fieles unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros... siendo un sólo Espíritu en la Cabeza (Cristo) y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano"¹⁷.

Según San Pablo los carismas del Espíritu se dan para la "edificación del Cuerpo de Cristo"¹⁸, o sea para construcción de la Iglesia. Pero la Iglesia se edifica en el mundo y en la historia precisamente como misterio de comunión, o sea como sacramento, "signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"¹⁹. Por este motivo todos los ministerios o servicios, tanto jerárquicos como no jerárquicos, sólo tienen sentido desde la comunión eclesial y para la comunión eclesial.

d) *Ministerios y Comuniones cristianas*: Un estudio, enumeración y ordenamiento completo de todos los servicios o ministerios eclesiales no podrá nunca hacerse a priori. Los ministerios, en cuanto dones para la comunión, se concretizan de hecho en las comunidades cristianas locales. Por este motivo se debería mejor decir que los ministerios se dan para la Comunidad por el Espíritu que la convoca, vivifica y fecunda incesantemente.

Esta referencia esencial a la Comunidad creyente determina los límites y formas concretas de toda la diakonía eclesial. Este papel determinante se entiende perfectamente si aceptamos que "la comunidad cristiana es el espacio en el que la Iglesia deja de ser un proyecto o un esquema abstracto de verdades, de imperativos, de valores y de eficacia para la realización histórica de las personas. El misterio escondido del pueblo de Dios en la tierra se manifiesta en la realidad concreta de la existencia personal, cuando surge y se desarrolla la comunidad de creyentes. Es ésta el espacio

—donde la verdad cristiana se hace opción transformadora, conversión, confesión de fe y compromiso,

—donde los sacramentos se hacen celebración,

—donde los imperativos evangélicos se hacen testimonio de vida,

—donde la comunión en Cristo se hace fraternidad y servicio; es la comunidad cristiana el espacio donde realmente la obra de la salvación se hace historia"²⁰.

Dos conclusiones importantes se podrían formular ahora de lo anteriormente expuesto:

1^a Hay que tener muy en cuenta las variadas respuestas que se han dado en la historia a las necesidades que experimentaron las comunidades cristianas de otras épocas, en orden a medir nuestro actual grado de conciencia y creatividad ministerial. Este será el tema del apartado segundo.

2^a Una programación adecuada para suscitar, sensibilizar y promover los nuevos ministerios eclesiales, no podrá hacerse sin una referencia muy estrecha a las actuales necesidades comunitarias, las necesidades de tantos creyentes que se esfuerzan por vivir hoy la Iglesia como misterio de comunión, fraternidad y servicio. Gran número de autores están convencidos que desde esta perspectiva se podrán encontrar pistas valaderas para llegar a una pastoral de los ministerios acertada y eficaz. Este será el tema de apartado tercero.

¹⁶LG, 3

¹⁷LG, 7

¹⁸Ef. 4, 11-12.

¹⁹LG, 1

²⁰M. Useros, "Cristianos en Comunidad", Salamanca 1970, p. 11.

II. Respuestas históricas

1. La respuesta de las primeras comunidades cristianas

a) *Datos generales:* Una ojeada a los principales ensayos exegéticos, consagrados a estudiar los ministerios eclesiales de la era apostólica, puede dejar un tanto perplejo al lector desprevenido²¹. En realidad los autores no se ponen de acuerdo en la catalogación e identificación precisa de cada uno de los múltiples servicios que surgieron en la Iglesia primitiva como respuesta a las necesidades de sus comunidades concretas. Parece, sin embargo, que existe cierta unanimidad sobre los siguientes hechos:

—En la comunidad cristiana, tal como los escritos más antiguos del Nuevo Testamento lo atestiguan, reinaba la conciencia de la común dignidad que todos habían recibido por igual como gracia, sin que esta conciencia fuera oscurecida por los demás dones, carismas o cargos repartidos de manera diversa entre todos.

—Esta conciencia fundamental de la común dignidad cristiana, se traducía luego en un sentimiento común de la responsabilidad colectiva que a todos afectaba en lo tocante a la marcha y crecimiento de la comunidad, sea en su vida interna, sea en su relación con las demás comunidades, sea en su misión de dar testimonio del Evangelio ante el mundo.

—Esta "responsabilidad comunitaria" era posible por los múltiples y diferentes aportes o servicios que, movidos por el único y común Espíritu, realizaban todos y cada uno de sus miembros. Este sentido de responsabilidad no significaba que cada cual asumiese funciones indeterminadas. La forma realista de asumir o compartir solidariamente la responsabilidad comunitaria ha sido siempre la distribución de cargos y servicios. Y esto es lo que sucede en las primeras comunidades cristianas: tan visible como la conciencia igualitaria de la dignidad, es la preocupación por reconocerle a cada cual su rol específico en la construcción o crecimiento de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

—San Pablo explotará con éxito esta imagen del Cuerpo y los miembros para iluminar tanto el sentido de la unidad de los ministerios o servicios (carismas), como el de la necesaria diversidad de los mismos²².

b) *Los ministerios en la Iglesia primitiva:* A. Lemaire, quien se ha especializado en el estudio pormenorizado de esta primera época, hace el siguiente balance crítico:

"Uno se extraña de la diversidad de la organización de los servicios de la Iglesia según las comunidades y según las épocas. Sin pretender descubrir una evolución homogénea, es posible comprobar que esta organización, muy flexible en sus orígenes y con una gran capacidad de adaptación a las nuevas necesidades de la Iglesia y a las inspiraciones del Espíritu, se fue fijando cada vez más, se institucionalizó, se hizo uniforme. Esta evolución se debió probablemente a dos causas principales:

- 1) Por una parte, la desaparición de los primeros "testigos" desencadenó

²¹Véase, por ejemplo, la obra más completa sobre el tema, "Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégetique et réflexion théologique", París 1974, pp. 541; ver también, M. Houdijk, Reciente discusión sobre los fundamentos neotestamentarios del ministerio sacerdotal, en "Concilium" N° 80 (1972): 573-583; R. Laurentin, La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento, *ibid.*, pp. 443-455; R. Lemaire, De los servicios a los ministerios. Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos, *ibid.*, pp. 471-486; B. Villegas Mathieu, Los ministerios del Pueblo de Dios. Síntesis bíblica, en "Ministerios Eclesiales en América Latina", pp. 19-45; D. Kapkin, Fundamentos bíblico-patristicos de los ministerios, en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", pp. 15-21; J. Colson, "Designation des ministres dans le N. Testament", en "La Maison Dieu", N° 102 (1970) 21-29; A. Parra, "Notas esenciales de los ministerios en el Nuevo Testamento", en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", pp. 23-37; J. M. Mckenzie, "Estructuras ministeriales en el N. Testamento", en "Concilium", N° 74 (1972) 19-30; K. H. Schelke, Servicio y ministerio en las Iglesias de la época neotestamentaria, en "Concilium", N° 43 (1969) 361-374.

²²Villegas Mathieu, *art. cit.*, pp. 26-27.

graves peligros de error y desviación; fue preciso asegurar la solidez de la doctrina y, con este fin, la Iglesia adoptó el modelo de la ordenación rabínica de los presbíteros, símbolo y garantía de fidelidad en la transmisión del "depósito".

2) Por otra parte, al ser cada vez más numerosas las comunidades y al estar más dispersas, la unidad no es cosa fácil; para conservarla, la Iglesia se proporcionó una organización cada vez más estructurada y puso de relieve la figura del obispo, jefe de la comunidad local, encargado de velar por su unidad interna y de su comunión con las demás Iglesias. . . .

Los Padres apostólicos son testigos de la fijación, cada vez más precisa, de la organización de los ministerios; el modelo presbiterial acaba imponiéndose, pero se ve completado con el valor que adquiere uno de los miembros del presbiterio, que llega a ser el jefe y el representante de la comunidad, el obispo, mientras que los otros ministros, profetas o diáconos, desempeñan un papel cada vez más difuso. Esta uniformización va acompañada de un énfasis en la autoridad pastoral con detrimento del servicio de la palabra²³.

2. Los datos de las épocas posteriores

a) *La progresiva sacerdotalización de los ministerios*: Los estudios consagrados al proceso histórico de los ministerios eclesiales, parecen estar de acuerdo en los siguientes puntos:

—Hubo un movimiento histórico que va del pluralismo carismático inicial a la unificación institucional y jerárquica de la Iglesia medieval. A este proceso algunos lo han llamado "sacerdotalización" de los ministerios.

—Se pasó de una diversidad inicial de funciones, donde el énfasis caía sobre el servicio de la Palabra, para luego insistir en lo pastoral y en lo doctrinal, y finalmente terminar dando un relieve especial a la *autoridad*, como servicio obligado a la unidad de la Iglesia. Al llegar a este punto, se ha consolidado la verticalización ministerial y se ha generalizado el rito de la imposición de manos. Esta fase la llamarán algunos la "institucionalización del carisma"²⁴.

—Posteriormente en la época constantiniana, el proceso de "dogmatización" llega a su culmen con la integración feudal del ministerio²⁵. Con la República Cristiana del medioevo el ministerio pasa a ser un elemento más del gran aparato económico-social y político del Imperio. El acento ministerial recae predominantemente en lo cultural (aspecto litúrgico-ritual), polarizando lo sacerdotal casi todos los demás ministerios que existieron en la Iglesia antigua. En este sentido el ministerio eclesial quedaría reducido prácticamente al ámbito sacramental, sobre todo y predominantemente con referencia a la celebración de la Eucaristía²⁶.

b) *La reforma protestante*: Desde la época escolástica, y con la inspiración de la teología patristica en gran parte, la reflexión se centró en el aspecto *ontológico* de los ministerios, en detrimento de su dimensión funcional. Fruto de esta concepción ontológica del sacerdocio fue el de la posibilidad de concebir ministerios sin relación directa con las comunidades reales (sacerdotes "sine titulo")²⁷.

Este proceso culmina en el Concilio de Trento: los ataques de los Reforma-

23A. Lemaire, art. cit., p. 485; "En síntesis podríamos decir que el único ministerio apostólico sacerdotal y jerárquico derivado de Jesucristo, fue ya en la primera existencia de la Iglesia objeto de una evolución que debe ser tenida en cuenta, al buscar una orientación original y normativa de nuestros ministerios actuales": A. Ramírez, art. cit., p. 90; referente a la época patristica, cfr. el sugestivo estudio de C. Giacinta, "Servir al Pueblo de Dios. Estudio de pastoral patristica para una reflexión en América Latina sobre la teología y pastoral de los ministerios", en "Ministerios Eclesiales en América Latina", pp. 48-77.

24Cfr. F. De Roux, art. cit., p. 81.

25Cfr. P. Franssen, "Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio", en "Concilium", N° 80 (1972) 537-549.

26Cfr. S. Bufrago, art. cit., p. 52.

27A. Ramírez, art. cit., p. 91; véase especialmente a A. Ganoczy, "Grandeza y miseria de la doctrina tridentina sobre los ministerios", en "Concilium", N° 80 (1972) 514-526.

dores obligará a la Iglesia a reafirmar lo ontológico y peculiar del Sacerdocio Jerárquico, con detrimento tal vez del sacerdocio o ministerio común de los fieles. La teología postridentina no logró superar de hecho una visión tan parcializada de los ministerios. Habrá que esperar los aires renovadores del Vaticano II, donde se formulará una eclesiología más rica y más fiel al pensamiento de su Fundador.

A. Gregory sintetiza así lo ocurrido en esta última fase de la historia: "Durante los últimos siglos de la historia en la Iglesia universal y, consecuentemente, también en América Latina, puede observarse una fuerte reducción de las tres funciones principales (la evangelización, el culto, la autoridad o gobierno), en favor de la función de adoración, el culto. Este hecho tuvo múltiples consecuencias, entre las cuales una fuerte concentración en el ejercicio de los ministerios, la función sacerdotal, en cierto sentido, llegó a monopolizar las demás, lo que dentro del contexto más sacral era comprensible y posible, pero en un mundo pluralista y secular lo es cada vez menos... (Eso vino a crear) una bipolaridad muy acentuada: de un lado, el clero, monopolizando los ministerios y, consecuentemente, con gran poder, y de otro lado los laicos sin funciones en la Iglesia, pasivos, en gran parte porque estaban poco instruídos y también porque la función de evangelizar todos los pueblos se encontraba atrofiada. Mucho habría que decir sobre esa realidad que actualmente está en franco cambio, pero que en el pasado, y todavía en el presente, condicionó fuertemente la comunidad eclesiástica y por esto también los ministerios al interior de la misma"²⁸.

III. *Perspectivas Pastorales*

Supuestos los principios teológicos de la primera parte, y las grandes líneas históricas de la segunda, ¿qué debería hacerse ahora en nuestras comunidades cristianas, en el seno de las cuales el Espíritu no cesa de enriquecerlas con sus múltiples y variados dones? ¿Qué perspectivas pastorales se ofrecen en el campo concreto de los servicios para éstas comunidades que necesitan cada vez más un ministerio diversificado, activo y eficaz?

Para proceder con cierto orden, vamos a partir de la *situación real* en que se encuentran la mayoría de nuestras comunidades, para presentar luego unas *líneas de acción* que nos lleve a encarnar en ellas el ideal teológico de los ministerios, queridos y presentados hoy por la Iglesia.

I. Algunas características generales de las comunidades actuales:

Los diversos encuentros y semanas de reflexión que durante los últimos años se han consagrado a estudiar y analizar los rasgos actuales de nuestras comunidades eclesiales, más o menos coinciden en afirmar que en ellas existe:

- creciente indiferencia e ignorancia religiosa
- masificación cada día mayor
- dicotomía entre confesión de fe y vida práctica
- grandes sectores marginados de la acción pastoral de la Iglesia
- presencia creciente de otros credos religiosos muy activos
- poquísima participación activa y efectiva del Pueblo fiel en la misión de Cristo y de la Iglesia²⁹.

Como causas, y tal vez como efecto también, de la problemática antes enumerada, los autores señalan algunos rasgos de la actual crisis ministerial:

- los presbíteros trabajan casi solos

²⁸A. Gregory, "Problemática actual de los ministerios en América Latina", en "Medellín", N° 3 (1975) 358.

²⁹Cfr. "Presente y futuro del ministerio eclesial", en "Theologica Xaveriana", 26 (1976) 324-325.

—muchos presbíteros suponen y, en consecuencia, actúan como si la acción pastoral fuera de su exclusiva competencia

—los presbíteros se ven cada vez más imposibilitados de alcanzar con su acción todos los frentes de la comunidad; algunos sólo logran atender los asuntos administrativos y de oficina

—hay sectores que no son atendidos pastoralmente: centros industriales, centros educativos populares, ancianos, reclusos...

—algunos presbíteros no valoran suficientemente la acción del laico, en consecuencia no delegan en él tareas o funciones

—en nombre de la Iglesia, muchos laicos no aceptan que "uno como ellos" invada terrenos que hasta ayer fueron dominio exclusivo de los presbíteros... v. gr. la catequesis o el ministerio de la Palabra.

En conclusión, la Iglesia se ha mostrado, durante mucho tiempo, como una sólida estructura "en la que el clero, a manera de grupo dirigente y dominante, asegura los servicios religiosos para los simples fieles, no quedando a éstos, ordinariamente, otro papel que el de ser gobernados, los que reciben los sacramentos y los oyentes. En una institución en la que unos miembros son responsablemente activos y otros meramente pasivos, el desarrollo de lo comunitario resulta enormemente reducido... Al decir éstas cosas, no se trata de sustituir el sistema "jerárquico" actual por un sistema "democrático", sino de cómo debemos entender a la Iglesia en cuanto comunidad, con la diversidad de ministerios y servicios que el Señor suscita en ella, bajo la acción del Espíritu"³⁰.

2. Posibles líneas de acción

a) *Programación conjunta para sacerdotes y laicos*: Los recientes estudios realizados en la Iglesia del Brasil³¹, han demostrado que los ministerios allí, como en el resto de nuestras demás Iglesias, han sido monopolizados por el clero. En este contexto, el laicado no logrará superar la pasividad y dependencia característica de nuestros pueblos.

Las mismas investigaciones han demostrado también que un cambio de este tipo de relaciones entre clero y laicado no se puede realizar unilateralmente. Todo cambio que se efectúe en un término, a saber, clero o laicado, implica necesariamente un cambio en el otro término. Un cambio sólo programado y realizado unilateralmente, originaría tensiones y conflictos muchas veces violentos, y a la postre estériles.

Esta observación nos indica que el cambio deseado no es fácil. Sin embargo hay que decir que el cambio de dichas relaciones es fundamental para el nacimiento de los nuevos ministerios, pues tales servicios surgirán solamente en una Iglesia menos clerical y más comunitaria y, por consiguiente, con mayor participación del laicado.

b) *Dinamizar la Comunidad, eje y centro de la programación*: Ya se dijo que los ministerios existen para la Comunidad, para su servicio, crecimiento y vitalidad.

30J. M. Castillo, art. cit., pp. 275-276.

31A. Gregory, art. cit., pp. 359-360; para una información, un tanto fragmentaria de lo que "ya se está haciendo", ver Iván Marín, "Experiencia de ministerios en Colombia", en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", pp. 101-117; J. M. Calle, "Nuevas formas de ministerio en Asia Oriental", en "Pro Mundi Vita", N° 50 (1974) 29-32; R. Poblante, "Formas ministeriales en la Iglesia de Chile", ibid., pp. 36-38; R. Raske, "Influencia de las corrientes principales respecto a las nuevas formas de ministerios en los Estados Unidos", ibid., pp. 38-52. Referente a ciertas "perspectivas" cfr. J. Moingt, "L'avenir des ministères dans l'Eglise Catholique", en "Revue de Droit Canonique", 23 (1973) 291 y ss.; E. Royon, "Los ministerios eclesiales. Nuevas perspectivas", en "Seminarios", 21 (1975) 421-436. En cuanto a la presencia de la mujer, cfr. el excelente Boletín de J. Brothers, "La mujer y el misterio eclesial", en "Concilium", N° 80 (1972) 550-560; I. Vidal Bastos, "Experiencias actuales del ministerio de las religiosas", en "Ministerios Eclesiales en América Latina", pp. 186-199; B. Kloppenburg, "Sobre el acceso de la mujer al ministerio ordenado", en "Medellín", N° 4 (1975) 451-476.

El problema, pues, que más debe preocupar es el de crear la dimensión o espacio necesario para vivir el misterio de la Iglesia en cuanto Comunión.

En realidad no se trata de organizar ministerios para luego tener comunidades. La meta que se debe fijar es la de posibilitar la existencia de auténticas comunidades responsables, en cuyo seno el Espíritu de Dios hará surgir los ministerios necesarios e indispensables para la vitalidad y marcha de la misma comunidad³².

Por este motivo, habría que retomar la intuición fundamental de las así llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Las Conclusiones de Medellín entienden la CEB como una "comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal pleno entre sus miembros", iluminados por la fe, la esperanza y el amor. Por esta razón la CEB puede ser considerada como el "primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, *responsabilizarse* de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo"³³.

Evangelii Nuntiandi, por su parte, describe las CEB como aquellas que:

—"buscan su alimento en la Palabra de Dios y no se dejan aprisionar por la polarización política o por las ideologías de moda, prontas a explotar su inmenso potencial humano;

—evitan la tentación siempre amenazadora de la contestación sistemática y del espíritu hipercrítico, bajo pretexto de autenticidad y de espíritu de colaboración;

—permanecen firmemente unidas a la Iglesia local en la que ellas se insieren, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro —muy real— de aislarse en sí mismas. . . .

—guardan una sincera comunión con los Pastores que el Señor ha dado a su Iglesia y al Magisterio que el Espíritu de Cristo les ha confiado;

—no se creen jamás el único destinatario o el único agente de evangelización, esto es, el único depositario del Evangelio. . . .

—se muestran universalistas y no sectarias;

—crecen cada día en responsabilidad, celo, compromiso e irradiación misionera"³⁴.

c) *De los líderes comunitarios a los ministerios eclesiales*: El crecimiento de que habla *Evangelii Nuntiandi*, sin lugar a duda se manifiesta en la respuesta adecuada y eficaz que se dé a las múltiples y variadas necesidades que va experimentando la comunidad creyente. La responsabilidad la van encarnando líderes distintos que surgen de la misma comunidad; ellos asumen fielmente el peculiar momento histórico y los rasgos específicos del grupo local o ambiental. Detectar y cultivar éstos líderes naturales será una tarea pastoral delicada y de importancia decisiva para la cristalización de auténticos ministerios laicales, al servicio de la Iglesia local o particular³⁵.

32J. M. Castillo, art. cit., pp. 277-278.

33Condiciones de Medellín 15, 10. Sobre la aplicación o relación de las CEB y ministerios laicales, cfr. R. Palmés, "Comunidades Eclesiales de Base y sus líderes religiosos en América Latina", en "Pro Mundi Vita", N° 50 (1974) 82-84; J. Comblin, "Comunidades y servicios", en "Selecciones de Teología", N° 52 (1974) 294-300 (un tanto polémico).

34*Evangelii Nuntiandi*, 58. Para una valoración del aporte latinoamericano en este documento pontificio, cfr. J. Marins, "Comunidades Eclesiales de Base. Comentario al N° 58 de la exh. *Evangelii Nuntiandi*", en "Medellín", N° 8 (1976) 527-533; en p. 532 habla de la multiplicación de nuevos ministerios: "En los nuevos ministerios damos especial importancia decisiva al ministerio de coordinación de la CEB. Los ministros pueden ser indicados por la base, pero deben ser 'instituidos' por la jerarquía, pues son, en la CEB, los que garantizan la comunión con la sucesión jerárquica de la Iglesia y la ligación con la Iglesia universal. Tal ministerio no está siendo dado por ordenación presbiterial, sino por 'misión especial canónica', que puede ser dada por un período de tiempo determinado (dos años, por ej.), y también dada a un equipo de coordinadores (tres personas, quizás entre ellos una mujer... evitándose un ministerio demastado monárquico)".

35Sobre el tema de la Iglesia particular, cfr. el artículo de B. Kloppenburg, "La Iglesia particular según el Concilio y Sínodo de 1974", en "Medellín", N° 2 (1975) 181-206.

Las Conclusiones de Medellín son muy claras al respecto cuando afirman que "la detección y formación de líderes deberán ser objeto preferente de la preocupación de párrocos y obispos, quienes tendrán siempre presente que la madurez espiritual y moral depende en gran medida de la asunción de responsabilidades en un clima de autonomía"³⁶.

Ahora bien, no se debe olvidar que el servicio eclesial implica un carisma, y el carisma una vocación. "Los carismas y la vocación son presupuestos para los servicios"³⁷. Normalmente hablando, los dones o carismas del Espíritu se revelan en la acción comunitaria de los líderes, cuyo trabajo o compromiso apostólico, si es alentado y reconocido por la jerarquía, adquiere propiamente el nombre de "ministerio".

Podemos resumir lo dicho hasta ahora así:

Carisma: es todo don del Espíritu otorgado a una persona para beneficio de la Comunidad.

Servicio: es el ejercicio concreto de un carisma en la Comunidad.

Ministerio: es el reconocimiento por parte de la Comunidad de un carisma, y la misión que se recibe para ejercerlo de manera más o menos estable³⁸.

3. El ministerio eclesial de los Religiosos

La más pura tradición teológica sobre la naturaleza de la Vida Religiosa aparece explícita en el Vaticano II cuando presenta los "consejos evangélicos" como "un don divino que la Iglesia recibió de su Señor"³⁹, "para edificación del Cuerpo de Cristo"⁴⁰. Aunque no pertenezca a la estructura jerárquica (ministerio sacerdotal) de la Iglesia, la Vida Religiosa "pertenece de manera indiscutible, a su vida y santidad"⁴¹.

Pero si la vida y santidad de la Iglesia consiste en ser misterio salvador de *Comunión*, significa que los Religiosos deben considerarse "dones de Dios para la comunión de la Iglesia". Con razón se ha escrito que "una lectura juiciosa del Nuevo Testamento en busca de fundamentos para la vida religiosa nos lleva a la conclusión evidente de que el ideal de la *koinonia* es lo esencial en el proyecto religioso. . . . En la medida en que la vida religiosa tome conciencia de que su valor esencial es la comunidad, no como mera intencionalidad teórica, sino como realidad que se vive existencialmente todos los días y en lugares muy concretos como comunión de espíritus y de corazones, aún en las tareas más ordinarias y dispersantes, podrá tener la seguridad de que construye Iglesia y de que es *diakonia* en la *koinonia*, es decir, un servicio de Iglesia como lo único que la justifica"⁴².

Teológicamente hablando hay que afirmar que la vida religiosa constituye un verdadero ministerio en la Iglesia. Y esto es también verdad a nivel histórico: "la historia muestra que una de las funciones de los religiosos ha sido siempre asegurar las tareas difíciles, misioneras y otras muchas que otros miembros de la Iglesia no aceptan; ellos podían hacerlo gracias a la libertad de acción, a la movilidad, al

³⁶Conclusiones de Medellín 15, 11; los condicionamientos naturales de este liderazgo están muy bien presentados por M. F. Rott-Perrin Jassy, "Ser Jefe", en "Pro Mundi Vita", N° 50 (1974) 85-87.

³⁷H. Küng, "La estructura carismática de la Iglesia", en "Concilium", N° 4 (1965) 33.

³⁸Cfr. "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", p. 157.

³⁹LG, 43

⁴⁰LG, 45

⁴¹LG, 44

⁴²H. Uribe, "La Vida Religiosa y los Ministerios", en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", pp. 145-146.

desprendimiento, potenciado por el celibato, su desarraigo con respecto a la propiedad, su obediencia dentro de un cuerpo organizado"⁴³.

Recordemos que la evangelización se hizo en América Latina por religiosos en su inmensa mayoría, por no decir en su totalidad, y que fueron ellos los que —anticipándose a las sabias disposiciones de "Ministeria quaedam"— crearon ministerios laicales específicos para atender pastoralmente las nuevas e innumerables cristiandades. Tal es el caso de los "indios fiscales o mandones" del siglo XVI, cuyos rasgos y detalles sorprendentes han sido estudiados recientemente por los historiadores⁴⁴.

También hoy los religiosos deberían ser creadores de nuevos ministerios: ministerios de comunión y de comunidad. De manera especial la religiosa debería constituirse en "provocación profética": la presencia y colaboración actual de la mujer en la Iglesia debe ser cada día más rica y su ministerio laical más explícitamente reconocido y alentado por la comunidad creyente.

Conclusiones

1^ª El misterio de la Iglesia, visto desde la perspectiva teológica del Vaticano II, nos permite afirmar que lo primero y fundamental no es la Jerarquía, a la cual se suma después el Pueblo de Dios. Lo primero y fundamental es el Pueblo de Dios en su totalidad, en el cual el "ministerio jerárquico" tiene un papel y una función especial, pero dentro de una globalidad mayor, la Comunidad entera.

2^ª Si nos situamos en los orígenes, con el fin de redescubrir los rasgos ministeriales de esta comunidad naciente, vemos que los testimonios existentes son fraccionarios y no nos permiten reconstruir una imagen precisa de todo el tinglado ministerial. Sin embargo una cosa es clara: la riqueza de ministerios y servicios que entonces existía. Por otra parte las comunidades primitivas no estaban atadas a ningún esquema rígido preestablecido, sino que gozaban más bien de cierta espontaneidad para ir buscando a las necesidades soluciones adecuadas.

3^ª La polarización clerical que posteriormente sufrieron los ministerios eclesiales, se puede explicar aduciendo múltiples causas, tanto socio culturales, como políticas y teológicas, cuyo momento más significativo lo encontramos en el Concilio de Trento, a propósito de la Reforma.

4^ª El Concilio Vaticano II significa un fuerte viraje en el redescubrimiento ministerial de la Iglesia: de la Iglesia que nace, crece y se consolida fundamentalmente como misterio de Comunión, y que al concretizarse localmente da origen a la comunidad de fe, de amor, de culto y de múltiples dones o servicios que el Espíritu reparte con prodigalidad infinita.

5^ª Por esta razón se puede decir que "la Iglesia es una Comunidad construida

43J. Leclercq, "La influencia de los religiosos en la animación espiritual de nuestro tiempo", en "Presencia de los religiosos en la nueva sociedad", Madrid 1973, p. 127.

44Cfr. R. Gómez Hoyos, "Los ministerios en la Iglesia Colombiana en los siglos XVI-XVIII", en "Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios", pp. 63-83; Los indios fiscales y muchachos catequistas fueron auténticos ministerios laicales de indios para servicio de los mismos indios. El fiscal debía reunir a los indios en la Iglesia para la enseñanza del catecismo, vigilar su asistencia a los divinos oficios, castigar a quienes no llegaban sin causa justificada. Se encargaba además, de la custodia de la Iglesia y de los objetos de culto, anunciaba al doctrinero las enfermedades de gravedad, las defunciones y nacimientos, denunciaba los vicios públicos y desmenaraba las complicadas uniones irregulares y poligamias de los indios para prepararlos al matrimonio canónico. En los pueblos que carecían de misioneros fijos, los suplía, en cuanto era posible, ocupándose del mantenimiento de los templos, registrando los bautizos, ayudando a bien morir, enterrando a los muertos, anunciando las fiestas y enseñando el catecismo, rezando el rosario, etc. Además de los indios fiscales, estaban los llamados muchachos o catequistas: colaboradores del doctrinero y del fiscal para el ministerio evangélico; los indios más inteligentes y hábiles eran especialmente preparados pedagógicamente para ser animadores de sus compañeros. Para más detalles de estos ministerios, ver a J. De Lara, "Los indios fiscales. Su participación en los ministerios eclesiales durante el siglo XVI en Nueva España", en "Ministerios Eclesiales en América Latina", pp. 153-174; E. Dussel, "Algunas reflexiones sobre las condiciones históricas del ejercicio concreto de los ministerios en la Iglesia en América Latina", *ibid.*, pp. 121-152.

por un gran número de servicios". Unos son los servicios jerárquicos, otros son los servicios no jerárquicos, es decir los laicales. Estos últimos son hoy reconocidos oficialmente como aptos "para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia". Entre otros muchos posibles, *Evangelii Nuntiandi* enumera los siguientes:

- catequistas
- animadores de la oración y del canto
- servidores de la Palabra de Dios
- asistentes de los hermanos necesitados
- jefes de pequeñas comunidades
- responsables de movimientos apostólicos, etc.

En el fondo se trata no de suplantar las funciones o poderes jerárquicos, sino de equilibrar la balanza eclesial en lo que a responsabilidades, ministerios y carismas se refiere.

6^a No se debe mirar únicamente al pasado; esta mirada debe ser completada con la "atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia"⁴⁵. Los ministerios eclesiales también deben ser ministerios del mundo y de su porvenir humano. Este porvenir es inseparable de las ansias de unidad y de comunión, a las cuales Dios da respuesta histórica fundando la Iglesia, pues ella es en Cristo como un sacramento, "o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"⁴⁶.

7^a El papel que la vida religiosa tiene que jugar ahora es de trascendental importancia, no sólo porque ella es ya en sí un auténtico ministerio eclesial (don del Espíritu para la vida y crecimiento de la Iglesia), sino también porque la audacia y creatividad de que hizo gala en otras épocas son reclamadas hoy por la misma Iglesia para la recta programación y feliz cristalización de los nuevos, variados y urgentes ministerios laicales.

⁴⁵"Evangelii Nuntiandi", 73.

⁴⁶LG, 1

DOCUMENTOS PASTORALES

Unidos en la Esperanza

Mensaje del Episcopado de Guatemala al Pueblo

Verdadero sentido de la reconstrucción de la patria

En la misma línea de pensamiento, tenemos que definir algunos postulados fundamentales: ¿Qué entendemos por *reconstrucción de Guatemala*?

Hay quienes piensan que todo quedaría resuelto si, usando los medios a nuestro alcance, aprovechando la generosa ayuda del exterior, pudiéramos reponer todo lo que se ha destruido y hacerlo en forma un poco más segura y más completa: reconstruir los edificios y casas destruidas con materiales asísmicos, reconstruir la infraestructura, mejorar nuestras vías de comunicación, fortalecer la economía del país, favorecer a las empresas y a la industria de la construcción...

Confirma esta apreciación el pensamiento del Presidente de la República: "Mi gobierno entiende la reconstrucción no como la tarea de hacer nuevo lo que estaba hecho, sino la oportunidad para reformar y transformar las condiciones de vida de la población" (*Mensaje 1 de julio 1976*).

Realizar todo lo anteriormente enumerado, es sin duda una empresa sumamente urgente en Guatemala; pero, aun cuando se lograra realizar en su más alta meta, no por eso podríamos decir que Guatemala está reconstruida. No basta reponer lo destruido. Hemos visto que la situación de Guatemala tiene raíces profundas de injusticia y de violencia: "Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado; esto no significa desconocer que, a veces, la miseria en nuestros países puede tener causas naturales difíciles de superar" (*Medellín II, 1*).

Pensamos que importa, sobre todo, renovar el corazón del hombre extirpando las raíces del mal para remediar todas las situaciones injustas que originan tensiones y violencia (*Medellín, Justicia, 3*).

Por eso, hablamos de una *reconstrucción integral* es decir: un esfuerzo en el que se tengan en cuenta las necesidades vitales del hombre guatemalteco: vivienda, alimentación, tierra en propiedad, trabajo, mejores salarios, prestaciones sociales, educación, igualdad de oportunidades para todos; pero también otras necesidades que juzgamos aún más importantes, que brotan del corazón del hombre, que está llamado no sólo a tener más, sino a "ser más".

Reconstruir Guatemala, significa: reconstruir la familia, que está desintegrada y que, siendo la base de toda sociedad, incide en toda la problemática actual; devolver al hombre los valores eternos olvidados tantas veces frente a los valores meramente materiales; reconocer en la práctica la dignidad de la persona humana; reconocerle todos sus derechos, especialmente el derecho a la vida y todas las obligaciones que le son inherentes.

Aquí es donde entra plenamente el trabajo y la misión de la Iglesia que: "considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aun en las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos, si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión del corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen" (*Evangelii nuntiandi*, 36).

Considerando el momento actual que vive Guatemala y viendo cómo es propicio para una reconstrucción desde los cimientos, la Iglesia se siente impedida por el Espíritu y por la fuerza de la misión que Cristo le ha encomendado, a hacerse presente y a aportar su humilde, pero decisiva colaboración en la reconstrucción integral de Guatemala.

Condiciones para una presencia efectiva y creíble de la Iglesia

Obligación de evangelizar: La primera condición para que la presencia de la Iglesia sea efectiva y creíble, es que se mantenga en su acción dentro del campo que le es específico.

La misión que Cristo ha confiado a la Iglesia puede enmarcarse dentro de una sola palabra: *evangelizar*.

Pero, ¿qué significa esta palabra?

Pablo VI, en su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, nos dice: "Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad: 'He aquí que hago nuevas todas las cosas'. Pero la verdad es que no hay *humanidad nueva* si no hay en primer lugar *hombres nuevos*, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos" (N. 18).

Según la mente del Papa, evangelizar no es: "puro angelismo" desencarnado que sólo nos habla de la otra vida y de la gloria eterna, "ni puro horizontalismo" que solamente se fija en lo terreno y trata de resolver los problemas económicos, políticos o sociales.

Evangelizar es una acción sumamente compleja y ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, dinámica, que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales (*Evangelii nuntiandi*, 17).

La Iglesia de un país, para realizar la acción evangelizadora: debe encontrar líneas comunes de pastoral, aceptar un orden de prioridades, y realizar acciones suficientemente estudiadas y planificadas.

Necesitamos restaurar la pastoral de conjunto, que no es una técnica, sino es fundamentalmente una conversión, un convencimiento, una mística nacida de la misma naturaleza de la Iglesia, que es comunión.

Opción: ser pobre y estar al servicio de los pobres: Otra característica que no puede faltar a la Iglesia, si quiere ser fiel a la misión que se le ha confiado y ser signo de Cristo entre los hombres, es la de ser efectivamente pobre y estar primordialmente al servicio de los pobres, asumiendo todas las consecuencias de esta opción.

En el Evangelio leemos como una de las características mesiánicas más claras y transparentes “los pobres son evangelizados” (Lc 7, 22).

La *pobreza* como *carencia* de los bienes necesarios para vivir dignamente como hombres, es en cuanto tal, un mal que debe denunciarse porque es fruto de la injusticia y del pecado de los hombres.

Como *pobreza espiritual* es: la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor, valoriza los bienes de este mundo, pero no se apega a ellos, y reconoce el valor superior de los bienes del reino.

La *pobreza* puede considerarse como *compromiso*, que asume voluntariamente y por amor la condición de los necesitados de este mundo, para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes de la tierra.

En este contexto consideramos que una Iglesia pobre: debe denunciar la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra, debe predicar y vivir la pobreza espiritual y apertura al Señor, debe comprometerse ella misma en la pobreza material.

La pobreza de la Iglesia es un efecto, es una constante de la historia de la salvación (*Medellín, Pobreza*, 4).

Queremos alcanzar la pobreza, considerándola como una virtud y como una condición indispensable para que la predicación de la Iglesia sea escuchada.

Queremos manifestarla en nuestra vida, en nuestra forma de actuar, en nuestra sencillez fraterna con todos los hombres.

Queremos evitar todo lo que aparente ser lujo, vanidad o compromiso con los poderosos y los ricos de este mundo, en nuestra actitud cotidiana y en nuestras ceremonias litúrgicas.

Integración de los laicos al apostolado: Una de las características de la Iglesia de hoy —y en esto se parece a la Iglesia de los primeros siglos— es la mayor participación de los seculares en la obra del apostolado y de la evangelización.

Por medio de los seculares debidamente preparados y suficientemente comprometidos, la Iglesia se hace presente en todos los campos donde debè realizarse su labor salvadora.

Es necesario, por eso: un reconocimiento efectivo, por parte de la jerarquía, del derecho y la capacidad de los seculares, y, por parte de éstos, de su responsabilidad apostólica intransferible.

Vemos con gozo que en los últimos años, especialmente a partir del Vaticano II, los seculares se han hecho presentes, cada vez con mejor preparación y mayor firmeza, en el campo vital del apostolado. Han reconocido: que “la vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado”; que “el deber y el derecho del seglar al apostolado deriva de su misma unión con Cristo Cabeza”; y que por eso “a todos los cristianos se impone la gloriosa tarea de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y aceptado en todas partes por todos los hombres” (*Apostolicam actuositatem*, 2, 3).

Los obispos y sacerdotes queremos fomentar esa presencia vivificante de los seculares, tanto adultos como jóvenes, en toda la obra de la reconstrucción de nuestra patria, que, como lo hemos dicho, no puede quedar reducida a una simple reconstrucción material, sino que tiene que realizarse desde los cimientos mismos del corazón del hombre guatemalteco.

Necesidad de los cuerpos intermedios: La Iglesia, que es Madre y Maestra, no puede quedarse al margen del esfuerzo constante de sus hijos por alcanzar mejor situación de vida, comenzando así a recibir los beneficios de la Redención de Cristo.

Pero difícilmente este pueblo alcanzará la meta deseada, si no logra, ejerciendo un legítimo derecho, organizar los técnicamente llamados “cuerpos intermedios”

(sindicatos, cooperativas, ligas campesinas, comités pro mejoramiento...) y asegurar su participación efectiva en el desarrollo armónico del país.

Por eso queremos prestar un apoyo efectivo y una animación constante a los que se esfuerzan en lograr estas organizaciones comunitarias, respetando al mismo tiempo su legítima autonomía y capacidad de decisión.

Necesidad del diálogo y de reflexión constante: Esta presencia de la Iglesia en la reconstrucción de Guatemala será imposible o se desviará fácilmente de sus metas y de sus finalidades concretas, si no logramos mantenernos en un diálogo y en una reflexión constantes.

Diálogo con Dios tratando de descubrir sus enseñanzas por medio de la oración profunda.

Diálogo con los hombres, a todos los niveles.

Diálogo intereclesial, es decir, comunicación constante, fraterna y creadora entre los obispos y los sacerdotes, entre éstos y los fieles, entre todos los que formamos la Comunidad Eclesial, como un signo visible de la comunión y de la fe que nos une.

Reconocemos las dificultades para el diálogo; pero si estamos convencidos de su utilidad, todos, con la ayuda de Dios iremos haciendo el esfuerzo necesario para aprender a dialogar y para dialogar efectivamente.

Necesidad del uso de los medios de comunicación social: Finalmente, teniendo en cuenta que la evangelización verdadera se realiza también a través de la palabra y de la imagen, reconocemos la necesidad de utilizar adecuadamente los medios de comunicación social: "La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada día más" (*Evangelii nuntiandi*, 45).

Felicitemos, por eso, y animemos a los que, desde hace largos años, tratan de utilizar los medios de comunicación social, especialmente la radio, la televisión y la prensa, para hacer llegar el mensaje del Evangelio.

Invitamos a los que se sientan con vocación apostólica para que traten de utilizar cada vez más estos instrumentos de comunicación masiva, aunando técnicas depuradas con sencillez y claridad suficientes para que puedan ser captados sus mensajes por el pueblo sencillo de nuestra patria.

Los medios de comunicación social así como prestaron una ayuda eficaz en los días de emergencia, colaborarán con entusiasmo en la tarea de reconstrucción de la Patria.

Presencia en la reconstrucción material

Crear el hombre total: La Iglesia de Guatemala que ni por un instante ha dejado de estar presente en la tragedia que sufre nuestro país, especialmente a partir del 4 de febrero y que, a través de sus diócesis parroquias y organizaciones, ha hecho llegar la mayor ayuda posible a los más necesitados, quiere también contribuir aunque sea en modesta escala, al ingente trabajo de la reconstrucción material de Guatemala.

No cree que esta tarea sea ajena a su misión y la emprende con la alegría de saber que con ello contribuye a crear una situación mejor para los guatemaltecos.

Por eso, ha iniciado ya en diversas zonas, especialmente las más afectadas por el terremoto, un esfuerzo serio y prolongado para ayudar en la reconstrucción de casas y en programas de desarrollo integral de las comunidades, contando para ello con el esfuerzo y el trabajo de sus fieles y con la ayuda generosa recibida de otras Iglesias hermanas.

Pero teniendo un concepto claro de la dignidad y de la capacidad de la persona humana, cuida, por encima de todo, de que su ayuda contribuya eficazmente a la dignificación y crecimiento del hombre total.

Por eso, nuestro trabajo en la reconstrucción quiere: rechazar todo "paternalismo", y trata de evitar cualquier apariencia de "asistencialismo", que sólo contribuirían a mantener la situación de dependencia y aún de infantilismo, que tanto daño ha hecho a nuestras comunidades, especialmente las más pobres y marginadas.

Coordinación de la acción social de la Iglesia: Cáritas, órgano oficial de la acción social de la Iglesia, estuvo presente en los momentos de emergencia y continúa ahora su acción benéfica en este período de la reconstrucción.

Pero quisiera, uniéndose a la jerarquía, concientizar a los fieles en su compromiso de fidelidad a Cristo, presente en el hermano que sufre, realizando así lo que se afirmaba de la primera comunidad cristiana: "Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían" (Act 2, 44).

Urgimos que "Cáritas de Guatemala" continúe en el esfuerzo de una válida reconstrucción del país. Y pedimos que todos los que formamos la Iglesia de Guatemala colaboremos con Cáritas.

Llamado a una integración de labores pro reconstrucción. Hay varias instituciones de inspiración cristiana empeñadas en el trabajo de la reconstrucción.

Quisiéramos pedir vivamente a estas instituciones: que se sientan íntimamente ligadas con el trabajo de la Iglesia; que se esfuercen por lograr una coordinación muy sentida, válida y testimonial, manteniendo al mismo tiempo su legítima autonomía y sus metas específicas.

Estaríamos dando un antitestimonio y anulando en gran medida los esfuerzos generosos de tantas personas de dentro y fuera del país, si en el momento presente, no aunamos nuestras fuerzas y formamos un frente común todos los que trabajamos por un compromiso con Cristo, en favor de nuestros hermanos.

Iglesia y organismos del gobierno en la reconstrucción: Reconocemos la importancia que tienen las iniciativas y esfuerzos gubernamentales por la reconstrucción nacional.

La Iglesia quiere cooperar con los organismos empeñados en la reconstrucción, manteniendo y respetando la legítima autonomía con los mismos, conscientes de que sólo un trabajo coordinado será eficaz.

Presencia ecuménica: No será menos importante buscar una significativa colaboración ecuménica con las Iglesias cristianas que, con gran seriedad, sin alardes publicitarios, ni bajas acciones proselitistas, quieren aportar una ayuda considerable en el arduo trabajo que a todos nos espera.

Se nos presenta una magnífica oportunidad para estrechar más los vínculos de verdadero amor que deben existir entre los que profesamos fe y fidelidad al mismo Cristo, que quiere que lleguemos a ser "un solo rebaño bajo el cuidado de un solo Pastor".

Presencia a través de todos sus medios y personal: La Iglesia de Guatemala, está presente en la reconstrucción integral de la Patria.

Está poniendo al servicio de Guatemala: todos los medios con que cuenta, todo su personal apostólico, coadyuvando a que todos, en la medida de sus posibilidades, sean artífices de esta reconstrucción que tanto anhelamos.

Conclusiones

En este mensaje hemos tratado de: señalar algunos extremos de la situación que vive nuestro pueblo, nos hemos fijado también en los problemas internos de nuestra comunidad cristiana, hemos intentado señalar, luego de definir algunos principios fundamentales, formas y exigencias de presencia de la Iglesia en la reconstrucción integral de nuestra Patria.

Responsabilidad de todos en la actual situación: Debemos considerar que la situación de Guatemala no es fruto de la casualidad o de nuestra mala suerte: todos hemos contribuido a ella.

No desconocemos ciertamente, que hay factores externos de colonialismo nacional e internacional que influyen grandemente en nuestra situación, pero también estamos seguros de que ésta no sería tan grave si todos pusiéramos algo de nuestra parte para mejorarla. Y lo que es más serio todavía y más compromete nuestra responsabilidad, es el hecho de que en esta Guatemala tan destrozada, violenta y desequilibrada, la inmensa mayoría nos llamamos y nos sentimos católicos tanto entre las clases dirigentes como en las marginadas.

Cristianos se dicen los que, olvidando la capacidad que tiene el hombre para entenderse con sus hermanos a través de la palabra, confían sólomente en el diálogo macabro de las ametralladoras.

Cristianos se llaman los que creen que pueden resolver la situación de injusticia con más violencia, con más injusticia, con más dolor y más sangre.

Pero en realidad: Son *cristianos*, y esto nos llena de gozo, los innumerables guatemaltecos que en silencio con esfuerzo constante y su fe en Dios, libran cada día la batalla de la paz, del verdadero progreso, del amor manifestado en servicio, en formación de personas y en perdón. Son *cristianos* los que saben que Cristo ha vencido al mundo y que El, vencedor de la muerte y del pecado, nos invita a participar de su triunfo y está con nosotros en la lucha. Son *cristianos* los que viven y trabajan ilusionados porque tienen esperanza.

Invitación a la reflexión y a la conversión: Frente a estas diversas actuaciones de los que nos llamamos y sentimos cristianos, no podemos menos de invitar a todos a que reflexionemos con seriedad y veamos: si nuestras vidas, nuestra actitud, nuestros criterios coinciden con las enseñanzas de Cristo, al que decimos seguir. Si es cierto que el terremoto fue una llamada de Dios a la conversión y a la unión, ¿qué mejor momento que éste para reflexionar ante Dios y examinar lo que nos hace falta para podernos llamar con verdad seguidores de Cristo?

La Iglesia toda de Guatemala debe entrar en un proceso de conversión, para que pueda ser signo eficaz de la presencia de Cristo entre los hombres e instrumento apto en las manos de Dios para ayudar a la construcción de una Patria mejor.

Las generaciones futuras no nos preguntarán sólo: cuántas láminas repartimos o cuántas casas ayudamos a construir; sino también cuánta fe, cuánto espíritu, cuánta fue nuestra contribución para que hubiera más justicia, cuánto nuestro esfuerzo para eliminar el mal y el dolor que nos acosan.

Aceptemos el desafío del momento presente a nuestra fe y a nuestra esperanza.

Terminamos con las palabras de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "No basta, por cierto, reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar. No ha dejado de ser ésta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia en la hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu del equilibrio de Dios. En esta transformación, detrás de la cual se expresa el anhelo de integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana, tomamos conciencia de la 'vocación original' de América Latina: 'vocación a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad'".

Ponemos bajo la protección de María, Madre de la Iglesia, todo nuestro trabajo y esta misma esperanza a fin de que se anticipe entre nosotros el Reino de Dios.

Tenemos fe: en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de nuestra Patria.

(Siguen las firmas de los Obispos y la fecha: 25 de julio de 1976).

La Integridad del Mensaje Cristiano

Exhortación de los Obispos del Ecuador al Pueblo

Introducción

La Exhortación del Papa Pablo VI sobre la Evangelización del mundo contemporáneo nos mueve a reflexionar sobre la realidad de la evangelización en nuestra Iglesia ecuatoriana, para ser más fieles a lo que nos propone hoy en Cristo.

I. Observación de la realidad: dos grupos opuestos.

En nuestra reflexión queremos partir de una observación de la realidad.

Observamos en nuestro país la presencia de dos grupos opuestos, que desvirtúan el meollo del aporte cristiano para la realización del hombre: el uno reduce el mensaje del Evangelio y su realización a lo espiritual y extra-terrestre; el otro lo reduce a lo meramente temporal.

Un grupo alimenta y explica con sus afirmaciones parciales los extremos del otro, y viceversa.

Primer grupo: sectas. Integrando el primer grupo encontramos a "misioneros" enviados a nuestra patria por un sinnúmero de sectas, extrañamente casi todas de un mismo país extranjero.

No nos referimos a las comunidades cristianas de las Iglesias históricas, que se esfuerzan por conservar la pureza del Evangelio, y con las cuales se han tenido encuentros y diálogos con el espíritu del Decreto conciliar sobre "Ecumenismo", y no se interrumpirán en lo sucesivo sin que perdamos de vista las normas que deben observarse para que, "ni el Movimiento ecuménico sufra detrimento alguno, ni los fieles caigan en un falso irenismo o indiferentismo" (Dir. del Ecumenismo, I, 2).

Las sectas a las que nos referimos, pese a sus diferencias, casi todas, también extrañamente, coinciden en predicar un Evangelio puramente espiritual, ajeno u opuesto al crecimiento del hombre en la tierra. Según muchos de ellos, el fin del mundo ya llega, y no hay para qué preocuparse de la tierra.

El cielo del mañana debe tranquilizar a los oprimidos de hoy. Para ser elegido de Dios hay que ser sólo espiritual. Cristo, Dios blanco, según una de estas sectas, restauró el Evangelio por medio de un profeta estadounidense. El color de la piel es consecuencia de un pecado de origen.

El contenido de su predicación y sus métodos delatan una concepción del mundo y del hombre, que adormece el alma de un pueblo y le impide buscar un futuro mejor ya en esta tierra.

El mismo laudable esfuerzo por superar el arraigado vicio de la embriaguez y por atender a la salud, suele ir unido a motivaciones individualistas, que los tranquilizan frente a las exigencias de la justicia social.

Comprobamos con preocupación que algunas sectas recurren con frecuencia a medios reñidos con el Evangelio, incluida en estos medios la calumnia.

Algunas sectas, incluso sistemáticamente, matan el sentimiento patriótico, y otras por lo menos prohíben la actuación de sus adeptos en asuntos temporales, como impropia del cristiano.

A donde llegan estos "misioneros" llevan la división y casi siempre la pasividad, esterilizando las fuentes del dinamismo comunitario.

Nuestras leyes no tienen en cuenta suficientemente y no protegen el gran valor nacional de la solidaridad de las comunidades campesinas; solidaridad que crea

lazos similares a los lazos de familia y que es una fuerza poderosa para caminar hacia adelante.

Estas sectas se aprovechan de este vacío y, acogiéndose a la protección que les brinda la libertad religiosa, provocan sistemáticamente y esterilizan la fuerza creativa de las comunidades con la división y el odio.

Quizás muchos de sus adeptos no se proponen producir la división deliberadamente; quizás sus actitudes obedecen a una mentalidad importada, según la cual el hombre es sólo individuo y no miembro de la familia, y el Salvador es sólo "salvador personal" y no salvador de una comunidad. Quizás algunos se asustan del resultado obtenido. Pero todo el enfoque de su predicación, la división, el menosprecio de la cultura nacional conduce a este resultado. Ahí está. No podemos cerrar los ojos.

Para suplir el vacío de doctrina, crean con frecuencia en sus adeptos un complejo de superioridad de "Los únicos salvados", de "Los únicos poseedores de la verdad", de "Los convertidos o renacidos", que los lleva al menosprecio y a la condenación de sus hermanos, al desconocimiento y a la destrucción de sus más auténticos valores y a la ingenua admiración de lo extranjero, atentando, también así, al sentido comunitario y de ecuatorianidad.

Desgraciadamente, algunos rasgos alienantes de esta predicación concuerdan con la mentalidad y también con las opciones, las actitudes y las afirmaciones de algunos católicos que, diciéndose católicos íntegros, quisieran que, en nombre del cristianismo, nada cambiara, para conservar sus privilegios. Algunos de éstos se atreven incluso a constituirse en intérpretes del Evangelio y a señalar el ámbito de la misión de la Iglesia, en contra de sus legítimos Pastores, cuando éstos no concuerdan con sus deseos: se han quedado inmóviles mirando atrás.

Segundo grupo: cristianos para el socialismo. Integrando el grupo opuesto, encontramos, entre otros, a los que tienen el nombre más conocido de "cristianos para el socialismo". Se trata de un Movimiento internacional, en el que ciertos sacerdotes han tomado un papel importante.

Su visión del mundo, si no se ha encerrado, tiende ciertamente a encerrarse en el cuadro de la existencia temporal humana.

Observamos que los cristianos para el socialismo pueden cambiar de nombre, pero que en todos los países —también en Ecuador— conservan los mismos rasgos fundamentales. Comprobamos que los rasgos, con los que se identifican en el encuentro realizado en Santiago de Chile, del 23 al 30 de abril de 1971, y en dos Congresos internacionales, caracterizan también a los cristianos para el socialismo en Ecuador.

En el encuentro de los Movimientos Sacerdotales Latinoamericanos, realizado en Lima en 1973, se dan estas líneas:

1. "El cristiano debe, ante todo, insertarse en la praxis revolucionaria".
2. "El compromiso revolucionario sacerdotal no ha de quedar sólo en el nivel ideológico; ha de llegar a otros niveles de lucha política".
3. "La labor evangelizadora debe asumir el hecho de la lucha de clases y ha de situarse claramente del lado de las clases explotadas".
4. "El papel político del sacerdote es real en la medida en que ejerce su sacerdocio en la Iglesia".

En el encuentro internacional de cristianos para el socialismo, celebrado en Quebec en 1975, a través de una mezcla inconnexa de Biblia y de revolución política, ha quedado en claro que este grupo ha asimilado no sólo el léxico, sino también las tácticas y parte de la ideología marxista.

1. Se desconoce que Dios tiene la iniciativa en la formación y en la manifestación de su plan en favor de los hombres. Según ellos, también el plan de salvación surge de la base.

2. Afirman que hay un marxismo aceptable por los cristianos: el marxismo que parte de la crítica de la religión como ideología favorable a los opresores. Si el cristianismo —dicen— favorece la lucha de clases, puede convivir con el marxismo. Según ellos, hay una fe proletaria y una fe burguesa. La primera es conciliable con un tipo de marxismo.

3. De acuerdo a los documentos de este encuentro, la Iglesia no es una comunidad de amor. No puede estar por encima de la lucha de clases.

Los cristianos para el socialismo sugieren que en la Iglesia de hoy hay oprimidos y opresores. La Iglesia debiera estar integrada sólo por los oprimidos.

La misión de la Iglesia se reduce a la denuncia de las injusticias, aunque ellos mismos reconocen en Quebec que “en países socialistas exigen que en el mundo capitalista los creyentes deben hacer una crítica social; pero, una vez que se llega al socialismo, la fe es un asunto privado, intra-ecclesial”.

4. Los cristianos para el socialismo se asignan en Quebec varias tareas: “la explicación de la lucha de clases en el interior de la Iglesia institución”; el descubrimiento de posibles alianzas tácticas de las fuerzas revolucionarias con tendencias, movimientos o personas dentro de la Iglesia”; “el desbloqueo ideológico de los cristianos para hacer posible su inserción en la militancia revolucionaria”.

5. Las estructuras parecen tener, según ellos, un influjo determinante e independiente de las actitudes internas de la persona. Los cristianos para el socialismo pretenden leer la Palabra de Dios desde esta perspectiva y no admiten, como coherente con el Evangelio, sino una línea de acción, que lleva a suprimir las estructuras externas de dominación.

6. El oscurecimiento de la personalidad de Cristo y, por lo mismo, de lo que es la Iglesia, va unido a la sacralización de ideologías y de jefes.

Para ellos Cristo es el símbolo del pobre y del revolucionario. Su redención es liberación política y económica.

7. Evangelizar significa para ellos hacer tomar conciencia a los oprimidos de su situación de opresión y de denunciar a los opresores su estado de pecado, para liberarlos de él, mediante la revolución violenta y la lucha de clases.

La fe es sinónimo de compromiso revolucionario. La Iglesia debería ser un grupo de presión.

8. Dominados de una obsesión por lo político, reducen la actividad de la Iglesia a la actividad política. La denuncia conserva sólo el nombre de profética; en realidad quieren una denuncia meramente política. Pecado es la injusticia social. No hay otro pecado, sino la injusticia social.

Advertimos en nuestra Iglesia el peligro de que unos pocos sacerdotes aprovechen de su prestigio de tales, para poder servir a esta ideología, abusando del aprecio del pueblo por el sacerdote.

II. Reflexiones

Frente a uno y a otro grupo queremos recordar la verdad fundamental de que el misterio de la Iglesia, por una admirable analogía, es comparable al misterio del Verbo Encarnado, y que su misión es continuación de la obra de Cristo, Dios-Hombre. Cristo Dios-Hombre es el centro del mensaje cristiano.

“La evangelización —nos dice Pablo VI— debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios. No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se adentifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino

una salvación que desborda todos estos límites, para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad" (A. E., 27).

Sería fácil aceptar en Cristo sólo al Dios lejano, al Dios individual, que promete un cielo desligado de la tierra y que no tiene exigencias en la vida diaria y en la comunidad humana.

Sería también fácil aceptar en Cristo sólo al hombre que se adapta a nuestros deseos y a nuestra medida, y nos ofrece un paraíso en la tierra.

Lo difícil y lo fecundo está en aceptar la verdad revelada, según la cual Cristo es Hijo de Dios y hermano de los hombres; según la cual, Cristo ha asumido en su Persona todo lo humano. Todo lo humano para Cristo es importante. El crecimiento integral del hombre es homenaje a Dios. Cristo nos afirma que el reino de Dios ya ha comenzado aquí en la tierra, en la apertura del hombre hacia los otros hombres y hacia el Padre.

Cristo, Hijo de Dios, se ha hecho Hombre, para suprimir el egoísmo y el aislamiento, y para unir a los hombres entre sí y a los hombres con Dios.

Cristo es "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1, 29). "El salva al pueblo de sus pecados" (Mt 1, 21). "Todo el que comete pecado es esclavo; y tan sólo cuando el Hijo del Hombre nos liberte seremos verdaderamente libres" (Jn 8, 34-36).

Cristo nos amonesta diciendo: "Del corazón del hombre nacen los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, las codicias, las maldades, el fraude" (Mc 7, 21-22).

Nacen del interior; pero se entrelazan y establecen condicionamientos externos de codicia, de fraude, etc., que impiden a los hombres el vivir como hermanos y como hijos de Dios.

Cristo, al señalar la raíz del mal, no indica en el interior del hombre un refugio para su evasión, sino una fuente vital de transformación y de compromiso con el mundo y con la comunidad humana.

La Iglesia, plenitud de Cristo Dios-Hombre (*Lumen gentium* 1, 7), señala siempre una doble localización del mal y una doble dirección para el esfuerzo de rectificación: lo espiritual y lo material, lo interior de la persona y las estructuras condicionantes. Hay un doble aspecto, pero de una misma realidad humana.

El Papa una vez más nos recuerda en su Exhortación Apostólica: "La liberación no puede reducirse a la simple dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto" (A. E., 32).

El Papa continúa: "La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que, aun las mejores estructuras, los sistemas más idealizados, se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones humanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión del corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen" (A. E., 36).

En consecuencia, la Iglesia de Cristo no puede ser protectora del inmovilismo, ni ser neutral frente al crecimiento integral del hombre. Este crecimiento tiene dimensiones que superan el espacio y el tiempo; pero está enraizado en el hoy, en la justicia y en el amor. La Iglesia es Cuerpo de Cristo en permanente crecimiento "para su edificación en el amor" (Ef. 4, 14-16). Nuestra fidelidad es fidelidad al Espíritu de vida, no a la letra muerta, ni a un ayer fosilizado.

III. Elementos de un compromiso de acción

La descripción de la realidad y las reflexiones sobre la misma nos han de guiar a un renovado compromiso de acción.

Queremos señalar a todos los ecuatorianos de buena voluntad algunos elementos que nos parecen importantes en la línea de acción.

Recordamos que los padres de familia son los primeros e insustituibles educadores de la fe en diálogo de amor con sus hijos.

Llevemos la Palabra de Dios a todos los sectores, también a los físicos o espiritualmente alejados. Esta es la primera tarea de sacerdotes, de religiosos y del creciente número de apóstoles seculares. Sabemos que podemos pedir a algunos un esfuerzo todavía más grande.

Aspiramos a que la Biblia anime cada vez más la oración de los cristianos y sostengan su compromiso con las aspiraciones de la comunidad humana.

No se puede relegar el anuncio espiritual del Evangelio para una etapa, en la que los problemas humanos de pobreza, injusticia y opresión hayan sido resueltos: todo hombre es capaz de dar una respuesta a Dios.

Nuestra predicación ha de ser fiel a Cristo Dios-Hombre. Por lo mismo, no ha de presentar un plan de Dios puramente espiritual, individual, angelizado, evasivo, sensiblero; prediquemos el amor a Dios que exige, como expresión primera, transformaciones hacia la justicia entre los hombres.

Prediquemos a Cristo que nos da una esperanza enraizada en el hoy y el aquí, pero abierta a la segunda venida del Salvador de la familia humana.

Este es el aporte específico e insustituible de todos los miembros de la Iglesia, especialmente de los sacerdotes, de las familias y de los apóstoles seculares, para el crecimiento integral del hombre ecuatoriano.

Esta es la mejor respuesta a quienes tienen sed de la Palabra de Dios y a quienes, por diversos motivos, reducen a Cristo o a sólo Hijo de Dios o a sólo hermano de los hombres.

En cuanto a la fuerza disolvente de las sectas, llamamos la atención, no sólo de quienes ejercen autoridad, a veces sujetos a presiones externas e internas favorables a las sectas, sino, ante todo, del ciudadano común, para que se evite el peligro de que lo religioso encubra otros objetivos contrarios al crecimiento integral de la familia ecuatoriana.

Respetemos toda expresión genuinamente religiosa. La podemos reconocer como tal, entre otras maneras, por los medios que utilicen y por el respeto de la libertad y de la dignidad personales.

Es necesario precautelar la dignidad, sobre todo de los ciudadanos sencillos, liberando a sus comunidades de la provocación que frecuentemente va unida al proselitismo.

El amor debe llevar a todos a comprometerse en la realización del bien común; el bien común está servido preferentemente por la política.

Ningún cristiano, y menos un Pastor, puede ser insensible ante el bien común y, por lo mismo, ante la política; debe promover el compromiso político. Pero al mismo tiempo todo cristiano, y especialmente el Pastor, ha de tener en cuenta que en lo concreto hay diversas maneras de conjugar el amor y la justicia en una sociedad determinada. Ha de promover la justicia y el amor, sin pretender que la solución de un grupo, o de un partido, sea la única posible evangélicamente.

Todo cristiano puede libremente y, en ciertos casos, debe afiliarse a un partido, o a un movimiento político; pero no puede fomentar ideologías contrarias a su fe.

Particularmente recordamos a todos los fieles, y especialmente a los sacerdotes, que un seguidor de Cristo no puede abrazar, ni siquiera bajo el disfraz de una causa meramente política, doctrinas materialistas o ateas; menos aún puede apo-

varlas; ya que el materialismo y el ateísmo evidentemente son incompatibles con el Evangelio de Jesucristo.

Jesús encomendó al sacerdote la obra de la reconciliación (2 Cor 5, 18) no sólo con Dios, sino también la reconciliación entre hermanos que pugnan por intereses contrapuestos. Esta reconciliación es fruto de una transformación que permite a los hombres atender a sus intereses con corazón abierto, a crear estructuras con actitud de hermano.

“Reconociendo los valores esenciales de la política que puede ser, según la expresión pontificia, una eminente forma de caridad, la Iglesia quiere que el sacerdote, cuya misión fundamental es el servicio a la unidad profunda de la Iglesia, por el ministerio de la Palabra y de la Eucaristía, haga esta renuncia dolorosa para tutelar valores más profundos”.

El sacerdote ha de impedir el empobrecimiento de la esperanza humana y su enclaustramiento en el marco estrecho del tener y del poder; marco más cercano a los partidos políticos.

Precisamente el interés por el bien común y por la política, que sirva al amor y a la justicia, exige la libertad del sacerdote frente a toda solución partidista.

Los Pastores de la Iglesia, precisamente para servir la causa del amor y de la justicia, hemos de mantener libertad frente a los grupos.

Libre de presión de grupos, el sacerdote puede promover la unidad y acicatear en la marcha hacia formas de convivencia más fraternas.

El sacerdote libre puede hacer descubrir las deficiencias de las ideologías, que prometen en la tierra la liberación de las limitaciones en todas las esferas de la existencia humana.

También el sacerdote tiene libertad de formarse sus propias opiniones y de tomar su propia opción política; pero ha de cuidar de que ellas no lo conviertan en un dirigente público en momento alguno, menos aún cuando ejercita su ministerio.

Ningún sacerdote puede aprovechar su condición de tal, manipulando el Evangelio y su ministerio, para arrastrar a grupos de cristianos eclesiales.

Los sacerdotes no pueden ni afiliarse y menos militar en un partido político.

Si en algún caso excepcional el bien de la comunidad exigiera que un sacerdote militase en un partido político, los obispos pensamos que el hipotético consentimiento de la Iglesia debería estar condicionado a una suspensión transitoria del ejercicio ministerial.

Conclusión

En las sesiones del Sínodo Episcopal toda la Iglesia se reúne periódicamente, representada por algunos de sus Pastores, en torno al Papa, para revisar su servicio y proyectarlo en favor del hombre de nuestro tiempo.

Que una difusión más activa de la Palabra de Dios y una mayor fidelidad a la Persona de Cristo, suprema expresión de su Mensaje, sea la mejor preparación de la Iglesia en Ecuador para el Sínodo sobre la Catequesis, que se celebrará el año próximo.

Quito, 26 de septiembre de 1976.

Firman 28 Obispos.

Movimientos Pentecostales

El presente documento es el Informe Final del diálogo entre el Secretariado de la Iglesia Católica Romana para promover la unidad cristiana y los Jefes de algunas Iglesias Pentecostales y participantes en el movimiento carismático dentro de las Iglesias Protestantes y Anglicana (1972 a 1976).

Introducción

1. La serie de conversaciones descritas como el diálogo Católico romano-Pentecostal tuvo principio en los contactos hechos por miembros de las Iglesias Pentecostales con el Secretariado Vaticano para la unidad de los cristianos, en 1969 y 1970. Con la asistencia del Rev. David du Plessis, un jefe pentecostal internacional, figura eminente entre los pentecostales e invitado al 2º Concilio Vaticano, y Fr. Kilian McDonnell, O.S.B., Director del Instituto de Investigación Ecuuménica y Cultural, Collegeville, U.S.A., se clarificó el impulso inicial y empezaron a surgir propuestas concretas.

2. En 1970 se celebró la primera de las dos reuniones exploratorias, para ver si sería posible, a nivel internacional, una seria discusión teológica entre Católicos romanos y Pentecostales. La primera reunión fue principalmente una ocasión para empezar a conocerse. En la segunda reunión cada parte hizo preguntas "difíciles" a la otra. Resultó una conversación con un fin más preciso y se hizo claro que sería posible emprender discusiones de índole más sistemática.

3. Como consecuencia, más tarde, en 1971, un pequeño comité de iniciativas, con miembros de ambas partes, preparó un temario que podría tratarse en varias reuniones, en un período de unos cinco años.

4. El diálogo tiene un carácter especial. Las conversaciones bilaterales que la Iglesia católica romana intenta con muchas comuniones mundiales (por ej. la comunión anglicana, la federación luterana mundial, etc.) están destinadas a considerar problemas referentes a estructuras de la Iglesia y eclesiología y tienen la unidad orgánica como una meta o al menos contemplan alguna clase de eventual unidad estructural. Este diálogo no la tiene. Antes de que empezara, se hizo claro que su fin inmediato no era "interesarse por los problemas de una inminente unión estructural", aunque, por supuesto, su fin era que los cristianos llegaran a estar más íntimamente unidos en la oración y en el testimonio común. Su propósito ha sido que "la oración, la espiritualidad y la reflexión teológica fueran una preocupación compartida a nivel internacional en la forma de un diálogo entre el Secretariado de la Iglesia católica romana para la unidad de los cristianos y los jefes de algunas Iglesias Pentecostales y participantes en los movimientos carismáticos dentro de las Iglesias Protestante y Anglicana.

5. El diálogo pretende "explorar la vida y la experiencia espiritual de los cristianos y de las Iglesias", "dar especial atención al significado que tiene para la Iglesia la plenitud de vida en el Espíritu Santo" atendiendo a "las dimensiones experiencial y teológica" de esa vida. "A través de ese diálogo "los participantes esperan compartir en la realidad del misterio de Cristo y de la Iglesia, edificar un testimonio unido, indicar de qué manera la participación de la verdad hace posible... crecer juntos".

6. Ciertas áreas de concordancia doctrinal han sido miradas con el propósito de eliminar mutuos malentendidos. Al mismo tiempo no ha habido intento de minimizar puntos de divergencia real. Uno de éstos, por ejemplo, es la importancia dada a la fe y a la experiencia y su relación en la vida cristiana.

7. El diálogo ha sido entre la Iglesia católica romana y algunas Iglesias pentecostales. Aquí también se presentaron aspectos especiales. Del lado católico romano hubo la autorización común dada por el Secretario para la unión de los cristianos para tales reuniones a escala internacional, y los participantes fueron designados oficialmente por el Secretariado. Los participantes pentecostales también fueron elegidos oficialmente por sus Iglesias respectivas (y en varios casos son jefes de estas iglesias) o bien vinieron con alguna clase de aprobación de sus Iglesias. Por consiguiente ha sido un diálogo con algunas Iglesias pentecostales y con delegados de otras. Estas son Iglesias que aparecieron en los últimos cincuenta o sesenta años, cuando algunas Iglesias protestantes expulsaron a aquellos que hacían del hablar en lenguas y de otras manifestaciones carismáticas una parte integral de su espiritualidad.

8. Además los pentecostales invitaron a algunos participantes en el movimiento carismático. Pertenecen a las Iglesias anglicana y protestante, que ya tienen en curso diálogos bilaterales con la Iglesia católica romana. Por consiguiente ellos toman parte en el diálogo como participantes en el movimiento carismático y no principalmente como miembros de sus Iglesias.

9. También se señaló al principio que "este diálogo no está interesado directamente en la cuestión pastoral doméstica de la relación del movimiento carismático entre católicos con la Iglesia católica. El diálogo puede ayudar indirectamente a aclarar esta relación pero éste no es el interés directo de nuestras deliberaciones".

10. En la primera reunión del diálogo en Horgen, Suiza, junio de 1972, se admitió un acercamiento exegético para estudiar "el bautismo en el Espíritu Santo" en el Nuevo Testamento, su relación con la penitencia y el proceso de santificación y la relación de los carismas con él. En Roma, en junio de 1973, la segunda reunión se dedicó a los fundamentos históricos del movimiento pentecostal, la relación del bautismo en el Espíritu Santo con los ritos de la iniciación cristiana y el papel del Espíritu Santo y de los dones del Espíritu en la tradición mística. La tercera reunión, celebrada en Schloss Craheim, Alemania Occidental, junio de 1974, se enfocó sobre la teología de la iniciación cristiana, la naturaleza de la actividad sacramental, el bautismo de niños y adultos. En la cuarta reunión, celebrada en Venecia, mayo de 1975, los principales intereses fueron las áreas del culto público (especialmente la celebración eucarística), la dimensión humana en el ejercicio de los dones espirituales y el discernimiento de espíritu. En Roma, en mayo de 1976, la sesión final se consagró al tema de la oración y la alabanza.

Bautismo en el Espíritu Santo

11. En el Nuevo Testamento la expresión "bautizar en el Espíritu Santo" (Mc 1,8) se emplea para indicar, en contraste con el bautismo de Juan (Jn 1, 33) el bautismo de Jesús que da el Espíritu al nuevo pueblo escatológico de Dios, la Iglesia (Hch 1, 5). Todos los hombres están llamados a entrar en esta comunidad a través de la fe en Cristo que los hace discípulos por el bautismo y partícipes de su Espíritu (Hch 2, 38-39).

12. En el movimiento pentecostal, "ser bautizado en el Espíritu", "ser lleno del Espíritu Santo" y "recibir el Espíritu Santo" se entienden como acaeciendo en una experiencia decisiva distinta de la conversión, por medio de la cual el Espíritu Santo se manifiesta, se apodera y transforma la vida del creyente y lo ilumina como a la realidad del misterio cristiano (Hch 2,4; 8,17; 10,44; 19,6).

13. Lo que hace a un cristiano es el Espíritu de Cristo (1 Cor 12,13) y esa vida es "cristiana" en el grado en que está bajo el Espíritu y se caracteriza por la

¹Esta cita y todas las anteriores son tomadas del "Report of Steering Committee", Roma, 23 y 26 de octubre de 1971.

apertura a su poder transformante. El Espíritu es soberanamente libre y distribuye sus dones a quien quiere, cuando quiere y como quiere (1 Cor, 12,11; Jn 3, 7-8). Hay también la responsabilidad humana de tratar de obtener lo que Dios ha prometido (1 Cor 14,1). Esta vida plena en el Espíritu es crecimiento en Cristo (Ef 4,15, 16), que debe ser purificado continuamente. Por otra parte, debido a la infidelidad del hombre a las insinuaciones del Espíritu (Gal 6, 7-9; 1 Jn 3,24) este crecimiento puede detenerse. Pero también se presentan nuevos caminos abiertos y nuevas crisis que pueden ser piedras miliare del progreso en la vida cristiana (2 Cor 3, 17-18; 2 Cor 4, 8-11).

14. Los participantes saben que durante los diecinueve siglos se han empleado otros términos para expresar esta experiencia llamada "bautismo en el Espíritu Santo". Esta es usada todavía por el movimiento pentecostal. Otras expresiones son "ser lleno del Espíritu Santo", "recibir el Espíritu Santo". Estas expresiones no deberían emplearse para excluir los modos de ver tradicionales de la experiencia y de la fe en la realidad de la iniciación cristiana.

15. El Espíritu Santo se manifiesta gratuitamente en signos y carismas para el bien común (Mc 16, 17-18) operando en la capacidad natural del creyente y a través de ella, pero yendo más allá. Hay una gran variedad de ministerios en los cuales se manifiesta el Espíritu. Sin disminuir la importancia de estas experiencias y sin negar la fecundidad de estos dones para la Iglesia, los participantes quisieron poner más énfasis en la fe, la esperanza y la caridad como guías seguras en la respuesta a Dios (1 Cor 13, 13-14; 1 Tes 1, 3-5). Precisamente por respeto al Espíritu y a sus dones, es necesario discernir entre los dones verdaderos y sus falsificaciones (1 Tes 5,22; 1 Jn 4, 1-4). En este proceso de discernimiento la autoridad espiritual en la Iglesia tiene su propio ministerio específico (1 Jn 4,6; Hch 20, 28-31; 1 Cor 14, 37-38) porque tiene su importancia especial para el bien común, la unidad de la Iglesia y su misión en el mundo (Rm 15, 17-19; Hch 1,8).

La iniciación cristiana y los dones

16. Desde los primeros textos no-canónicos de la Iglesia hay testimonio de la celebración de la iniciación cristiana (bautismo, imposición de las manos, unción con el crisma, eucaristía) como expresando claramente la súplica para la recepción verdadera del Espíritu Santo. El Espíritu Santo mora en todos los cristianos (Rm 8,9) y no sólo en aquellos "bautizados en el Espíritu Santo". La diferencia entre un cristiano declarado sin tal experiencia pentecostal y uno con esa experiencia, generalmente no es sólo un asunto de enfoque teológico sino también de mayor apertura y expectativa respecto al Espíritu Santo y a sus dones. Porque el Espíritu Santo derrama sus dones como quiere, en libertad y soberanía, las experiencias religiosas de las personas pueden ser muy diferentes. El sopla donde quiere (Jn 3, 8). Aunque el Espíritu Santo nunca ha cesado de manifestarse a través de toda la historia de la Iglesia, la forma de estas manifestaciones ha diferido según los tiempos y las culturas. Sin embargo, en el movimiento pentecostal la manifestación de lenguas ha tenido y sigue teniendo particular importancia.

17. Durante las épocas de renovación espiritual, cuando los elementos carismáticos son más manifiestos, pueden surgir tensiones a causa de prejuicios, falta de mutuo entendimiento y comunicación. También en épocas como ésta, el discernimiento de espíritus es más necesario que nunca. Esta necesidad no debe conducir al abuso del discernimiento a fin de excluir las manifestaciones carismáticas. El verdadero ejercicio de los carismas tiene lugar en el amor y lleva a una mayor fidelidad a Cristo y a su Iglesia. La presencia de dones carismáticos no es un signo de madurez espiritual y los que carecen de la experiencia de tales dones no son considerados como cristianos inferiores. El amor es el contexto en el cual todos

los dones son ejercidos rectamente, siendo el amor de un orden más definitivo y fundamental que los dones espirituales (1 Cor 13). En grados diversos, todos los carismas son ministerios dirigidos a la edificación de la comunidad y al testimonio en la misión. Por esta razón, las experiencias místicas que generalmente se dirigen más hacia la comunión personal con Dios, se distinguen de las experiencias carismáticas, las cuales, incluyendo la comunión personal con Dios, se dirigen más al servicio ministerial.

La infusión del Espíritu y la iniciación cristiana

18. El Espíritu Santo, siendo el agente de la regeneración, es concedido en la iniciación cristiana no como una conveniencia sino como el que nos une a Cristo y al Padre en una relación personal. Ser cristiano incluye la recepción de la gracia a través del Espíritu Santo para la santificación propia, lo mismo que dones para ser puestos al servicio de los demás. En cierta forma todo ministerio es una demostración del poder del Espíritu. No se convino si hay una comunicación más amplia del Espíritu con miras al ministerio carismático o si el bautismo en el Espíritu Santo es más bien una especie de liberación de cierto aspecto del Espíritu ya concedido. Hubo una discusión inconcluyente sobre la cuestión de cuántas infusiones hay del Espíritu Santo. Dentro del pentecostalismo clásico algunos sostuvieron que, a través de la regeneración, el Espíritu Santo viene *dentro* de nosotros y que más tarde, en el bautismo en el Espíritu, el Espíritu viene *sobre* nosotros y empieza a brotar de nosotros. Finalmente, los carismas no son realizaciones personales sino manifestaciones soberanas del Espíritu Santo.

El Bautismo

19. El bautismo implica un tránsito del reino de la oscuridad al reino de luz de Cristo y siempre incluye una dimensión comunal de ser bautizado dentro del Único Cuerpo de Cristo. No se desarrollaron las implicaciones de esta conformidad.

20. Respecto al bautismo, el Nuevo Testamento refleja la situación misionera de la generación apostólica de la Iglesia y no indica claramente qué puede haber sucedido en la segunda generación de creyentes ni en las siguientes.

21. En esa situación misionera la iniciación cristiana implica una constelación que normalmente incluye la proclamación del Evangelio, la fe, la penitencia, el bautismo en el agua, la recepción del Espíritu. Hubo desacuerdo sobre las relaciones de estos elementos y el orden en que pueden o deben presentarse. En la tradición pentecostal y en la católica romana, la imposición de las manos puede emplearse para expresar la comunicación del Espíritu. La inmersión es la forma ideal que más adecuadamente indica el significado del bautismo. Sin embargo, unos consideran la inmersión como esencial y otros no.

22. En la discusión del bautismo de los niños se notaron ciertas convergencias:

a) Los sacramentos no tienen un sentido mágico y sólo son efectivos en relación a la fe.

23. b) El don de Dios precede y hace posible la recepción por parte del hombre. Aunque hubo desacuerdo sobre la aplicación de este principio, hubo acuerdo sobre la aserción de que la gracia de Dios opera antes de nuestro conocimiento consciente.

24. c) Donde no se practica el bautismo de infantes y los hijos de padres creyentes son presentados y dedicados a Dios, los niños en este caso son puestos al cuidado de la comunidad cristiana y gozan de especial protección del Señor.

25. d) Donde se practica el bautismo de los niños, éste es plenamente significativo sólo en el contexto de la fe de los padres y de la comunidad. Los padres

deben comprometerse a educar al niño en la vida cristiana, en la esperanza de que, cuando crezca, el niño personalmente vivirá y afirmará la fe en Cristo.

26. Representantes del movimiento carismático en las Iglesias históricas expresaron diferentes opiniones sobre el bautismo. Algunas concuerdan substancialmente con la católica romana; otras con la opinión pentecostal clásica.

27. Se prestó atención al problema pastoral de las personas bautizadas en la infancia que buscan más tarde en la vida una nueva experiencia de bautismo de inmersión. Se estableció que en unas pocas tradiciones han sido ideados ritos que involucran la inmersión en agua para proporcionar tal experiencia. Los católicos romanos afirmaron que había ya suficientes oportunidades dentro de la liturgia existente para reafirmar el propio bautismo. El re-bautismo, en el sentido estricto de la palabra, es inaceptable para todos. Los participantes que rechazan el bautismo de infantes, sin embargo, explicaron que ellos no consideran como rebautismo el bautismo de un creyente adulto que ha recibido el bautismo de niño. Este serio problema ecuménico requiere un estudio futuro.

Escritura, tradición y desarrollos

28. La Iglesia está siempre sujeta a las Sagradas Escrituras. Hubo, sin embargo, considerable desacuerdo acerca del papel de la interpretación de tradición de la Escritura.

29. Los movimientos pentecostal y carismático han dado nuevo relieve y frescura a la comprensión de las Escrituras para confirmar la convicción de que la Escritura tiene un mensaje especial, vital para cada generación. Además estos movimientos exigen a los exégetas dar una nueva mirada al Texto Sagrado a la luz de las nuevas cuestiones y expectativas que los movimientos traen a la Escritura.

30. Se estuvo de acuerdo en que cada iglesia tiene una historia y es inevitablemente afectada por su pasado. Algunos desarrollos de este pasado son buenos, otros son cuestionables; algunos son permanentes, otros sólo temporales. Las Iglesias deben discernir sobre estos desarrollos.

Renovación carismática en las Iglesias históricas

31. El diálogo consideró que en el contexto del movimiento carismático en las Iglesias históricas había justificación para nuevos grupos y comunidades dentro de las iglesias. Aunque tales movimientos tienen un legítimo carácter profético, su fin último es fortalecer la Iglesia y participar plenamente en su vida. Además, el movimiento carismático no está en competencia con las iglesias ni separado de ellas. Aun más, debe reconocer a las autoridades de la iglesia. En una palabra, la renovación carismática es una renovación en el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, y por consiguiente es en la Iglesia y de la Iglesia.

Culto público

32. El culto público debe salvaguardar todo un conjunto de elementos: espontaneidad, libertad, disciplina, objetividad. En el lado católico romano se anotó que la nueva liturgia revisada permite más oportunidades para la oración espontánea y el canto en la Eucaristía y en los ritos penitenciales. La tradición pentecostal ha venido a aceptar un grado de estructura en el culto a reconocer en su propia historia el desarrollo hacia alguna liturgia.

33. En el contexto católico romano la frase *ex opere operato* fue discutida en relación a la celebración de los sacramentos. La inquietud de algunos participantes

terminó por la explicación de la doctrina católica romana de la gracia, que hace énfasis en que es de fundamental importancia la fe viva de quien recibe un sacramento.

El culto público y los dones

34. El culto colectivo es una expresión focal de la vida diaria del fiel en la medida en que habla a Dios y a los otros miembros de la comunidad en cantos de alabanza y palabras de agradecimiento (Ef 5, 19-20; 1 Cor 14, 26). Nuestro Señor está presente en los miembros de su cuerpo y se manifiesta a sí mismo en el culto por medio de una variedad de expresiones carismáticas. Está también presente por el poder de su Espíritu en la Eucaristía. Los participantes reconocieron que había una comprensión creciente de la unidad que existe entre la estructura formal de la celebración eucarística y la espontaneidad de los dones carismáticos. Esta unidad se manifestó por la relación paulatina entre los capítulos once a catorce de 1 Corintios.

El aspecto humano

35. Existe un aspecto divino y un aspecto humano en todo fenómeno genuinamente carismático. En cuanto concierne al aspecto humano, el fenómeno puede rectamente estar sujeto a investigación psicológica, lingüística, sociológica, antropológica y de cualquier otra clase que pueda dar alguna comprensión a las diversas manifestaciones del Espíritu Santo. Pero el aspecto espiritual del fenómeno carismático, en su esencia, escapa a un examen puramente científico. Aun cuando no hay conflicto esencial entre ciencia y fe, no obstante la ciencia tiene limitaciones inherentes, particularmente respecto a las dimensiones de fe y de experiencia espiritual.

36. Se presentó un estudio de la literatura científica sobre el habla en lenguas. Otra presentación subrayó una evaluación psicológica jungiana de la fenomenología del Espíritu Santo. Sin embargo ninguno de estos temas se desarrolló adecuadamente en la discusión y ambos esperan consideración más extensa. Esto podría hacerse en el contexto de un futuro estudio del sitio del hablar en lenguas como factor esencial en la experiencia pentecostal.

37. Se discutió la relación entre la ciencia y el ejercicio de los dones espirituales, incluyendo el de sanación. Los pentecostales clásicos, lo mismo que otros participantes, creen que a través del ministerio de la sanción divina puede venir la restauración a una salud completa. No se alcanzó pleno acuerdo sobre este tema en vista de la importancia de las disciplinas terapéuticas, y los participantes recomendaron un estudio más profundo más adelante.

Discernimiento de espíritus

38. El Nuevo Testamento testifica el carisma del discernimiento de espíritus (1 Cor 12, 10) y también una forma de discernimiento a través de la prueba de los espíritus (1 Jn 4, 1) y la prueba de la voluntad de Dios (Rm 12, 2) realizada cada una en el poder del Espíritu. Hay diferentes aspectos del discernimiento de espíritus que permiten por experiencia humana sabiduría y razón como una consecuencia del crecimiento en el Espíritu, mientras otros aspectos implican una comunicación inmediata del Espíritu para el discernimiento en una situación específica.

39. El discernimiento es esencial al ministerio auténtico. La tradición pentecostal pone el acento en el discernimiento de espíritus con el fin de hallar "el juicio del Espíritu" para el ministerio y el culto público. También es entendido como un don diagnóstico que conduce a una manifestación más amplia de otro carisma para la edificación de Cuerpo de Cristo y el trabajo evangélico. La operación de este don en dependencia del Espíritu desarrolla tanto en el creyente como en la comunidad un crecimiento en una sensibilidad madura al Espíritu.

40. Normalmente, pero no absolutamente, la esperanza es un requisito para las manifestaciones del Espíritu a través de actos humanos de parte del creyente y de la comunidad, es decir una apertura que a pesar de eso respeta la soberanía del Espíritu en la distribución de sus dones. A causa de la fragilidad humana, la presión del grupo y otros factores, es posible que el creyente se equivoque o se engañe en su conocimiento de la intención del Espíritu y la influencia en los actos del creyente. Por esta razón los criterios son esenciales para confirmar y autenticar la operación genuina del Espíritu de verdad (1 Jn 4, 1-6). Estos criterios deben basarse en el fundamento escritural de la Encarnación, el señorío de Cristo y la edificación de su Iglesia. El elemento importante de los criterios de comunidad implica el discernimiento común de un grupo de creyentes, que caminan y viven en el Espíritu, cuando, conducidos por quienes ejercen el ministerio de discernimiento, resulta una disciplina madura y el grupo es capaz de discernir la voluntad de Dios.

41. La tradición católica romana entiende que tal discernimiento comunitario debe ser ejercido por la Iglesia entera cuyos jefes reciben un carisma especial con este fin. Todas las tradiciones encuentran un criterio individual confirmatorio en el grado en que el creyente es influido en su vida diaria por el Espíritu de Cristo que produce amor, gozo, paz: la plenitud de los frutos del Espíritu (Gal 5, 22).

Oración y alabanza

42. Se presentó la relación entre los aspectos objetivo y subjetivo de la vida cristiana. La oración tiene dos formas principales: alabanzas e impetración. Ambas tienen un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo.

En la oración de alabanza, el aspecto esencial es la adoración misma, la adoración del Padre en el Espíritu y en la verdad de Cristo (cf. Jn 4, 23-24). Una de las expresiones de esta oración de alabanza es el don de lenguas, con el gozo, el entusiasmo, etc.

En la oración de petición el creyente tiene siempre que distinguir entre Dios, el Dador, y el don de Dios.

43. También se discutió la relación entre la palabra de Dios y nuestra experiencia del Espíritu. La Biblia debe ser siempre un control y una guía en la experiencia cristiana. Pero, por otra parte, la experiencia espiritual misma nos invita constantemente a leer la Biblia espiritualmente para que se convierta en agua viva en nuestra vida cristiana.

44. Reconocemos múltiples aspectos de la total experiencia cristiana que abraza la presencia de Dios (gozo, entusiasmo, consolación, etc.), y también la experiencia de nuestro propio pecado y la experiencia de la ausencia de Dios, con Cristo muriendo en la Cruz (Mc 15, 34; Fil 3, 10); desolación, aridez y la aceptación de nuestra muerte personal en Cristo como una parte integral de la auténtica vida cristiana y también de la verdadera alabanza a Dios.

Temas para más amplia discusión

45. En el curso de las conversaciones se tocó gran número de áreas que se recomiendan para un estudio más amplio. Entre ellas estaban las siguientes:

- a) El hablar en lenguas como un aspecto característico de la experiencia en el movimiento pentecostal.
- b) Las disposiciones subjetivas relativas al bautismo en el Espíritu.
- c) La relación entre la fe del individuo y la fe de la comunidad en términos de contenido.
- d) La relación entre fe y experiencia.
- e) La dimensión psicológica de la experiencia carismática.
- f) Un examen de los carismas de sanación y de arrojar demonios.
- g) La relación entre los sacramentos y la respuesta personal y consciente a Dios.
- h) La naturaleza del acontecimiento sacramental y, en este contexto, la naturaleza de la Iglesia.
- i) El problema de la interpretación de la Escritura.
- j) Los ministerios y los dones de ministerio: su fin y su operación.
- k) Las implicaciones sociales de la renovación espiritual.

Carácter del informe final

46. El carácter del informe final compilado por la comisión directiva que estuvo encargada del diálogo, no representa la posición oficial de las denominaciones clásicas pentecostales, del movimiento carismático en las Iglesias protestantes históricas o de la Iglesia católica romana. Más bien representa el contenido de las discusiones. Aunque las conclusiones son el resultado de un estudio y un diálogo serios por personas responsables, no confirma ninguna de las iglesias o tradiciones a las posiciones teológicas aquí expresadas, sino que está sometido a ellas para el uso conveniente y la reacción.

Todos los participantes han estado de acuerdo en que el diálogo ha sido una ocasión de mutuo enriquecimiento y comprensión y ofrece la promesa de una relación continuada.

Ayuda para la Pastoral de los Grupos de Influencia

(Proyecto 4.3 del 3º Plan Bienal de la CNBB 1975/76)

Uno de los cuatro programas del tercer Plan Bienal de las actividades de la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños) es el de la "Pastoral de Grupos de Influencia como Agentes de Transformación Social". Se trata de una de las prioridades establecidas en Itaici por la Asamblea General del Episcopado Brasileño, en noviembre de 1974. Dentro del citado Programa, uno de los proyectos consiste en la "elaboración de ayudas diversas para la Pastoral de los distintos grupos de influencia".

Introducción

En lo relativo a la elaboración de ayudas para la pastoral de Grupos de Influencia, hay que distinguir previamente dos categorías fundamentales:

Existen Grupos de Influencia *Homogéneos*, que tienen las características descritas en el Proyecto 4.2. Tales son, por ejemplo, los grupos de hombres de empresa, líderes sindicales, políticos, intelectuales, etc. Pero están también los Grupos de Influencia *Heterogéneos*, compuestos por personas de varias categorías profesionales y que, reunidas bajo un objetivo común, ejercen influencia en determinado ámbito de acción, por ejemplo, en la ciudad, en el municipio, en el Estado...

Tanto los grupos homogéneos como los heterogéneos, debidamente preparados, pueden ejercer una influencia evangelizadora, en el sentido de promover determinadas transformaciones sociales, o adaptaciones de mejoramiento, que traduzcan las exigencias sociales del Evangelio.

Lo que distingue, sin embargo, la influencia de estas dos categorías de grupos es el espacio dentro del cual su influencia puede ejercerse: los homogéneos están llamados a actuar en un espacio funcional o profesional; los heterogéneos, en un espacio geográfico.

La línea más eficaz de los grupos homogéneos nos parece consistir en preparar a sus miembros para nuclear las grandes asociaciones de clase, en los diversos niveles en que ellas están organizadas, tales como la Orden de Abogados, la Academia Brasileña de Medicina, la A.B.I., las Confederaciones o Federaciones de la Industria y del Comercio, los Sindicatos de Ingenieros, los Sindicatos de los Bancos...

La más eficaz línea de acción de los grupos heterogéneos nos parece consistir, tal como la experiencia nos lo está demostrando, en reunirlos para ecuacionar, en una perspectiva cristiana, los problemas de la ciudad, del municipio, del Estado... Es una iniciativa accesible a todos los Ordinarios convocar informalmente personas influyentes de la ciudad para estudiar juntos los problemas de la ciudad y elaborar sugerencias concretas, por ejemplo, sobre el problema del menor abandono, sobre el desempleo u otros que surgen del propio grupo.

Iª Ayuda: Pastoral de los Hombres de Empresa

I Premisas

1º. Las sugerencias que siguen solo tienen valor en una perspectiva que llamamos "intra-sistemática". Es decir: es posible motivar a los Hombres de Empresa

en el sentido de movilizarlos para conseguir determinadas transformaciones sociales que hagan el sistema brasileño más conforme a las exigencias de la justicia social. Por ejemplo: un grupo de Hombres de Empresa de la Asociación de Dirigentes Cristianos de Empresa fué el que preparó el proyecto de Salario Familiar, que hoy forma parte del Derecho Social brasileño.

Por consiguiente, las sugerencias siguientes no tienen ningún valor para los que están convencidos de que tales transformaciones son inútiles e incluso perjudiciales, o sea, para los que están convencidos de que la única transformación válida es la transformación del mismo sistema. En la actual coyuntura brasileña, no hay probabilidad alguna de poder motivar a los Hombres de Empresa para este tipo de transformación social.

2º. La Pastoral de los Hombres de Empresa es decisiva para las transformaciones posibles a que se refiere la 1ª premisa. Los Hombres de Empresa tienen poder para resistir las reformas sociales, como lo tienen igualmente para promoverlas eficazmente, desde que se abran a la conciencia de que la responsabilidad social de su posición. No es fácil realizar tales reformas con ellos solos (sin la presión concomitante de otros grupos de influencia), pero es imposible realizarla sin ellos.

3º. La Pastoral de los Hombres de Empresa tiene riesgos y dificultades específicas. El principal riesgo es la dependencia. La pastoral tiene el riesgo de sucumbir a los criterios y conveniencias del poder económico. Los Hombres de Empresa saben, con frecuencia, cobrar un precio incontable por su beneficencia. Son capaces de promover ciertas reformas sociales apreciables, pero al precio de determinadas omisiones o silencios que la Iglesia termina por comprender que no puede aceptar. La principal dificultad está en la motivación. No es fácil motivarles hoy para una pastoral social. Los Hombres de Empresa son mucho más sensibles a las exigencias de la justicia social en una coyuntura política amenazadora. Saben entregar los anillos, en el momento exacto, para salvar los dedos. Pero, en una coyuntura política "tranquila", no es fácil motivarlos para unas preocupaciones sociales, sin resultados inmediatos contables.

II Ayuda para una pastoral de Hombres de Empresa

1 - ¿A quién se dirige esta Pastoral? A los Hombres de Empresa, término que comprende hoy día tres categorías sociales distintas:

a) Los detentores del capital, o sea, los que movilizan los recursos financieros para la empresa. A pesar de que hoy día, debido a ciertos estímulos, las grandes y medianas empresas tienden a organizarse como sociedades anónimas con capital abierto, no obstante está siempre el pequeño grupo que detenta la mayor parte de las acciones necesarias para no perder el control decisivo de la empresa. Es la clase de los que podemos llamar *capitalistas*.

b) Los *directores*, que ocupan los altos puestos de la dirección, sea a nivel de organización o técnico. Muchas veces, en Brasil, coinciden con los capitalistas. Sin embargo, la complejidad creciente de la organización empresarial exige cualificaciones que no se confieren por el simple hecho de poseer capital para invertir. Los capitalistas se ven muchas veces obligados a recurrir a directores capacitados, que a veces ni tienen acciones, para garantizar la eficacia de la empresa, aún creando ciertas limitaciones a su poder.

c) Los llamados *ejecutivos*, de todas las demás escalas, que garantizan la normalidad del funcionamiento de la empresa y que constituyen un poder nuevo y creciente en el mundo empresarial. Son los intermediarios entre la dirección y la mano de obra.

Estas tres categorías de Hombres de Empresa solo se encuentran plenamente diversificados en las grandes o medianas empresas, más frecuentes en los grandes

polos económicos. En los centros y empresas, menores estas categorías todavía se confunden con la persona del capitalista. Una pastoral de los Hombres de Empresa debe conocer hasta qué punto alcanzó la evolución de la empresa en el sentido de la distinción de las categorías que la componen. Donde todavía no existe esta distinción, la pastoral es más simple, porque se dirige a una categoría única, de la cual depende la vida de la empresa. Donde existe el trinomio Capitalistas, Directores, Ejecutivos, la experiencia va demostrando que la acción pastoral debe concentrarse en los Directores.

2 - *¿A quién incumbe esta Pastoral?* La experiencia, dentro y fuera de Brasil, lleva a la conclusión que el agente indicado para este tipo de pastoral es un sacerdote. De hecho, en la práctica, difícilmente un laico llena las condiciones necesarias para esta responsabilidad. Estas condiciones son las siguientes, aparte de las que se exigen a cualquier agente de pastoral:

- Disponer de un mínimo de tiempo indispensable para este tipo de pastoral.
- Mantener una cierta distancia, descompromiso, con relación a la clase empresarial, sin perder por ello autoridad o aceptación entre ella.
- Tener una cierta iniciación en la temática de la doctrina social de la Iglesia y una cierta capacidad de entender los problemas empresariales.
- Mantener una actitud de fidelidad al testimonio cristiano.

3 - *¿Cómo organizar la pastoral de los Hombres de Empresa a nivel local o diocesano?*

a) El punto de partida puede ser, con cierta ventaja, una convocatoria hecha por el Obispo y dirigida a los hombres que tienen influencia en la vida empresarial y alguna apertura hacia el mensaje social cristiano. No se trata necesariamente de un grupo numeroso, basta con un grupo que tenga una cierta penetración en la clase.

b) En una reunión inaugural, el Obispo explica las razones de la convocatoria, presenta al asesor doctrinal y propone la formación de un grupo, del cual los presentes son los fundadores y al que confía la pastoral de los Hombres de Empresa de la diócesis, subrayando la importancia de esta pastoral.

c) En reuniones ulteriores, ya con el asesor doctrinal, el grupo decide su estructura y funcionamiento. Una estructura mínima supone la elección de un presidente y de un secretario. La experiencia ha demostrado que, en caso de expansión de la organización, se hace cada vez más necesaria la contratación de un secretario ejecutivo que se ocupe, al menos a tiempo parcial, de activar las iniciativas del grupo.

Un funcionamiento mínimo supone la programación de reuniones, al menos mensuales, en cuya agenda debe constar: una exposición doctrinal del asesor; una discusión en grupo de casos concretos de moral profesional; la programación de iniciativas que tienden a ampliar las actividades del grupo, por ejemplo, conquistar nuevos socios; la penetración en los medios de comunicación social; la organización de sesiones más solemnes con la participación de las autoridades locales, con las que se discuten problemas de comunidad; la organización de cursos adaptados a las señoras de los Hombres de Empresa; la organización de cursos destinados al perfeccionamiento del desempeño profesional del empresariado local; los contactos con el mundo universitario.

Nota: Para la estructura y para el funcionamiento del grupo se puede conseguir material elaborado y valiosas sugerencias de la Asociación de Dirigentes Cristianos de Empresa, con sede en Sao Paulo. Dirigirse al Dr. Sérgio Leal Costa.- A.D.C.E. - Rua Oscar Freire, 1059, Sao Paulo - SP.

4 - *Objetivos de la pastoral de Hombres de Empresa.*

—Difundir el pensamiento social cristiano en el medio empresarial.

—Motivar a los Hombres de Empresa para adoptar medidas concretas para realizar en sus empresas las exigencias de la justicia social.

—Motivarles para actuar en la clase empresarial.

—Motivarles igualmente a colaborar en el ecuacionamiento humano de los problemas de la comunidad.

Nota. Para este trabajo de formación y motivación puede ser útil el estudio del Decálogo del Hombre de Empresa elaborado por la A.D.C.E.

2ª Ayuda: Pastoral de los Hombres de Comunicación

I Consideraciones Preliminares

A) *¿A quién se dirige esta pastoral?* A las personas que trabajan en los diversos medios de comunicación social y que ejercen influencia en la sociedad.

1 - Los comunicadores de los grandes vehículos de comunicación: Periódicos, Emisoras de Radio, Televisión, Cine y Teatro, que cubren la casi totalidad del territorio nacional.

2 - Los comunicadores locales de los pequeños Periódicos, Emisoras de Radio y de Televisión.

B) *¿Quién debe hacer esta pastoral?* Personas que entiendan de comunicación, que tengan discernimiento para elaborar proyectos con los comunicadores, evitando el involucramiento personal o metas inviables.

C) *¿Cómo organizar dicha pastoral?* A través de la:

—Formación de grupos homogéneos: comunicadores, en general.

—Formación de grupos especializados: periodistas, locutores, publicistas, escritores.

—Formación de grupos heterogéneos: hombres de influencia en diversas áreas, entre ellos algunos comunicadores.

—Los dos primeros tipos de grupos son más viables en los grandes centros. A nivel de diócesis o parroquia los grupos heterogéneos tienen mayor posibilidad.

D) *¿Qué instrumentos usar para esta pastoral?*

—Los Documentos "InterMirifica", "Communio et Progressio", Medellín, orientaciones referentes a los Días Mundiales de la Comunicación.

—Los vehículos de comunicación que pertenecen a la Iglesia, y los que, siendo de un tercero, están a la disposición de la Iglesia.

II Puntos de Reflexión

A) *Perspectivas de una pastoral de los Medios de Comunicación Social.*

1 - En un tipo de sociedad pluralista en que vivimos, es difícil, si no imposible, transmitir el mensaje cristiano sin el recurso a los MCS. Hay que trabajar para que ellos no transmitan el antimensaje y estimular la imaginación de los comunicadores para descubrir el lenguaje apropiado a la transmisión de los valores reales humanos y cristianos. Presentar una imagen nueva de la Iglesia y de sus valores.

2 - Actuar dentro de los vehículos que pertenecen a la Iglesia: periódico, radio y televisión. Merece la pena hacer aquí la distinción de una pastoral *en los* medios de comunicación, donde se actúa para que todo el equipo que trabaja en un determinado vehículo de comunicación esté imbuido de una filosofía cristiana y eso se refleja en toda la programación de la Radio y TV, así como en los artículos

editoriales, entrevistas, noticias de periódicos . . ., de una pastoral *de los medios de comunicación*, que es el uso del instrumento como tal, para transmitir el mensaje que se desea.

En el primer tipo de pastoral es importante la persona del comunicador; en el segundo, el contenido que se comunica.

El campo que escapa al dominio y propiedad de la Iglesia es mucho más amplio. Pero, incluso así, la Iglesia puede actuar seria y profundamente, sea junto a los comunicadores, sea en el uso de los medios de comunicación que están a su disposición.

B) *Riesgos y dificultades:*

1 - Podemos cuestionar sobre el riesgo de una ambigüedad lo mismo que sobre el vehículo de comunicación propio de la Iglesia.

- Un Periódico o una Radio puede tener el nombre de católico y en nada mostrar su verdadera identidad.
- Es necesario una gran inversión financiera y humana para que el instrumento sea apto para un funcionamiento normal, tanto desde el punto de vista administrativo, jurídico y económico, cuanto a la programación en su contenido y en su forma.
- La preocupación de equipar el vehículo, para que sea una verdadera "empresa" frente a las otras del género, puede desviar la atención del contenido a transmitir.

2 - Otra dificultad es que esta pastoral está condicionada por gran número de presiones: patrocinadores, directores, censura, etc.

3 - Otra ambigüedad que puede ocurrir en este tipo de pastoral es si el hombre de la Iglesia busca una pastoral hacia los Grupos de Influencia, en este caso los comunicadores, o si trata de captar una influencia personal hacia los hombres de la comunicación.

C) *Pistas de acción:* Con la pérdida del control de los medios de comunicación la Iglesia ha perdido la influencia dentro de la sociedad pluralista. Frente a esta situación, la actitud de la Iglesia muchas veces es de condenación o lamentación. Ante esta situación de hecho, no se puede volver hacia atrás, sino buscar pistas de acción a escala nacional y diocesana.

1 - *En el plano nacional*, se ha tratado de hacer algunas experiencias con los profesionales de la Radio.

Radio

Análisis de las experiencias. Se realizaron dos encuentros en regiones diferentes: del 16 al 19 de julio de 1974 en Petrolina, PE, y del 5 al 8 de noviembre de 1974 en Curitiba, PR, donde se reunieron directores y programadores de emisoras católicas.

Analizando estos encuentros, se constató que, inicialmente, el gran objetivo de los organizadores y participantes era el estudio de la problemática empresarial de las Emisoras ante las enormes dificultades que afrontan. En el decurso del Encuentro, sin embargo, se hicieron muchas consideraciones que llegaron a dar gran énfasis a las proposiciones finales en cuanto a *la preparación del personal y el mejoramiento del contenido de los programas*. He aquí algunas conclusiones de estos encuentros:

- Mayor contenido y mejor técnica de comunicación en programas específicamente religiosos.
- Entrenamiento del personal.

- Valoración de la cultura popular para que el mensaje evangélico llegue a los oyentes, pues es necesario encontrar nuevos recursos para la evangelización.
- Mayor preocupación en llegar sobre todo al público no catequizado, a través de una nueva forma de programación.
- Que la radio católica sea educativa en toda su programación, para crear una mentalidad cristiana de vida.
- Organizar una pastoral con los locutores, que deben ser agentes de pastoral en la producción de los programas.
- Incluir la actividad 'religioso-litúrgica de la radio en el plano de la pastoral de la diócesis.
- Organizar, a nivel de diócesis, el sector de los medios de comunicación, que trate de integrar los vehículos de comunicación en el objetivo de la pastoral diocesana.

Ante estas necesidades, tan vivamente sentidas por los participantes a estos encuentros, los interesados van tratando de formar un organismo de "mutua ayuda" de ámbito regional, que responda no solo a las necesidades empresariales de las emisoras, sino principalmente a la preparación de personal y producción de programas. Se han dado varios pasos por el Sector Nacional de los medios de comunicación social, organismo católico para la Radio y TV afiliada a la UNDA internacional, buscando un asesoramiento permanente a las emisoras católicas.

La UNDA/BRASIL se propone:

- Congregar profesionales católicos de Radio y TV.
- Congregar entidades cuyo objetivo sea transmitir el mensaje del Evangelio a través de la Radio y TV.
- Promover la pastoral de la Radio y TV.
- Perfeccionar el personal a través de cursos y conferencias.
- Promover estudios, investigaciones y evaluaciones de las actividades pastorales en los sectores de la Radio y TV.
- Estimular la creación de programas radiofónicos grabados para distribuirlos a las diversas emisoras: SERPAL y el grupo de comunicadores de Sao Paulo.

La cinematografía

Anualmente se premia un film nacional para incentivar la altura de nivel en la producción cinematográfica. El trofeo "Margarida de Prata" otorgado por la CNBB ha despertado gran interés entre los cineastas, siendo uno de los más codiciados debido a los criterios usados en la selección de los films. Declaraciones de los cineastas han revelado satisfacción por percibir la preocupación y el interés de la Iglesia por el cine.

Análisis de las experiencias. El Congreso Mundial de la OCIC, realizado en Petrópolis en abril de 1975, reunió participantes de 33 países que estudiaron durante cinco días el valor de la comunicación cinematográfica en la transmisión de valores humanos y espirituales. Una de las grandes preocupaciones fue estudiar el papel y la actitud de la Iglesia ante el cine. Así se abrió una perspectiva de permanente diálogo de la Iglesia con un grupo de influencia en el campo de la comunicación cinematográfica. Y, a pesar de los grandes problemas que afronta el cine nacional, los cineastas se hallan esperanzados ante el papel de la Iglesia:

- en cuanto a la promoción de cursos básicos de cine.
- en cuanto a la formación del público infantil-juvenil.
- en cuanto a resucitar el cineforum, aprovechando las experiencias de la situación de la Iglesia en este campo.
- en cuanto a estimular la buena producción cinematográfica a través de premios y de presencia en las jornadas y festivales.

La Prensa

Existen grupos de influencia, como las grandes Editoriales Católicas: Vozes, Ediciones Paulinas, Loyola, Salesiana, etc., pero que están limitadas por un público determinado.

- Continuar el desafío con los comunicadores de los grandes periódicos y revistas, como Globo, Jornal do Brasil, Estado de S. Paulo, Manchete, Veja, Realidade, etc. O las revistas de tiras, fotonovelas y las preferidas por la juventud.
- La UCBC (Unión Cristiana Brasileña de Comunicadores), compuesta en gran parte por periodistas y profesores de la Escuela de Comunicación, es una tentativa de ser un grupo de influencia en el campo de la investigación y enseñanza.

Central de Comunicación. Esta sería una gran pista para una pastoral en el área de la comunicación. A través de un equipo permanente de comunicadores, producir material que tratara de abastecer los vehículos de la comunicación.

Cursos para Obispos. Para tratar la problemática de la comunicación en general, las orientaciones y la profundización referentes a cada vehículo.

2 - *En el plano diocesano, ¿cuáles son o podrían ser las pistas de acción para una pastoral con grupos de influencia en el campo de la comunicación?*

- Formación de comunicadores.
- Pastoral organizada con profesores y alumnos de las Escuelas de Comunicación.
- Incentivar o crear cineclubes y cineforums para la formación del espíritu crítico del espectador. Tratar de que el cine esté ligado a la educación, impartiendo cursos a los niños, a ejemplo de lo que viene haciendo el CINEDUC en Río de Janeiro.
- Aprovechar los espacios libres de la TV, Radios y Periódicos locales.
- Preparar programas radiofónicos sobre educación y catequesis y retransmitir en escuelas (vgr. Programas de Curitiba).
- Crear una sala de prensa, para abastecer diaria o semanalmente los vehículos de comunicación a través de boletines, comunicados, informes, etc.
- Organizar una pastoral con grupos homogéneos de comunicadores y, en las diócesis menores (donde es más fácil), grupos heterogéneos donde participen también los comunicadores.
- Acompañar y estimular el teatro, como forma más directa de comunicación.

