

Crisis de la Teología de la Liberación y Experiencia de la palabra de Dios

Enrique Cambón (Argentina)

Situación actual: ¿Qué está sucediendo con la “teología de la liberación”? Mientras en Europa hay hambre de todo lo que llega de América Latina y las Editoriales publican trabajos sobre el pensamiento del Tercer Mundo asegurándose éxito comercial, en Latinoamérica en cambio da la impresión que se está pasando un momento de inmovilismo e incerteza. La primera etapa de originalidad e impacto ha dejado lugar a una especie de cansancio: “se repite siempre lo mismo”, dicen algunos. Fue como una fuerza de choque que se hubiera despedazado o debilitado. No faltan quienes se preguntan sobre un posible declinar de la teología de la liberación¹. Escasean revistas y publicaciones. Son pocos los grupos y personas que reflexionen con profundidad y creatividad.

Uno de los axiomas fundamentales de este “nuevo modo de hacer teología” que es la teología de la liberación, es el de que la teoría debe ser consecuencia, “momento segundo”, “nota a pié de página”, de la praxis. Ahora bien, si a partir de este principio —dejando en este momento de lado todo tipo de análisis crítico sobre el principio en sí—, observamos la tarea actual de los cristianos socialmente comprometidos en América Latina, hay varias cosas que llaman la atención. Entre los sacerdotes que luchaban por un cambio de mentalidad y se jugaban por aquellas posiciones que inspiran a la teología de la liberación, no sólo muchos han dejado el ministerio, sino —lo que es más llamativo— un buen número de ellos abandonaron, junto con el sacerdocio, también la lucha activa, pasando a una vida anónima o incluso burguesa, llegando en algún caso a compromisos con personas o a radicarse en tierras donde antes indicaban el origen y la expresión máxima del imperialismo, la opresión y el sistema capitalista. Lo peor del caso es que los varios grupos que rodeaban a esas personas que se retiraron han quedado generalmente disgregados, inciertos, desalentados. Alguno de sus componentes pasó a la guerrilla, mientras muchos de ellos se han “quemado” dejando de lado toda inquietud o interés por el servicio activo de sus hermanos.

Esta situación ha creado en muchas personas la consiguiente reacción: “si por los frutos conoceremos el árbol, estos hechos hablan por sí solos”, afirman algunos. “Después de todo, mucho bla bla bla, pero los que se mantienen y siguen adelante son los que conservan las formas

¹Cfr., por ejemplo, el artículo de C. POZO en *Teología de la Liberación. Conversaciones de Toledo*, Burgos 1974.

tradicionales”, dicen otros. Y se produce en varios sectores un retorno de hecho a actitudes y normas que parecían superadas: seminarios que vuelven a métodos rígidos y cerrados, grupos que exasperan la defensa de formas antiguas, sacerdotes que reprimen asociaciones o métodos pastorales del pasado, etc. Como a confirmar la posición de estos últimos, se está produciendo en varios puntos de la Iglesia latinoamericana un repunte de vida: vuelven a aumentar las vocaciones², grupos y movimientos de juventud que florecen, grandes encuentros y manifestaciones de tono exclusivamente religioso, etc.

Búsqueda de las causas: ¿A qué se deberá este panorama, sin duda demasiado rápido y escueto, pero real e indicativo? ¿Natural cansancio en las energías y la creatividad de quienes buscaban nuevos caminos en el cristianismo latinoamericano? ¿Las fuerzas del sistema (grandes capitales, intereses ocultos, mentalidad estrecha, regímenes dictatoriales) que aplastan la renovación? ¿Temor ante la soledad, la persecución, la tortura o la muerte? ¿Reaflorar de la innata cobardía, egoísmo, fragilidad del hombre? ¿Lógica consecuencia de premisas equivocadas o ambiguas, o de actitudes radicales y exageradas? ¿Falta de medios, instrumentos y tiempo —sofocados por las exigencias de la acción— para una reflexión sopesada, seria, científica? Probablemente algo de todo esto y de varios otros elementos que juegan según las circunstancias locales, los hechos y las personas concretas.

En este breve trabajo querríamos tratar de señalar un elemento que probablemente está a la base de todo el fenómeno. A nuestro entender, uno de los motivos del actual “impasse” en el pensamiento teológico latinoamericano, puede encontrarse en una experiencia demasiado pobre de la Palabra de Dios.

En otra oportunidad nos preguntábamos si a la teología de la liberación no le estaba faltando una espiritualidad³. Hay que decir que una cierta espiritualidad debe poseerla, pues de lo contrario no habría interesado y movido las energías y el compromiso de vida de tanta gente⁴. Pero evidentemente en la teología y la praxis liberadoras han

² “Las vocaciones sacerdotales han aumentado sensiblemente en Chile. Lo aseguran los obispos de dicho país, que anteriormente no habían escondido su preocupación por la escasez de vocaciones religiosas y sacerdotales. Durante el año en curso las vocaciones de seminaristas son 110. Este número es tanto más significativo si se tiene en cuenta que en 1971 no ingresó ningún seminarista nuevo” (*Criterio*, 27-XI-1975, p. 669). Algo similar está sucediendo en varias zonas de A.L.

³ Cfr. E. CAMBÓN, *L'Ortoprassi. Documentazione e prospettive*, Roma 1974, pp. 144-145.

⁴ Algunos “temas” de esa espiritualidad son: el servicio concreto a Cristo en los hermanos, especialmente en los más pobres, una cierta mística de la pobreza, la necesidad de tiempos de “desierto” (silencio, oración, soledad), etc. Un autor que

quedado algunas lagunas que, de no llenarse, pueden sofocar o impedir que se desarrollen ciertas instituciones fecundas que posea en su origen. Una de esas fallas puede ser, precisamente, una no correcta imposición de la relación entre Palabra de Dios y experiencia de vida.

Biblia y experiencia: Uno de los más lúcidos exponentes del pensamiento teológico latinoamericano escribía: "La Biblia, hablando propiamente, no tiene ningún sentido fuera de los sentidos múltiples y provisorios que el Espíritu Santo le confiere a través de los tiempos. Ningún sentido agota el sentido último y definitivo de las Escrituras. No existe sentido único y definitivo ni del sermón de la montaña, ni de las parábolas, ni del discurso de misión."⁵ Esto es cierto en el sentido de que si bien la Escritura contiene "la" verdad, es constitutivo del hombre acercarse a la plenitud de la verdad en manera histórica y progresiva. Las circunstancias históricas, una praxis justa, una experiencia espiritual auténtica, llevan a los cristianos a descubrir siempre nuevas riquezas en el abismo de contenido que posee la Palabra de Dios. En especial la praxis de los santos es un lugar privilegiado donde a través de los siglos se han ido develando nuevos sentidos e implicaciones de las palabras de la Escritura.

Pero hay un largo trecho de allí a afirmar que "la propia Biblia no es un texto directo de criterios, sino la historia de configuraciones sucesivas, siempre parciales, dialécticamente conflictivas entre sí, de estos criterios; la conjunción entre hecho y palabra es esencial a la concepción de la revelación, pero todo esto llegó hasta nosotros formado, deformado, reformado y nuevamente deformado por la historia concreta del cristianismo, y si es dentro de estas contexturas circunstanciales de la historia que se verbalizan los dogmas, el derecho eclesiástico y la pastoral, ¿cómo es posible hablar con tanta simplicidad de los criterios 'a la luz de la fe'? ¿Cómo hablar tan cándidamente del evangelio, cuando hay tanta verdad en lo que me decía una vez un cristiano comprometido en la lucha: ¿La Biblia? No existe. ¡Sólo existe la Biblia sociológica de lo que aparece por ahí como cristiano!?"⁶.

Cuando se siente hablar así de la Escritura, no se puede evitar la sensación de que falte una experiencia profunda de la verdad y la potencia de la Palabra de Dios. Trataremos de explicarnos.

ha insistido reiteradamente sobre la importancia de esto ha sido Segundo Galilea. Cfr. su "Espiritualidad de la liberación", en *Conciltum*, 6, 1974; también "La fe y el silencio de Dios", en *Actualidad Pastoral*, 83 (1975), 88-90.

⁵J. COMBLIN, "Le Thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine" en *La Revue Nouvelle*, 5-6 (1972), p.568.

⁶Cfr. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 48.

Europa y América Latina: Se puede hacer un cierto paralelo entre lo que sucede en Europa y en Latinoamérica. Son aplicaciones distintas, pero el problema de fondo es el mismo.

En Europa se está llegando a niveles realmente interesantes en el estudio científico de la Sagrada Escritura. Pero esto no basta. El aspecto científico es solo una parte del problema. Sirve para comprender siempre más exactamente, desde un punto de vista "literal", "objetivo", qué es lo que en realidad el texto dice. Pero cuando las investigaciones han hecho su parte queda aún mucho trecho por recorrer. La Biblia, para ser comprendida más profundamente, debe reflejarse en la vida santa de toda la Iglesia, mientras a su vez la vida de los creyentes debe dejarse purificar permanentemente confrontándose con la Palabra. Una Biblia sin la vida de los cristianos permanecería en buena parte enigmática y velada. Mientras una vida que no se compare con la Palabra de Dios llega a las desviaciones más extrañas, como lo atestigua la historia. La letra sola es estéril, la vida sola es desordenada y ciega. Cuando los especialistas, en Europa o en cualquier otra latitud, lo olvidan, se hacen merecedores del reproche que tan bien expresara von Balthasar: "los antiguos, a pesar de su conocimiento deficiente de la 'littera' poseían, del 'spiritus', en muchos puntos, un conocimiento más profundo que los modernos. (. . .) Son raros, entre los especialistas minuciosos de la investigación bíblica, aquellos que conceden hoy a la 'fruitio' del 'sensus spiritualis' un lugar en la ciencia bíblica, y más raros aún aquellos que le reservan el lugar de honor. El lugar de honor, porque este acto es el acto central de la teología en cuanto ciencia. Según una opinión tácita pero corriente, o bien este acto es arrojado fuera de la teología 'científica' (colocado dentro de la 'espiritualidad' no científica), o bien sería necesario dejarlo en suspenso hasta tanto la investigación 'exacta' no haya dado un juicio de alguna manera definitivo (. . .). Si la teología se dejara invadir por esta mentalidad, el concepto auténtico de ciencia teológica debería insensiblemente bajar su centro hasta el nivel de las demás ciencias; de lo cual resultaría forzosamente un nuevo judaísmo en el cual sólo los 'doctores de la ley' serían competentes para explicar la Palabra de Dios, mientras que 'el hombre simple' (*ham ha arez*) permanecería a lo más como un amateur en la inteligencia de la fe."⁷ Por fortuna, crecen siempre más quienes comprenden que ciencia y sabiduría son distintas. Y que aquélla debe estar al servicio de ésta, también en los estudios bíblicos y teológicos. Las palabras de la Escritura, experimentadas en nuestra vida y en la de nuestros hermanos, son también "exégesis" y de la más seria, convincente y liberadora.

Algo parecido, a otro nivel, sucede en América Latina. Cuando un cristiano llega a escribir —como ha hecho un conocido sacerdote-escri-

⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, París 1965, Vol. I, p. 62-65.

tor latinoamericano— frases como ésta: “comunismo y Reino de Dios son lo mismo”, evidentemente algo falla en la vida y el pensamiento cristianos. Cuando un grupo de cristianos constata admirado y toma como modelo del Reino de Dios el estilo de vida de los marxistas, es señal de que la experiencia del Evangelio que poseen es aún demasiado pobre. Porque cuando una comunidad cristiana vive profundamente la Palabra de Dios, es a los marxistas que se escuchan frases de este estilo: “Uds. son más comunistas que nosotros!”, “Uds. están realizando aquella sociedad que nosotros soñamos pero que aún no hemos podido concretar” . . .

Cuando se comienza a decir que es ingenuo y “fundamentalista” tomar la Palabra de Dios como punto de referencia básico para nuestra vida y nuestro pensamiento, cuando se afirma que los cristianos “no tienen nada de específico” que aportar a las transformaciones sociales de la humanidad, cuando se debe mirar “fuera” para buscar un modelo de cómo construir el Reino de Dios, no podemos ocultarnos que se trata de síntomas que obligan a diagnosticar endemia y raquitismo en la vida de las comunidades que así se expresan.

Es cierto que en períodos de historia o en sectores de todos los períodos, la vida de quienes componemos la Iglesia ha deformado u ocultado el Evangelio. Pero frente a las innumerables tergiversaciones e infidelidades de los hombres, el santo es aquel que no descalifica las Escrituras, sino se pone, humildemente, a aprender nuevamente de ellas.

Por aquí el pensamiento latinoamericano encontraría nueva vitalidad. No basta la reflexión, por más bases científicas e intuiciones acertadas contenga. No basta cualquier tipo de “praxis” en favor de los oprimidos para alimentar en forma duradera un pensamiento original y revolucionario. Son necesarias una reflexión y un compromiso que sean expresión de la Palabra de Dios *vivida*. Una Palabra que alimenta la vida, y una vida que hace descubrir nuevas comprensiones en la Palabra, para abrir aún nuevos horizontes al compromiso de vida. He ahí el verdadero “círculo hermenéutico”: vivir bien para ver más, y ver más para vivir mejor.

¿Anuncio o experiencia? Una típica discusión de los últimos años con respecto a la evangelización, era la alternativa si se debía comenzar por proclamar el Evangelio, o partir de las experiencias concretas de los hombres para desde allí hacer tomar conciencia de la acción de Dios y de la significación salvífica de *toda* nuestra vida⁸. En América Latina se optó prevalentemente por esta última solución. Los resultados a la larga no parecen ser del todo lisonjeros. No porque la opción fuera erra-

⁸ Se ha escrito mucho sobre esto en Europa y A. Latina. Cfr., entre otros, el artículo de R. SONNEN en: H. FIOLET-H. VAN DER LINDE, *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*, Salamanca, 1969, pp. 360-361; J. AUDINET, “La renovación de la catequesis en la situación contemporánea”, en *Semana Internacional de Catequesis. Catequesis y promoción humana, Medellín 11-18 agosto 1968*. Salamanca, 1969.

da sino porque en una y en la otra postura faltaba algo fundamental. Con toda probabilidad el "anuncio" que se hacía era demasiado basado en ideas y palabras. Y el Evangelio al cual se querían dirigir las experiencias de los hombres era aún demasiado teórico y lejos de la vida. Unos y otros debemos sin duda encontrar más el Evangelio *vivido*. Quien proclama debería anunciar aquello que ha "visto y oído". Y a los hombres habría que proponerles animar todas sus acciones con algo nuevo: que prueben qué es lo que sucede cuando la Palabra de Dios penetra en sus experiencias cotidianas.

Debemos hacernos un serio examen de conciencia y preguntarnos si no hemos pretendido que nuestros cristianos se comprometan en la lucha, sin haberlos ayudado bastante a experimentar el Evangelio. ¿Hemos sabido hacer que su compromiso y todas sus acciones fueran expresión de la Palabra de Dios vivida? ¿Los hemos ayudado a experimentar los efectos de la Palabra de Dios en *todas* las circunstancias de sus vidas, a comunicarse luego los efectos que esto produce, a encontrar así una mentalidad nueva para afrontar toda la realidad...? Porque es cuando esto no se da que a la larga el compromiso no dura. O se busca en otras fuentes las ideas y la mística que el cristianismo parece no haber dado del todo, y cunde el desaliento, el desconcierto, la desunión. Y se corre el riesgo de volver a formas de cristianismo "religioso" y adormecedor. Y el pensamiento que debía alimentarse de esa praxis va poco a poco perdiendo originalidad, potencia y profundidad.

Cuando el pensamiento se debilita, la causa no hay que buscarla tanto en el pensamiento, cuanto en la experiencia pobre e incorrecta que lo sostiene. Y esto vale primordialmente en teología.

Si comenzamos por una acción sin bastante Evangelio, al final todo muere: se pierde eficiencia práctica y profundidad ideológica. Si en cambio sembramos en nosotros y en nuestros hermanos Palabras de Dios para hacerlas carne en nuestra vida (no por nada la Palabra viene llamada en la Escritura "Palabra de vida", Flp 2,16; Hbr 4,12; Jn 6,63 y 68; I Pt 1,23; Hch 7,38), a la larga no puede dejar de dar sus frutos, transformándolo todo: pensamiento, vida personal y sociedad.

Si sembramos acción y revolución, sin bastante Palabra de Dios vivida debajo, nuestra acción no tiene raíz. Si en cambio sembramos Palabra de Dios, quienes se ponen a vivirla sacan, solos, las implicancias revolucionarias que posee, a nivel experiencial, estructural y de pensamiento.

No hay tarea más urgente que la de hacer que entre los cristianos

—también latinoamericanos— la Biblia vuelva a ser, como decía San Bernardo, *el libro de la experiencia*.

La Palabra de Dios vivida es el principio del auténtico conocimiento teológico y de una verdadera liberación:

“si permanecen fieles a mi palabra,
serán verdaderamente mis discípulos,
conocerán la verdad,
y la verdad los hará *libres*.” (Jn 8,31)

El Proceso de Secularización en América Latina

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Por "proceso de secularización" entendemos el proceso general por el cual el hombre, la sociedad y la cultura tienden a estabilizarse cada vez más en una mayor autonomía con relación a las normas o instituciones dependientes del ámbito sagrado o religioso.

En América Latina este proceso tiene sus rasgos típicos sea en el mundo sacral (*terminus a quo*), sea en el proceso mismo de secularización o desacralización, sea en el mundo secular cristiano que esperamos (*terminus ad quem*). En estas brevísimas notas o apuntes veremos informes, observaciones, sugerencias, principios y normas que podrán ayudarnos a comprender: primero el mundo sacral latinoamericano, después la incipiente secularización de este mundo sacral y por fin el mundo cristiano que puede o debe resultar de esta desacralización de nuestra vida religiosa latinoamericana.

I. El Mundo Sacral Católico Latinoamericano

1. La "occidentalización" no se realizó tan totalmente en América Latina como en América del Norte. Pues en América del Norte los descubridores no encontraron ninguna cultura capaz de resistir. Pero en México, en América Central y en partes de América del Sur, principalmente en las regiones andinas (Incas) como Perú, Ecuador, Chile, Bolivia (¿Paraguay?) los conquistadores encontraron una cultura muy antigua y rica, capaz, de resistir a los impactos de la occidentalización. Es por eso que en estas regiones perduran tenazmente reminiscencias culturales y religiosas pre-colombinas. Ya antes de 1570 la misma Corona de España enviaba cuestionarios y encuestas para el conocimiento de los ritos y creencias de los indios, a fin de renovar los métodos misionales. Y desde 1580 el misionero se veía obligado a respetar el substrato indígena dentro del cual tenía que desarrollar su labor, bautizando lo bautizable.

2. Lo mismo debe decirse de las culturas y religiones africanas en esta parte de América Latina, particularmente en el Brasil. El hecho de haber sido un africano trasladado a la fuerza, como un miserable esclavo, de África para América del Sur, no le ha modificado la naturaleza, sus exigencias profundas y sus aspiraciones íntimas. "El africano cuando se torna cristiano, no reniega de sí mismo, antes bien, toma nuevamente los antiguos valores de la tradición en espíritu y verdad", aclaraba Pablo VI en su Mensaje *Africae Terrarum*. Subraya este mismo

documento que la más reciente historia étnica de los pueblos africanos, aunque privada de documentos escritos, se presenta muy compleja, rica de individualidad propia y de experiencias espirituales y sociales, cuyo análisis y profundización los especialistas prosiguen con provecho. Muchas costumbres y ritos, antes considerados solamente como excéntricos y primitivos, hoy, a la luz del conocimiento etnológico, se revelan como elementos integrantes de particulares sistemas sociales dignos de estudio y respeto.

3. El hecho de que la Iglesia es o debe ser universal (esto es: para todos, para la masa o la muchedumbre) y no secta (esto es: para un grupo que ha tenido una experiencia religiosa más o menos homogénea) tenía evidentes implicaciones pastorales y obligaba a no prescindir de las creencias populares. Ya San Gregorio Magno había dado a San Agustín de Canterbury este consejo pastoral, que era conocido también por nuestros antiguos misioneros: "No destruir los templos paganos, sino bautizarlos con agua bendita, levantar en ellos altares y colocar allí reliquias. Allí donde haya costumbre de ofrecer sacrificios a sus ídolos diabólicos, permítaseles celebrar, en la misma fecha, festividades cristianas bajo forma distinta . . . En estos feroces corazones no se puede eliminar de una vez todo el pasado. Una montaña no se sube a saltos sino a paso lento". Así lo hicieron los misioneros en América Latina desde la conquista.

4. Es el pueblo español y portugués el que se traslada al nuevo mundo con los conquistadores y lleva sus creencias y su imaginaria barroca, que constituyen el transfondo de la cultura y religión popular de América Latina. También es trasladada simplemente la estructura eclesiástica de España y Portugal a las Indias, sin ninguna adaptación. Se establecen catedrales, canónigos, parroquias, tribunales, etc. sin responder a las necesidades misioneras de evangelización.

5. Con la aculturación del indio y el negro aparecen nuevos sincretismos.

6. Es bajo el signo del Concilio de Trento que se consolida y unifica la evangelización de América Latina. Las pautas fundamentales de la catequesis y del culto son de corte tridentino.

7. Concentración del clero secular y regular en las ciudades, con escaso número en las zonas rurales, sobre todo a partir del siglo XVIII.

8. La "instrucción religiosa" consistía principalmente en el método de memorizar los dogmas: más importaba la exactitud dogmática que la comprensión profunda de su contenido.

9. La Inquisición en América Latina tenía jurisdicción sobre el español. Los indios quedaban sujetos a la jurisdicción episcopal y sus delegados. Las vicarías foráneas eran "juez de idolatría" en representación del Obispo y Comisario del Santo Oficio, por delegación de la Inquisición. El motivo de la no sujeción de los indios al Santo Oficio era que los neófitos no podían ser culpables de herejía por sus escasos

conocimientos cristianos. La autoridad paternal del Obispo era suficiente para controlarles, especialmente porque en la legislación colonial se consideraba a los indios como "menores de edad". Y así las manifestaciones y supersticiones paganas dejaron sin cuidado a la Inquisición y podían pulular. En consecuencia los indígenas y negros fueron subalimentados; apenas para mantener la vida de fe que ya tenían, pero no para progresar. El grueso de la atención se lo llevaba la herejía, que se agitaba en otros medios. Esta fue la razón histórica de que el Cristianismo no penetrara suficientemente la civilización indígena y negra y se quedara estancado. Esto explica que el contenido de cristianismo puro sea pobre.

10. La pastoral dominante era la pastoral de protección: provenía de una convicción de que se tiene entre manos una población católica; cuanto menos libertad, menos riesgos; y por eso no se formaban cristianos libres y responsables. Todo eso venía acompañado por un cierto autoritarismo clerical: en las regiones rurales el cura era (y es) el líder de la comunidad. De ahí resulta una pastoral de poder, más que de servicio, que impide el desarrollo de un verdadero laicado consciente y apostólico.

11. Era también una pastoral de sacramentalización, con insuficiente énfasis en una previa evangelización. "Hasta ahora —decían los obispos en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en su documento sobre la pastoral popular (n. 1)— se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización. Pastoral apta sin duda en una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas, en que los medios de comunicación de valores (familia, escuela y otros) estaban impregnados de valores cristianos y donde la fe se transmitía por la misma inercia de la tradición".

12. Era una pastoral centrada en las devociones. La liturgia distanciada del pueblo y expresada en latín tuvo como efecto dar enorme importancia a las devociones (compensación). Estas, para la gente simple, terminaron por constituir lo esencial de la religión. Muchas veces estuvieron ligadas a ingresos financieros.

13. El destete prematuro de los indios. Los primeros religiosos misioneros (franciscanos, dominicos, agustinos) trataron de organizar entre los indios las "doctrinas" o "parroquias de indios", que no se regían por las leyes del patronato ni eran sustentadas por los diezmos. En virtud de privilegios pontificios, los misioneros tenían una cierta autonomía también con relación a los mismos obispos. En el siglo XVII estos misioneros "doctrineros" fueron sustituidos por clérigos diocesanos y las "doctrinas" fueron "diocesanizadas" (algunos hablaban entonces de "secularización" de las doctrinas) y transformadas en parroquias y sometidas a las leyes del patronato y a la dirección pastoral de los obispos. Bien se observó que "la remoción del fraile, ignorante si se

quiere de una teología demasiado sistemática y formalista, pero identificado con los indios y experimentado en el trato con ellos, trajo efectos sobre la práctica religiosa que aún no alcanzamos a medir". En su "Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán" (México 1862) escribía el canónigo doctoral de Morelia, don José Guadalupe Romero, a propósito de Tiripitío: "Es necesario advertir que la secularización de los beneficios en esta cédula, (la de 1787 que secularizó el convento de Tiripitío) ha producido pésimos resultados. Los religiosos mantenían un culto espléndido, mayor número de ministros, escuelas de música y de primeras letras, colegios y bibliotecas que no puede sostener un clérigo secular que preside una parroquia; ellos defendían con más valentía y constancia a la clase indígena de las vejaciones de los encomenderos y de la tiranía de los encargados del poder público; ellos gastaban sumas inmensas en la construcción y reparación de los templos; y ellos evangelizaban con desinterés mayor número de feligreses: yo no puedo dejar de tributarles este homenaje debido a la justicia y a la verdad. El viajero que atraviesa las poblaciones del Obispado de Michoacán, ve con profundo sentimiento las ruinas de los conventos e iglesias de Tiripitío, Charo-Ucareo, Uruapan, Tacámbara, Chamacuero, etc. El eclesiástico secular, aunque quiera, no puede construir ni aún siquiera conservar los edificios, menos todavía adquirir las obras maestras de pintura, escultura y adorno, ni aún sostener la administración espiritual tan cumplida como la tenían los regulares".

14. Con la expulsión de los jesuitas en 1767 (partieron más de 2.200 padres), América Latina perdió lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia. Ese hecho, unido a las dificultades para viajar hacia América Latina que experimentaban los nuevos misioneros, representó después un gran retroceso en la evangelización y en el mantenimiento puro y simple de la religiosidad popular.

15. En el comienzo del siglo XIX las guerras de independencia y la formación de múltiples Estados latinoamericanos dejaron a nuestras Iglesias casi sin Episcopado y sin seminarios. Comenzó entonces la escasez del clero. Esta falta de sacerdotes favoreció la ignorancia religiosa y el desarrollo de formas religiosas libres, cercanas a una religiosidad natural, inspirada por motivaciones biológicas o cosmológicas.

16. El aislamiento cultural y espiritual del clero rural llevaba a una pastoral bastante primitiva y centrada en una visión sacral-mágica del mundo y de la religión.

17. La inmovilidad de la sociedad rural y la ausencia de contactos culturales importantes (aislamiento rural) impidió a las masas latinoamericanas una transmisión más perfecta y abundante de valores evangélicos. Hasta 1925 entre el 85 y el 90% de la población era rural.

18. La urbanización latinoamericana no fue necesariamente secularizante, pues muchas veces no era acompañada por la industrialización y producía entonces marginalidad y desarraigo social en los suburbios;

hay entonces frecuentemente un aumento de religiosidad sacral, muchas veces más degradada que la rural.

19. Por todo esto, el mundo sacral popular católico latinoamericano tiende a ser:

a) Cósmico: acudir a Dios (o a los espíritus o a los Santos "protectores") es para muchos (en todos los estratos sociales, pero sobre todo en el mundo campesino y del marginado urbano) una forma de enfrentarse a los elementos naturales, combatirlos y explicarlos. Dios es la respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, es el "tapa-agujeros".

b) Fatalista: Dios es origen de todo, del bien y del mal. Por eso se tiene un concepto fatalista de la vida: "Dios lo quiere", "hay que resignarse a la voluntad de Dios". Consecuencia: pasividad ante la vida y la construcción del mundo, que impide el "crecimiento en humanidad".

c) Sacramentalista: práctica masiva (por costumbre, por imperativo de la comunidad misma) de algunos sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más repercusiones sociales ("compadrazgo") que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana. A veces estos sacramentos se reciben también para evitar males o maldiciones. Muchas veces llega hasta la confianza en el efecto (casi) mágico de algunos sacramentales: agua bendita, escapulario, palma de ramos, etc.

d) Devocionalista: es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, con una participación casi nula en la vida cultural oficial y una muy escasa adhesión a la organización de la Iglesia.

e) Maravillosista: muy accesible a lo maravilloso. Espera el milagro, tiene hambre de milagros y por eso con facilidad ve muchos milagros.

f) Santerista: El Santo es por muchos absolutizado y se transforma en ídolo y su culto en idolatría (el animismo de los indios y negros lleva a esa idolificación de los Santos). En esta devoción a los Santos hay prácticas vanas y extravagantes, a veces grotescas y brutales, con oraciones absurdas, ridículas y muchas veces llenas de irreverencias, errores y herejías.

g) Ritualista: sobre todo la noción de bendición le es capital. La bendición (que espera de Dios, de Cristo, de María, de los Santos, de la Iglesia, de los Sacerdotes) aparta las adversidades, protege de los peligros, trae la suerte y la prosperidad, cura o por lo menos alivia a los enfermos, expulsa a los demonios, aparta los malos espíritus, constituye una protección general en la vida.

h) Seudomesiánico: la misma actitud que tuvo el pueblo judío frente a Jesús.

i) Individualista y privatizante: las relaciones entre el hombre y Dios o los Santos son asunto personal, privado, que prescinde de la

comunidad y de la mediación de la Iglesia; y los problemas que pretende resolver por vía de la religión son los individuales de salud, de amor, de dinero.

j) Contractualista: caracterizada por las relaciones de tipo "do ut des", que establecen con Dios o los Santos; esto es, por la forma de contrato entre partes, en vista de la obtención de un beneficio deseado (promesas, novenas precatórias, pedidos de auxilios o "gracias").

k) Costumbrista: una religiosidad cuyas explicaciones o justificaciones no se hacen en términos de una orientación hacia la Trascendencia, ni principalmente de una orientación (utilitaria) hacia sí mismo, sino una religiosidad tan solo explicada por acatamiento de normas y costumbres, o para la cual no se dan explicaciones y en la cual existe una costumbre implícitamente reconocida.

l) Sincretista: sin profundización personal sobre el contenido de la doctrina cristiana, acepta y mezcla con facilidad principios o prácticas ajenas y caracterizadamente no católicos, sin ver su incompatibilidad con la fe católica.

20. La omisión o la impericia de los responsables: en algunos sectores se siente una clamorosa necesidad de purificar la fe infectada de supersticiones, sacralizaciones indebidas y elementos alienantes y, no obstante, sus responsables mantienen, explotan y promueven, o al menos toleran abiertamente, estas formas alienantes de la religiosidad popular.

II. La Secularización del Mundo Sacral Latinoamericano

21. Los tiempos revueltos de la independencia presencian el surgimiento de las primeras élites intelectuales no católicas o librepensadoras, anticlericales, herederas de la Ilustración francesa y del Utilitarismo inglés.

22. La Iglesia pierde buena parte de las élites intelectuales.

23. El laicismo de las nuevas Repúblicas: adoptan rápidamente medidas de secularización que afectan a las Ordenes religiosas, de nacionalización de los bienes de la Iglesia, prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado y en algunos lugares persecución abierta a la Iglesia. Las Repúblicas latinoamericanas son regalistas y hasta josefinistas, y se consideran por derecho propio herederas del patronato regio y decretan gran número de detalles clericales y litúrgicos, además de la fuerte ingerencia en los nombramientos eclesiásticos.

24. La influencia de la Masonería: por su deísmo; por su laicismo, luchando por conseguir la enseñanza laica en las escuelas, el matrimonio puramente civil, el divorcio; por su extremo liberalismo ("librepensadores"); por su indiferentismo religioso ("todas las religiones son buenas") y la rigurosa privatización de la Religión; por su racionalismo arreligioso.

so; por su naturalismo ("religión natural" como ideal, con la negación explícita de una Revelación Divina positiva); por su anticlericalismo radical.

25. La influencia directa del Positivismo en la formación y legislación de muchos Estados latinoamericanos.

26. El cientifismo de no pocos hombres de formación científica (experimental) y técnica, persuadidos de que las ciencias experimentales exploran la totalidad del campo del pensamiento racional y que las ciencias experimentales bastan, responden o responderán a todos los problemas.

27. Falta de una sensibilidad mayor de la comunidad eclesial latinoamericana frente al fenómeno de la no-creencia. Se vive todavía la ilusión de una religiosidad profunda del pueblo latinoamericano. Sin embargo existe un ateísmo humanista (especialmente de tipo marxista) que progresivamente se está apoderando de las clases obreras.

28. Vivimos en un mundo cada día más pequeño (la "aldea planetaria" de McLuhan), en un proceso de total mestizaje cultural, de encuentro y solidaridad de los pueblos. Diariamente el hombre entra en contacto casi directo con otras formas de cultura, de pensamiento y de religión. Creyentes y no creyentes trabajan lado a lado, aprenden a conocerse mejor y se influyen mutuamente. La comprensión del otro, la tolerancia, la apertura a los valores externos y el descubrimiento de estos valores son virtudes y actitudes cada vez más características y necesarias al hombre de hoy. Es el pluralismo secularizante, que lleva a una sociedad más y más permisiva, ya sin comprensión para el pecado y la moral cristiana.

29. Vivimos una época centrada en el hombre y, por ello, tiende a desinteresarse de Dios. Muchos son ateos, no precisamente para negar a Dios, sino para afirmar al hombre. En su exhortación *Evangelii Nuntiandi*, el Papa Pablo VI constata en el corazón mismo de nuestro mundo contemporáneo un fenómeno que constituye como su marca más característica: el secularismo, "una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría pues superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de él" (n. 55). El Papa observa, además, que de este tipo de ateísmo parecen desprenderse nuevas formas de ateísmo: un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico, sino práctico y militante. "En unión con este secularismo ateo, se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización del consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género".

30. Junto con este tipo de ateísmo militante, surge el gran mundo de los cristianos o católicos "no practicantes" en América Latina. Vale para ellos lo que dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (n. 56): "Toda

una muchedumbre, hoy día muy numerosa, de bautizados, que, en gran medida, no han renegado formalmente de su bautismo, pero están totalmente al margen del mismo y no lo viven. El fenómeno de los no practicantes es muy viejo en la historia del cristianismo y supone una debilidad natural, una gran incongruencia que nos duele en lo más profundo de nuestro corazón. Sin embargo, hoy día presenta aspectos nuevos. Se explica muchas veces por el desarraigo típico de nuestra época. Nace también del hecho de que los cristianos se aproximan hoy a los no creyentes y reciben constantemente el influjo de la incredulidad. Por otra parte los no practicantes contemporáneos, más que los de otras épocas, tratan de explicar y justificar su posición en nombre de una religión interior, de una autonomía o de una autenticidad personales". Llegan a tomar la actitud un poco hostil de alguien que se siente como de casa, que dice saberlo todo, haber probado todo y que ya no cree en nada.

31. Ciertas corrientes teológicas en América Latina, en algunas de las interpretaciones, dan la impresión de confinar y agotar el contenido evangélico en una perspectiva politizante, como si el compromiso político representara sin más al crecimiento del Reino de Dios y como si la salvación debiera ser vista fundamentalmente en relación con el compromiso temporal, llegando al punto de identificar la fe con el compromiso político.

32. La exaltación de nuevos valores: ciencia, técnica, poder, economía, deporte, música, arte, cine, dinero, sexo, fuerza (violencia), libertad, justicia, realización personal, "carismas", responsabilidad propia, etc.

33. El paso de la familia tradicional, de estilo patriarcal y fuertemente tributaria de las condiciones y circunstancias de vida rural, a un nuevo modelo, de transición. Surge así un ambiente nuevo, sin estilos de vida experimentados y comprobados por las generaciones anteriores, sin suficientes tradiciones aceptables y, por eso mismo, en inquieta búsqueda de nuevas formas de vivir que sean al mismo tiempo humanas y cristianas.

34. La desacralización del calendario: día de la madre, del padre, del maestro, del campesino, de los pilotos, de la secretaria, etc. El domingo (con el sábado) se transforma en "fin de semana", la Semana Santa en "semana de turismo", la Navidad en "día de familia", la fiesta de los Reyes en "día del niño".

35. El centro de interés se orienta cada vez más exclusivamente hacia el trabajo, la comodidad, suplantando la vida religiosa y separándola casi totalmente de la vida profana. Los hombres se entregan de tal manera a las actividades terrenas como si ellas fuesen totalmente extrañas a la vida religiosa, creyendo que ésta consiste solamente en los actos del culto o en el cumplimiento de algunos deberes morales individuales y privados. Es lo que Concilio Vaticano II denunció como "uno de los más graves errores de nuestra época" (GS 43a).

36. Los modos tradicionales de transmitir los conocimientos y valores religiosos, que condicionaban notablemente la vida cristiana de tiempos pasados, quedan modificados profundamente y se relativizan las normas tradicionales que no encuentran ya en el contexto social el apoyo de otras épocas.

37. En un mundo secularizado Dios dejó de ser evidente. El Dios hipótesis de explicación de los fenómenos de la naturaleza se hace cada día menos necesario. En un mundo cada vez más dominado por el hombre, Dios parece tener cada día menos lugar.

38. En América Latina los medios de comunicación social son uno de los factores que más han contribuido y contribuyen a despertar la conciencia de grandes masas sobre sus condiciones de vida, suscitando aspiraciones y exigencias de transformaciones radicales. A esto se añade el actual afán de concientización y politización de las masas (cambio social de estructuras) que les comunica otras preocupaciones y valores, que van disminuyendo gradualmente las preocupaciones devocionales masivas y el individualismo privatizante de nuestra religiosidad popular, para sustituirlas por un "compromiso revolucionario" de tipo marxista, ya sin contenido ni religioso, ni cristiano. La fe es "desideologizada" hasta llegar a su total evaporación. El rechazo de las formas religiosas tradicionales (porque serían "expresión de una cultura dominante y alienante", como dicen) crea un vacío en la experiencia religiosa de muchos cristianos que se deciden por la lucha política.

39. La expansión de la educación secundaria y la alfabetización. Pero esta educación está tomando un rumbo abiertamente laicista, ya que las instituciones educativas van pasando al Estado, lo cual supone de hecho o de derecho una educación laica y secularizante o hasta secularista.

40. El indiferentismo religioso, aparentemente inocente al principio, ateo al fin.

41. Misticismo vago: nuevas formas de religiosidad ambigua (sobre todo de tipo ocultista, espiritista, esoterista...) que satisfacen al principio, pero que desilusionan y ateizan después.

42. Los jóvenes son por naturaleza más sensibles que los adultos a los valores positivos del proceso de secularización. Esta secularización tiende a ser secularista (atea) por causa de la enseñanza oficial, cada vez más laicista, con profesores muchas veces claramente anticlericales y no pocas veces ateos. Encuentran entonces la imposibilidad de compaginar su mundo sacro (heredado, aún aceptado en el seno de su familia) infantil de primera comunión con las argumentaciones en contra de las ciencias positivas, de sus profesores o problemas personales. En el mejor de los casos suplen el compromiso de la fe cristiana por el compromiso con lo social.

43. Los profesionales e intelectuales son desacralizados y desreligiosados por la formación recibida en las Universidades, por el materia-

lismo práctico en que viven, por la admiración del cientifismo y ateísmo de países y personajes extranjeros y por la ignorancia religiosa personal, incapaz de reflexionar seriamente sobre el Mensaje evangélico y de cuestionar los nuevos postulados de la ciencia o de reducirlos a la relatividad que les compete.

44. En las clases superiores la Religión es a menudo puramente ritual y desencarnada. Coexiste con el rechazo práctico y teórico de un cambio social y permite o hasta fomenta situaciones de injusticias o violencias institucionalizadas.

45. El mundo popular migrante a las grandes ciudades sufre con el consecuente nacimiento del mundo marginado. No saben qué actitud tomar ante la ciudad; y con el abandono de la protección social tradicional no pocos abandonan también su religiosidad y la misma religión y fe cristiana.

46. Las regiones rurales latinoamericanas están también en plena transformación: por los medios de comunicación social (cada vez más en manos del Estado y usados para sus fines, proclamadores de los alicientes de una sociedad de consumo y materializada, con la exaltación de valores en pugna con la fe y la moral), por la progresiva disminución del analfabetismo y por las reformas sociales o la concientización política.

III. Hacia un Mundo Secular Cristiano en América Latina

Como todo el mundo, también América Latina se encamina irreversiblemente hacia la secularidad. Será imposible detener el proceso de secularización para mantener la cultura sacral. Debemos conformarnos (y hasta alegrarnos) con la inevitabilidad de la secularización. Esta es o será la cultura en la cual la Iglesia tendrá que estar presente con su misión recibida de Cristo y eso "con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió" (AG 10). Solo así seremos lo que tenemos que ser: la luz del mundo, la sal de la tierra, el fermento en la masa, la bandera levantada entre las naciones, la ciudad construida en la montaña, la vida y el alma del mundo: "Lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo" (LG 38). La ausencia cristiana de este momento crucial de la historia, cuando se opera el tránsito de un mundo sacral a un mundo secular, sería la muerte del hombre mismo. Recordaba muy bien el Papa Paulo VI en la *Populorum Progressio* (n. 42) que "ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano". Veremos por eso algunos principios teológicos que podrán ayudarnos en este esfuerzo de presencia o encarnación de la Iglesia en la nueva cultura secular, con atención especial a las peculiares situaciones de América Latina:

47. El proceso de secularización, o el esfuerzo del hombre para ser el señor y dominador de la naturaleza, es en sí y como tal bueno y responde a la voluntad del Creador (cf. GS 34a). Por él Dios aparece más Dios, el hombre se hace más hombre y la naturaleza más naturaleza. Por eso en una sociedad secularizada la Iglesia debe promover una espiritualidad y ascesis de construcción del mundo y de fidelidad al hombre, al mundo y a su historia. Tendrá que inculcar en la mentalidad de los cristianos esta doctrina tantas veces repetida en la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II: "La Iglesia enseña que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio" (n. 21c, 34c, 39b, 43a).

48. Pero el mundo secularizado (o el proceso de secularización) es en sí, y como tal, ambiguo o ambivalente: es también capaz de llevar al secularismo, al horizontalismo, al unidimensionalismo y al naturalismo. El rechazo del preternaturalismo de la concepción sacral podrá llevar al rechazo también del sobrenaturalismo de la concepción cristiana.

49. Un mundo puramente secular es en sí y como tal insuficiente desde el punto de vista humano, e incompleto a la luz de la revelación cristiana: debe ser completado y consumado en Cristo. El complemento principal y específico que la Iglesia, presente en un mundo secularizado, debe llevar al hombre desacralizado es la santificación. Es perfectamente posible imaginar un cristiano "no sacral", pero no sería posible imaginarlo "no santo". Un cristiano secularizado no santo sería una contradicción. Tomamos la palabra "santo" en el sentido neotestamentario, según el cual los cristianos eran simplemente llamados "santos". Un estudio sistemático de los muchos textos del Nuevo Testamento que nos hablan de la "santidad" y "santificación", nos permite concluir que en la boca de los Apóstoles la palabra "santo" tiene un sentido amplio y rico, no principalmente ritual o cultural (de esto casi no se habla y es digno de anotar), ni meramente moral o ético, y designa un estado u hombre nuevo, realizado gratuitamente por Dios, en Cristo, en el Espíritu Santo; un verdadero renacimiento, una regeneración, una transformación radical, una renovación profunda, una restauración total; indica la liberación del poder de las tinieblas, el perdón o la remisión de los pecados, redención y purificación, un estado irreprochable e inmaculado; revela una situación nueva de justificación, de unión íntima con Dios, inclusive de glorificación, con infusión de la gracia divina, sobre todo del Espíritu Santo, con predestinación para reproducir la imagen del Hijo, con el privilegio de la adopción de hijos de Dios y la capacitación para la herencia divina y la alabanza del Dios vivo. "Tenemos parte en la santidad de Dios" (Hb 12,10). "Nacemos de Dios" (cf. 1 Jn 4,7; 5,1.18). En realidad es lo que llamamos "gracia habitual santificante". "Vuestros hijos son ahora santos" (1 Cr 7.14).

La santificación es un proceso que el Apóstol describe como una novedad: "Con Cristo fuimos sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos *una vida nueva*" (Rm 6.4). "Por lo tanto, el que está en Cristo, *es una nueva creación*: pasó lo viejo, todo es *nuevo*. *Y todo proviene de Dios*, que nos reconcilió consigo por Cristo" (2 Co 5,17 s). Para que el hombre sea "santo" en el sentido neotestamentario, no basta que se realice plenamente en cuanto hombre (sería la "secularización" del hombre): es necesario que reciba directa y gratuitamente de Dios algo más; y este "algo más" es de extrema importancia para el hombre, le es decisivo; y es lo que el Nuevo Testamento llama "santidad", "santificación" "santo". El proceso de secularización del hombre y del mundo no es aún el proceso de santificación del hombre y del mundo. Trabajar en la secularización del hombre no es tampoco sinónimo de trabajar en su santificación. El hombre secularizado también debe ser santificado. Sin esta santificación ulterior, el hombre, por más secularizado que esté, aún no se ha revestido de Cristo, ni se ha llenado del Espíritu Santo, ni es hijo adoptivo de Dios, ni heredero del cielo. La aceptación positiva del proceso de secularización no debe conducirnos al naturalismo. La secularización se podría realizar perfectamente sin Cristo. Ser hombre no es sinónimo de ser cristiano; pero en el Nuevo Testamento ser cristiano es sinónimo de ser santo. "No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano" (Ga 2,21). Parafraseando, se podría decir hoy: si por la secularización se obtiene la santificación, entonces Cristo murió en vano. La secularización en sí, sin Cristo, no conduce al Padre, ni nos une con el Hijo, ni nos inunda del Espíritu Santo.

50. Como la Iglesia se encarnó o tomó formas concretas en un mundo sacral, así debe ahora insertarse o encarnarse en el mundo secular: de él tendrá que tomar los nuevos vehículos de transmisión. Pues de hecho la Iglesia (su mensaje y sus instituciones: liturgia, sacerdocio ministerial, celibato, vida religiosa, etc.) nació y se encarnó o tomó formas concretas en un mundo todavía característicamente sacral y cuando ahora, en un mundo secularizado, presenta su mensaje y sus instituciones con el ropaje sacral, da a los hombres ya secularizados, principalmente a los jóvenes, la impresión de ser anacrónica, arcaica, anticuada, obsoleta y superada; y, en consecuencia, inaceptable y hasta ininteligible. Sin embargo, en cuanto esencialmente mensajera, la Iglesia es de hecho portadora de un importante mensaje (el "Evangelio"), válido para los hombres de todos los tiempos y, por lo tanto, también para los de la era secular. Pero no estará capacitada para cumplir su misión divina si no sabe insertarse o encarnarse en el mundo secular: de él tendrá que tomar sus vehículos de transmisión: estructuras, categorías, conceptos, expresiones, símbolos, analogías, ropaje, colo-

rido, todo lo que llamamos de "imagen". Su imagen, hoy día, tendrá que ser necesariamente secular o de otra forma el mundo secular no la aceptará.

51. No debemos ilusionarnos con el optimismo de la secularización. Pues el pecado es una triste realidad también en un mundo secularizado. Es pura utopía irrealizable pensar en la posibilidad de construir un mundo secularizado que poco a poco se transforme en una especie de paraíso. Aunque es cierto que las perturbaciones verificadas tan frecuentemente en el orden social provienen en parte de la tensión misma existente en las estructuras económicas, políticas y sociales, sin embargo también es verdad que todas ellas tienen su origen más profundo en el propio ser humano, puesto que el hombre es por nacimiento un ser inclinado hacia el mal. Pertenece a una de las convicciones más fundamentales del cristianismo que ni la psicología, ni la sociología, ni la ciencia, ni la técnica, ni la reencarnación (que es un sueño), ni cualquier proceso de secularización, por más liberador que sea, puede liberarnos de este estado. "Nadie por sí mismo y por sus propias fuerzas se libera del pecado y se eleva sobre sí mismo; nadie se libera completamente de su debilidad, o de su soledad, o de su esclavitud: todos tienen necesidad de Cristo modelo, maestro, liberador, salvador, vivificador" (AG n.8).

52. También el hombre secularizado es por naturaleza un ser religioso. Y por "religión" se entiende aquí una forma concreta, visible y social, de relación personal y comunitaria del hombre con Dios. Así entendida la religión no es necesariamente "sacral" y la desacralización o secularización no es necesariamente y, para el cristiano, no debe ser un proceso de desreligiosización. . "La Iglesia sabe que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se saciará plenamente con solos los alimentos terrenos. Sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no sólo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época. Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte. La presencia misma de la Iglesia le recuerda al hombre tales problemas; pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la Revelación de su Hijo, que se hizo hombre. El que sigue a Cristo, Hombre perfecto se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre" (GS 41a). Es un hecho que cuando falta Dios y la esperanza de la vida eterna, "la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que con frecuencia sucede— y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin resolver, llevando no raramente al hombre a la desesperación. Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importan-

tes de la vida, puede huír del todo al interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta: Dios, que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad" (GS 21cd). Todo eso vale también y muy particularmente para el hombre secularizado, que sigue siendo siempre una creatura; y "la creatura sin el Creador desaparece . . . y por el olvido de Dios la propia creatura queda oscurecida" (GS 36c). Querer negar la religión o destruirla sería ir contra un derecho fundamental de la persona y de la familia humana y contra la voluntad de Dios y el orden establecido por El (cf. DH 6e). Por eso, "con razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión" (GS 36d). El cristiano que vive en un mundo secularizado no puede ni debe desconocer que en nuestra época "se multiplican errores gravísimos que pretenden destruir desde sus cimientos la religión" (AA 6d).

53. Vale igualmente para el hombre secularizado lo que el Concilio Vaticano II enseña sobre el ser humano en general: que el hombre tiene en sí una "profunda interioridad" (GS 14b), un "núcleo secretísimo", un "sagrario" (GS 16), donde le espera Dios, donde está él a solas con Dios, donde resuena la voz de Dios, donde él, personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propia suerte.

54. También en un mundo secularizado la Palabra de Dios tiene en sí fuerza y vigor (*vis ac virtus inest*: DV 21) y actúa en el hombre secular por obra del Espíritu Santo, que mueve su corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede gusto y suavidad en aceptar y creer (DV 5). Es decir: en definitiva es siempre el Espíritu Santo, y no nuestros argumentos, ni nuestra forma moderna de hablar, ni nuestras renovadas instituciones, ni nuestros nuevos métodos de pastoral: es siempre El quien produce en los hombres (sean sacrales, sean seculares) la fe.

55. El contenido doctrinal del Mensaje evangélico o los "misterios de la fe" deben ser anunciados también al hombre secular. El "misterio" cristiano no es como un "mito" pagano; y para nosotros, los cristianos, desmitización no es ni debe ser desmisterización o racionalización del Mensaje evangélico. Es decir: también para el hombre secularizado más racionalizado (o desmitizado) habrá necesariamente "verdades de fe" que, como tales, son conocibles solamente a la luz de la fe. El Concilio Vaticano II, recogiendo la doctrina del Vaticano I (Dz 1795), declara que "hay dos órdenes distintos de conocimiento, a saber, el de la fe y el de la razón" (GS 59c). Y como decía el Vaticano I, "los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aún enseñados por la Revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal peregrinamos lejos del Señor; pues caminamos por fe y no por visión" (Dz 1796). Pero también para el hombre secular la fe, bien entendida, no es un

peso desagradable que se nos impone, sino un rico don de Dios que se acepta con libertad y alegría, como auxilio valioso de nuestras limitaciones humanas, como faro brillante en nuestro caminar a tientas en medio de la niebla de nuestra peregrinación, como poderosa liberación en la búsqueda de la razón. La fe, en realidad, nos eleva, engrandece y da valor. La fe nos permite contornar los abismos, evitar los escollos, andar por camino cierto y marchar con tranquilidad en dirección al Padre. La fe nos hace crecer en humanidad, en ser más. No es el mensaje o el contenido de la fe, son los vehículos humanos de la fe los que hacen reticente la actitud del hombre ante la predicación de la Iglesia. Por eso no es el mensaje lo que hay que cambiar, sino su ropaje. La aceptación del contenido de la fe la dejaremos tranquilamente a la acción del Espíritu Santo en cada uno de nuestros oyentes; más el cambio de ropaje de la fe debe ser el gran trabajo pastoral de los hombres de la Iglesia de hoy.

56. Pero, como enseñan los Obispos latinoamericanos (Medellín, 6, II,6-7), la fe, como acto de una humanidad peregrina en el tiempo, se ve mezclada en la imperfección de motivaciones mixtas. Por eso no debe negarse arbitrariamente el carácter de verdadera adhesión creyente y de participación eclesial real, aún cuando débil, a toda expresión que manifieste elementos espúreos o motivaciones temporales, aún egoístas. Pues es también propio de la fe, aún incipiente y débil, un dinamismo y una exigencia que la llevan a superarse constantemente en otras más auténticas. Aunque tengamos que admitir una esencial diferencia entre religión y fe, en el plan (proyecto, economía) de Dios, la fe y la auténtica religiosidad están llamadas a completarse (como naturaleza y gracia).

57. La Iglesia encarnada en una cultura secular reconoce a la actividad humana en el orden temporal su valor propio y su legítima autonomía y por eso rechaza la pretensión integrista (de derecha o de izquierda) de querer dominar, informar y controlar, como Iglesia o religión visiblemente organizada, todos los sectores o momentos de la vida social al servicio de la humanidad (GS 36b).

58. El pluralismo del mundo secular exige que la evangelización se oriente hacia la formación de una fe personal, adulta, interiormente formada, operante y constantemente confrontada con los desafíos de la vida actual en esta fase transitoria. O, como dice el Vaticano II (DH 8c), será necesario formar hombres amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterios propios a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando gustosamente su acción a los demás, abiertos a los valores de los no católicos, de los no cristianos y de los no creyentes.

59. Para que el hombre secularizado no sea víctima de sí mismo, de su ciencia y de su técnica, la Iglesia de esta era recordará a todos que la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana

entera. Por lo cual será preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promuevan las facultades de admiración, de intuición, de contemplación, que llevan a la sabiduría (cf. GS 59a). Es "con ansiedad", dice el Concilio (GS 56a), que el hombre de hoy contempla las múltiples antinomias existentes en el plan cultural y que él mismo debe resolver. Y formulando una de estas antinomias, pregunta: "¿Cómo la tan rápida y progresiva dispersión de las disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar su síntesis y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración, que llevan a la sabiduría?". Un poco más adelante (n. 61a), constata el documento conciliar: "Hoy día es más difícil que antes sintetizar las varias disciplinas y ramas del saber. Porque, al crecer el acervo y la diversidad de elementos que constituyen la cultura, disminuye al mismo tiempo la capacidad de cada hombre para captarlos y armonizarlos orgánicamente, de forma que cada vez se va desdibujando más la imagen del *hombre universal*. Sin embargo, queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo". El especialista científico-técnico de la era secular, tan necesario y útil, precisamente por ser especialista en un sector muy limitado, lleva consigo el gran peligro de desinteresarse de los otros sectores de la vida, de la verdad, del bien y de la belleza. Construye entonces una sociedad técnica unidimensional. Puede fácilmente sucumbir a la tentación de aislarse, de cerrarse en una áurea soledad (cfr. GS 31b) y dejar de ser humano. Y ya que no es posible evitar el especialista, es necesario educarlo. Además de la ciencia y de la técnica hay algo más; y ese "algo más", más humano y más cristiano, no fácilmente definible, es esencial para que el hombre secularizado sea también "más hombre". Para eso el Concilio propone su concepto de sabiduría (GS 15), por la cual la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible. "Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría". El Concilio hace suyas esas bellas palabras de San Buenaventura (cfr. OT 16, nota 32): "No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios".

60. Es evidente que "sacral" (en el sentido en que entienden esta palabra los historiadores fenomenologistas de las religiones, como

Miercea Eliade y G. Van der Leeuw) no es sinónimo de "religioso" (en el sentido definido arriba en el n. 52) ni mucho menos de "cristiano" (en el sentido católico). Por eso "desacralización" no debe ser "descristianización". Además, aprobar el mundo secular, no significa rechazar pura y simplemente el mundo sacral como si todo estuviera sin más errado. Esta observación es de cierta importancia, sobre todo cuando queremos ayudar positivamente al proceso de desacralización de la Iglesia y de sus instituciones y ropajes. No se puede negar la necesidad y hasta la urgencia de una cierta desacralización de la misma Iglesia. Este proceso, sin embargo, no es fácil y es sumamente delicado, pues supone criterios de acción todavía insuficientemente estudiados y, sobre todo, poco comprobados por la experiencia de una vida auténticamente cristiana en un mundo o contexto secularizado. Por ejemplo, sería destructivo y superficial tomar como criterio este principio: Todo lo que caracteriza al mundo sacral está superado y debe desaparecer. Basándose en este principio se podría argumentar así: ahora bien, la existencia de los espíritus (buenos y malos) y su presencia y actuación entre los hombres era una de las características del mundo sacral, luego . . . etc. De la misma manera se podría argumentar contra la existencia de Dios, contra la oración de petición en el orden temporal, o contra el uso de los sacramentales y, en particular, de las bendiciones. Pero tal argumentación sería un sofisma, viciado ya en la premisa mayor. Con semejante argumentación la desacralización podría fácilmente acabar en verdadera descristianización y pura herejía.

61. El pasado sacral nos enseña que un verdadero y auténtico cristianismo puede ser vivido perfectamente en una cultura sacral. La desacralización no es una exigencia inmediata del cristianismo (no olvidemos, sin embargo, que los buenos cristianos siempre lucharon contra las "supersticiones" y contra la magia, desde la época de los Apóstoles) y por eso en los lugares en los cuales la cultura sigue sacral (como entre nuestros indios, negros mestizos y en gran parte de nuestra población rural), no necesitamos ser los pioneros de la secularización. El estado secular en sí mismo y como tal (sin ser santificado o cristianizado), no es un fin ansiado para descansar en él. No valdría la pena destruir un mundo sacro para substituirlo por una pura ciudad secular.

62. Es preciso igualmente no olvidar que la desacralización de la naturaleza y el exceso de la racionalización en nuestro mundo técnico y científico pueden engendrar como compensación un fenómeno de resacralización. El dar las espaldas a la Iglesia se convierte muchas veces en el primer paso hacia los magos, los videntes y los iluminados de las modernas sectas ocultistas y espiritistas. Cuando el hombre abandona la religión, desliza invariablemente por las vías erróneas del vago misticismo y de la superstición. El sentimiento religioso está de tal modo arraigado en la naturaleza del hombre que, si no es orientado debidamente a su objeto verdadero o si se le desvía por otros o por terquedad

y obstinación propia, no por eso deja de existir, sino que, extraviándose, terminará en la superstición y en la credulidad. El movimiento espiritista en Brasil y otras regiones de América Latina ilustra todo esto admirablemente.

63. La transición del mundo sacral latinoamericano a un mundo secular cristiano exigirá algunos cuidados especiales y no deberá precipitarse: la crisis de lo sagrado puede desembocar en crisis de religiosidad; la crisis de religiosidad puede parar en crisis de religión; y la crisis de religión puede terminar en crisis de fe. Por eso mismo, cuando deseamos ayudar en la desacralización, debemos proceder con cautela y respeto para no provocar estas reacciones en cadena. Este cuidado pastoral debe ser supremo cuando se trata de gente sencilla y poco instruída, incapaz de abstracciones y, por eso, casi inevitablemente ligada a imágenes antropomórficas de Dios. Su teología es una teología de la imaginación y, por eso mismo, errada, o al menos muy imperfecta e insuficiente. Pero si les quitamos eso, les arrancamos todo. Se repite entonces la triste historia del venerable Serapión, de la época patrística: Consumado en la disciplina religiosa, por ignorancia y rusticidad, Serapión creía que Dios tenía figura humana, por afirmar abiertamente la Escritura que Adán había sido hecho a semejanza de Dios. Desengañado por el diácono Fotino, Serapión se retractó con alegría general. Se levantaron todos para dar gracias al Señor, más he aquí que Serapión, perturbado, se desató en sollozos y llantos amargos, y se postró gritando: "Ay de mí, pobre desgraciado! Me arrancaron mi Dios, y no sé ya de quien valerme, a quien adorar e invocar!" Un movimiento imprudente de desmitización y desacralización podría producir infinitas situaciones análogas. Pues los Serapiones, en América Latina, son millones. Y los Fotinos no les faltan. . .

64. La pastoral latinoamericana deberá adaptarse a la inevitable psicología de las masas, si no quiere perderlas y transformar la Iglesia en secta. La masa o la muchedumbre, 1o. es pasiva: acepta o rechaza en bloque las doctrinas que se le ofrecen, tiene necesidad de una dirección moral exterior, de una autoridad que decida en su lugar; 2o. es tradicionalista frente a los cambios de costumbres y tiene poca capacidad para asimilar nuevos valores o actitudes. Por eso los cambios no se hacen (ni deben hacerse, pues sería imposible) de la noche a la mañana. La tradición ejerce sobre la masa un poder casi tiránico. Se amarra a lo rutinario y acepta como inviolables las formas usuales que recibió de sus antepasados; 3o. es emocional: suele inspirarse en el amor a un individuo o a un objeto simbólico. Se mueve más por instintos y sentimientos inconscientes y oscuros. Su fantástica credulidad exacerba su imaginación; 4o. usa de slogans más que de un pensamiento racional claro. Por eso su pertenencia a la religión (Iglesia) está basada principalmente en valores más simples, más tradicionalistas, más gregarios; 5o. es capaz de exaltarse o por motivos altruístas de efecto a un líder

religioso o político, o por miedo, ira u odio; 6o. es concreta: la prosperidad y las ventajas son los móviles más importantes.

65. El aspecto cósmico de nuestra religiosidad sacral (cf. a. 19a) ciertamente necesita de corrección. Sin embargo, el Dios de la Revelación no es el dios imaginado por los deístas del siglo XVII. No todo es caricatura. No todo es "dios tapa-agujeros". La fe y confianza en Dios, también en situaciones de necesidad, hace parte del patrimonio cristiano y no debe ser rechazada como "sacral". No pocas veces, sobre todo en la gente sencilla o en los que sufren enfermedades (y ¿quién no tiene momentos de estos en su vida?), Dios, que en realidad encuentra millones de situaciones humanas concretas, desde las más burdas hasta las más geniales, puede y debe ser encontrado también en esas circunstancias existenciales. Y así en el dolor, en la angustia, en la inquietud o en la alegría, en el éxtasis de admiración ante la belleza y bondad, es donde el hombre se encuentra con Dios. Decir entonces que ese Dios, solo porque de hecho fue también el consuelo de los infelices, la solución de los angustiados, o la alegría de los puros, el júbilo de los humildes, la riqueza de los pobres, solo porque ayuda, resuelve, consuela, sustenta, alegra, satisface . . . , solo por éso es un "deus ex machina", un dios que murió y debe morir, sería de hecho desconocer a Dios y blasfemar del Ser Supremo. Puede ser que en algunos casos, más patológicos que normales, Dios sea pura proyección de las angustias (como dicen algunos psicoanalistas; y esto sería una caricatura). Puede ser que en la opresión ó en la miseria el hombre crea que debe conformarse pasivamente con la situación, juzgando ser esta la voluntad de Dios (y así piensan no pocos sufridos latinoamericanos; y esto sería una caricatura). Pero puede también suceder que el hombre situado en la miseria y en la injusticia haga lo posible para salir de ella y, al mismo tiempo, con fe y esperanza, se dirija a Dios para ser bendecido y ayudado por El (y esto no sería caricatura).

66. El fatalismo del mundo sacral latinoamericano (cf. n. 19b) debe ser corregido. En esto, sin embargo, no debemos jamás olvidar la doctrina muy cristiana sobre la Providencia Divina, la cual debe ser vista a la luz de la doctrina, igualmente bíblica, del hombre "imagen de Dios" o activo cooperador de Dios y su auxiliar en la obra de la creación y construcción del mundo. Por eso el hombre está constituido Señor de todas las cosas existentes en la tierra, para dominarlas, perfeccionarlas, usarlas y hacerlas más humanas y ser así, de hecho, el centro y punto culminante, el rey mediador y sacerdote de la creación (cf. GS 12a, 14a, 34a). El hombre inactivo renuncia a ser imagen de Dios y cooperador de El. No sería cristiano el hombre que deja todo como está, que se conforma pasivamente con las circunstancias, que no pretende mejorar las cosas de la naturaleza para hacerlas más humanas y más al servicio del hombre, que ve en todo y en todos los acontecimientos adversos la simple realización de la voluntad de Dios o de la Providencia Divina

contra la cual estaría prohibido luchar o tomar posición. De hecho, el hombre fue puesto por Dios en un mundo inacabado, imperfecto, solo comenzado, en evolución, con grandes potencialidades que deben ser actualizadas, con numerosas fuerzas brutas que deben ser domadas. Esta es la vocación que el hombre recibió del Creador: continuar, perfeccionar, ayudar a evolucionar, actualizar las potencialidades de la naturaleza, domar las fuerzas ciegas del universo, para que, con todas las cosas sometidas al hombre, el nombre de Dios sea admirado en la tierra (GS 34a).

67. El aspecto sacramentalista de nuestra religiosidad sacral latinoamericana (cf. n. 19c), tantas veces denunciado por nuestros Pastoralistas, ya es objeto de buenas resoluciones y experiencias pastorales en no pocas partes. Ya es convicción común que los sacramentos y la vida litúrgica, sobre la base de una relación personal con Dios y con la comunidad, tomen su sentido de sostén y desarrollo, en el amor de Dios y del prójimo, como expresión de la comunidad cristiana (Medellín 7, III, 15).

68. El devocionalismo latinoamericano (cf. n. 19d), para ser bien tratado, pediría un estudio aparte. Lo que arriba fue dicho en los números 59, 60 y 61 y lo que se dirá adelante en los numerales 70 y 71, podrá ayudarnos.

69. El maravillosismo sacral de nuestros pueblos latinoamericanos (n. 19e) necesita de un urgente freno desacralizante, desmitizante y desmistificante. Milagros, apariciones, visiones, curaciones, posesiones diabólicas, brujerías, casas encantadas: he ahí todo un mundo desordenado, fascinante y sorprendente en el que el cristiano de hoy debe tomar una posición equilibrada, sin caer en los extremos cómodos y fáciles de la credulidad o del escepticismo, sin alimentar la mitomanía y sin negar el demonio. En este campo generalmente nos amenazan dos extremos: la taumatomanía o taumatofilia, que colecciona lo maravilloso y se deja guiar por ello en la vida; y la taumatoclastia o taumatofobia, que combate sistemáticamente cualquier intervención sobrenatural o toma una actitud meramente negativa frente a los hechos. No hacer nada, significaría entregar el hecho a la fantasía popular, para gran perjuicio de muchas almas; negarlo todo, sería cerrar los canales de la gracia que ordinariamente quiere comunicarse a través de signos sensibles; aprobar todo, sería ir contra las reglas de la prudencia, contra la dolorosa experiencia de siglos y contra los conocimientos de las actuales ciencias psicológicas. No debemos tampoco temer faltar a la reverencia, al respeto o a la piedad cuando sometemos los hechos maravillosos a una crítica severa. En estas cosas la actitud de la Iglesia fue siempre en extremo exigente y crítica. Y las posibles causas de engaño prueban la necesidad de que seamos prudentes, cautelosos y reservados. Un verdadero milagro y una auténtica aparición nada tienen que temer. Al contrario, sería un mal síntoma si

de buen grado no quisiesen someterse, paciente y honradamente, a un examen crítico. Los grandes místicos no solo nunca se negaron a este examen, sino que lo exigieron. Léase, por ejemplo, lo que escribieron San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila.

70. Nuestra devoción popular latinoamericana a los Santos y a sus imágenes (n. 19f) debe ser rigurosamente revisada a la luz de lo que el Concilio Vaticano II nos enseña sobre nuestra comunión eclesial después de la muerte (capítulos VII y VIII de la *Lumen Gentium*) y sobre lo que se determina en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (nn. 111, 124 y 125). Este capítulo de nuestra religiosidad popular todavía no ha sido estudiado con suficiente seriedad y serenidad teológica (la sociología religiosa no puede tener la última palabra). Debemos reconocer que hubo y hay graves abusos en esta devoción popular. Pero estos reales abusos no deben llevarnos al otro extremo de querer acabar con esta devoción, sobre todo en lo relacionado con el culto de las imágenes. La Iglesia no defiende indistintamente cualquier culto de las imágenes. No basta llenar el recinto de sagradas imágenes. Ya el Concilio de Trento hablaba expresamente de *legitimo imaginum usu* (Dz. 984). Lo cual supone la posibilidad de un uso ilegítimo y condenable. Y aquí se puede pensar no solo en el evidente abuso supersticioso y fetichista de las imágenes de los Santos en los "Terreiros" de Umbanda, en Brasil; se puede pensar también en el modo como en ciertas Iglesias nuestras se rinde culto a determinadas imágenes, que entonces parecen transformarse en ídolos y fetiches. Ahí está el devoto, con su mano extendida y pegada a la estatua, manteniéndose a veces largos segundos en esa posición, como si estuviese esperando el paso de no se sabe qué misterioso flúido que emanaría de la imagen y pasaría a través de la mano y del brazo para entrar en el cuerpo y en el alma del fiel. . . Ya el Concilio de Trento, al hablar del culto de las imágenes, advertía que tal veneración podría ser perturbada por dos motivos: o "porque se crea que hay en ellas alguna divinidad o virtud" — y con eso se condena el fetichismo — o "que haya de perderse algo a ellas, o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos" (Dz. 986). Sin embargo, el documento "Para el encuentro de las Religiones", del Secretariado Pontificio para los no cristianos (junio de 1967), al hablar del necesario simbolismo en la expresión religiosa humana, pregunta: "Mas qué decir de aquellos casos en los que se considera a la misma imagen dotada de esa 'fuerza divina', de esa sagrada y misteriosa energía, de la cual la misma divinidad es concebida frecuentemente como una concentración? Aún en este caso no se da culto a la imagen, sino a la divinidad tal y como es conocida; aquí podemos ver una realización imperfecta de aquella fundamental aspiración del hombre religioso, que es hallarse en la presencia de Dios; aspiración que frecuentemente se transparenta en los Salmos y que encuentra su respuesta divina en el

misterio cristiano de la Eucaristía". Todo eso muestra y prueba que el asunto debe ser sometido entre nosotros a una más profunda y especializada investigación, también desde el punto de vista psicológico. Pues hoy son precisamente los psicólogos (sobre todos los de la escuela de C.G. Jung) quienes nos hablan de la profunda necesidad que tiene el hombre de expresarse en forma simbólica. El Símbolo es una necesidad humana, también para el hombre secularizado y desmitificado, para que no se racionalice. También algunos filósofos modernos (como por ejemplo Jaspers) nos hablan de una tercera categoría, entre la inmanencia y la trascendencia, que es la transparencia, que encuentra su forma de expresión en el símbolo. El símbolo es el lugar en el cual la trascendencia se transparenta a través de la inmanencia. El símbolo es la mediación entre la trascendencia y la inmanencia; es la presencia de la trascendencia en la forma de la transparencia en la inmanencia; es el lenguaje de la transparencia en la inmanencia. "Un solo Dios y Padre de todos, que está *sobre* todos (trascendencia), *por* todos (transparencia) y *en* todos (inmanencia)" (Ef 4,6). Ahora vemos en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido" (I Cor. 13,12).

71. El ritualismo latinoamericano (cf. n. 19g), con su gusto por bendiciones y sacramentales, también necesita de revisión. Es, quizás, en este campo en el cual se encuentra el mayor número de supersticiones y en el cual subsiste mayormente la mentalidad mágica. Sabemos que en las religiones no cristianas el rito es representación y actualización del mito. Los míticos acontecimientos arquetipos que tuvieron lugar en otros tiempos, "en el principio", retornan en el rito, en las ceremonias estacionales o en las circunstancias particulares, y confieren a los asistentes su virtud, poniéndoles en contacto espiritual con el mundo transhumano y metahistórico de lo divino. Es natural para el cristiano ver en esta estructura de la religiosidad una cierta prefiguración, oscura pero elocuente, de lo que es el misterio pascual cristiano, siempre renovado y presente en el culto; culto que no es una simple repetición conmemorativa de hechos pasados (el acontecimiento de la salvación), sino la inserción en el ritmo de los tiempos, del don mismo de la salvación, por la regeneración y el crecimiento espiritual de la humanidad y su recapitulación en Cristo. Sabemos también que en la administración de los Sacramentos y, sobre todo, en la creación de los Sacramentales, la Iglesia se adaptó mucho al ritualismo no cristiano del ambiente. Puede ser que en este campo haya sido donde la Iglesia sufrió su mayor "resacralización" (la Iglesia de los tiempos apostólicos no era muy sacral, razón, por ejemplo, porque no quiso adoptar para sus ministros la palabra "sacerdote", que era sacral, ni el término "sacrificio" para el acto central de su liturgia) y pagó el más grande tributo a una mentalidad estrictamente sacral. De ahí la necesidad de un, tal vez, muy doloroso proceso de desacralización en nuestro

ritualismo. Faltan todavía los indispensables estudios previos para este proceso. La distinción entre "sacral" y "cristiano" (n. 60), en este campo, será muy difícil, pero no podrá ser ignorada u olvidada. Nos falta también una actualizada renovación de los Sacramentales. También en este campo no debemos olvidar lo dicho (n. 70) sobre los símbolos. El ritualismo entra en el campo del simbolismo. Y la moderna justificación del simbolismo podrá significar también una moderna justificación del ritualismo. Pero será un ritualismo no-sacral, secular. Además, el mundo secularizado es en verdad muy ritualista.

72. Corregir la esperanza pseudomesiánica de nuestra gente (cf. n. 19h), debe ser una de las preocupaciones mayores en la catequesis latinoamericana. Hasta cierto punto el proceso de secularización y cierta teología de la liberación podrían fomentar tales esperanzas, cuando proyectan para el tiempo presente la plena realización de la esperanza escatológica de los cristianos.

73. Sería necesario tratar todavía de muchísimos otros problemas y factores, todos ellos eminentemente pastorales, y que desde el siglo pasado comenzaron a secularizar nuestra vida religiosa latinoamericana y siguen influyendo, más bien negativamente, nuestro actual proceso de secularización. En cada uno de estos puntos deberíamos estudiar lo que en concreto podrían o deberían hacer los agentes de la pastoral. Pero cada uno de estos puntos necesitaría de un estudio aparte:

- la pérdida de las élites intelectuales (cf. nn. 21 y 22);
- el laicismo oficial todavía dominante (n. 23); ante (n. 23);
- la influencia de la Masonería (n. 24) y del Positivismo (n. 25);
- el cientifismo (n. 26);
- la no-creencia (n. 27);
- el pluralismo (n. 28, véase también el n. 58);
- el humanismo ateo (n. 29);
- la muchedumbre de los bautizados no practicantes (n. 30);
- la excesiva politización de ciertos grupos clericales (n. 30);
- la exaltación de nuevos valores (n. 32);
- la pérdida de valores de la tradición (n. 33);
- la desacralización del calendario (n. 34);
- la atención centrada en el trabajo (n. 35);
- los nuevos medios de transmisión de los conocimientos (n. 36);
- la invidencia de la existencia de Dios en un mundo secular (n. 37);
- la concientización social de las masas (n. 38);
- la educación laicista (n. 39);
- el indiferentismo religioso (n. 40);
- el misticismo vago (n. 41);
- la sensibilidad de los jóvenes a los valores nuevos (n. 42);
- la creciente desreligiosidad de nuestros intelectuales (n. 43);
- el egoísmo de nuestras clases superiores (n. 44);
- el mundo popular marginado de nuestras grandes ciudades (n. 45);
- la progresiva transformación de nuestras regiones rurales (n. 46).

74. En todo esto la Iglesia debe estar presente con el Mensaje del Evangelio y los misterios de Dios. Debe estar presente para ofrecer: la santificación (en el sentido neotestamentario), para que un mundo desacralizado no se profane; el símbolo, para que un mundo desmitizado no se racionalice; el Espíritu, para que un mundo desmagizado no se materialice; la fe, para que un mundo desreligiosizado no se laiceice; la sabiduría y la oración, para que un mundo desmetafisizado no se cosifique; el amor, para que un mundo secularizado no se enfríe.

Quizás pueda ser útil una pequeña nota final sobre algunos problemas de terminología. Para entenderse es necesario que las cosas tengan su nombre. Designar cosas diferentes con las mismas palabras ocasiona ambigüedades; por eso necesitamos un vocabulario:

1º. Para designar el mundo de la hierofanía (manifestaciones de lo sagrado) y cratofanía (manifestaciones de las fuerzas imaginadas presentes y actuantes en lo sagrado). Hoy día es común describir este mundo con el adjetivo "sagrado", y la destrucción de este mundo es la "desacralización"; el proceso que pretendiera volver a lo sagrado, sería "resacralización". Si todos estuviéramos de acuerdo en que la "fuerza o potencia" que caracteriza y define el mundo sagrado es inexistente e ilusoria, también concordaríamos en el puro y simple rechazo de lo sagrado, en la utilidad del proceso de desacralización y en la necesidad de vigilar para evitar futuras resacralizaciones. Si no hay unanimidad en el uso de los términos, tampoco habrá posibilidad de comprensión; unos continuarán siendo los profetas de la desacralización, otros, indignados; se levantarán en defensa de lo sagrado. En realidad, si examináramos a fondo estos conceptos, variaríamos que la discrepancia está más en el uso de las palabras que en el sentido mismo de los conceptos. Pero es también evidente que deberíamos ser coherentes y evitar en el futuro expresiones que de alguna manera podrían implicar o insinuar lo sagrado. Por esta razón en el Concilio Vaticano II evitaron la expresión "consagración del mundo", que años antes parecía tan feliz para expresar el apostolado específico de los laicos. Supuesto esto, la lógica exigiría también evitar expresiones como "consagración de Obispos", "consagración de vírgenes", "consagración de altares", etc. En efecto el nuevo Pontifical ya no habla de "consagración de Obispos", sino de "ordenación". En el Concilio el problema surgió solo con relación a la expresión "consagración del mundo" (y ni siquiera allí con toda la lógica, puesto que al final del n. 34 de LG se indica a los laicos un estilo de como "consagrar a Dios el propio mundo"). El resto de los documentos conciliares usan con frecuencia las palabras "sagrado", "consagrar", "consagración". El Papa Pablo VI el día 24-4-1969 tuvo un discurso sobre la "consagración del mundo", describiendo el origen de la expresión y declarando que esta había pasado inclusive al vocabulario conciliar; y cita LG 34, 31, 35, 36; AA 7; etc. Pero la verdad es que la expresión no se encuentra en ninguno de los textos citados ni ocurre una sola vez en los 16 documentos del Vaticano II. Con relación al n. 7 de AA se lee en las Actas de la Comisión redactora: "La Comisión evitó las palabras 'consagración del mundo' porque ellas son equívocas en sí mismas y no son aceptadas por todos en el mismo sentido". Y en la Comisión que redactó la LG, con ocasión del n. 13b, substituyeron la palabra "consagra" ("porque es ambigua") por el término "eleva"; y con ocasión de la redacción del n. 31, prefirieron la expresión "santificación del mundo", que es ciertamente menos equívoca para los cristianos, como se vió más arriba en el número 49 de este artículo. En aquel mismo discurso el Papa definía la expresión así: "Por 'consagración' entendemos, no ya la separación de una cosa de aquello que es profano para reservarla exclusivamente o particularmente a la Divinidad, sino, en sentido más amplio, el restablecimiento de

una relación a Dios de una cosa según su orden propio, dada la exigencia de la naturaleza o de la cosa misma". Por consiguiente, también Pablo VI sentía la ambigüedad del término y lo usaba solo "en sentido más amplio" con un contenido doctrinario que concuerda perfectamente con lo que se explicó en este artículo. Algunos autores católicos (como Jacques Grand'Maison, *Le monde et le sacré*, Les Editions Ouvrières, París 1960; Claude Geffré, "Desacralización y Santificación", en *Concilium* 1966, nov.; Gustave Thils, *¿Cristianismo sin Religión?* Marova, Madrid 1970) prefieren dar a esta connatural y necesaria referencia al Creador ("relación creacional") el nombre de "sagrado original", manteniendo así la palabra "sagrado". Para evitar los profundos equívocos latentes de hecho en la palabra "sagrado", tal vez fuera conveniente evitar el término, siempre bajo la condición de que se mantenga con claridad y firmeza la relación creacional. En este contexto suele citarse con frecuencia también el libro de Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1971. Otto pensaba más concretamente en el "kadosh" hebreo, en el "hagios" griego, que es el "sanctus" latino, y no precisamente en lo sagrado cósmico de la actual fenomenología religiosa. Otto reacciona contra Kant, que había reducido el "Heilige" a lo moral y a lo puramente racional o inteligible. El "Heilige" de Otto describe más bien una actitud religiosa del hombre ante Dios. Su "santo" es una experiencia originaria y específica, irreductible a cualquier otra, que busca una relación con el "totalmente Otro", el "numinoso". Este numinoso presenta aspectos de "tremendo", de "majestuoso", de "enérgico", de "misterioso". Es ambivalente: puede inspirar miedo y respeto o confianza y atracción. Al mismo tiempo es atrayente y fascinante, y no puede ser comprendido por la razón consciente. Lo "santo" tal como Rudolf Otto lo entiende, entra mejor en la categoría que en el n. 52 designé con el nombre de "religioso" o religión: forma concreta, visible y social, de relación personal y comunitaria del hombre con Dios.

2º. Para designar el mundo desacralizado. Es común usar hoy día para esto el adjetivo "profano", como opuesto a lo sagrado. Es evidente, no obstante, que semejante "mundo profano" puede tener dos sentidos: uno cerrado, inmanente, con fin en sí mismo; otro abierto, trascendente, con referencia al Creador, como a su fin último. Se acostumbra denunciar el primero con la palabra "secularismo"; el segundo está indicado con la palabra "secularización". En este caso, los adjetivos serían: mundo profano secularista (que sería ateo); mundo profano secular o secularizado (que puede ser perfectamente cristiano, pero no lo es por sí). Por convencionalismo sería tal vez posible reservar la expresión "mundo profano" para un mundo desacralizado inmanente, secularista y ateo; y la expresión "mundo secular" para un mundo desacralizado pero abierto al trascendente. De esta forma sería bien inteligible, conveniente y nada escandaloso decir que el cristianismo "seculariza" el mundo, desea un mundo totalmente "secular", quiere la "secularización" o el estado de "secularidad" (ver el n. 47); y que el ateísmo "profana" el mundo. Así, la expresión "secularizar el mundo" se opondría a la "sacralización del mundo", pero no a la "santificación del mundo". Pues también el mundo secular puede y debe ser "santificado", esto es, referido conscientemente a la gloria de Dios; también el hombre secular puede y debe ser "santificado" (por el bautismo); para entonces, permaneciendo secular, participar de la naturaleza divina y ser lo que el Vaticano II llama "realmente santo" (LG 40a). No habría contradicción en la expresión "hombre secular santo", pero serían contradictorias en sus términos expresiones como "hombre secular sagrado", "hombre profano santo", "mundo profano santificado". Cuando el Concilio define a los laicos, los ve particularmente caracterizados por la "indole secular" (cfr. LG 31b, AA 29a): "Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida" (cfr. LG 31b, GS 43b). Es ya tradicional la expresión "sacerdote secular" y no repugna que sea santo, pero no debería ser "sagrado"; y si lo fuera, estaría a punto de ser desacralizado, pero no desantificado, ni profanado. Secular y santo será su ideal en un mundo secularizado.

Condicionamientos Sociales del Catolicismo Popular

Francisco C. Rolim, O.P.

Investigador en Sociología Religiosa, Río de Janeiro, Brasil

Con este título —Condicionamientos Sociales del Catolicismo Popular—* nos encontramos ante un tema aparentemente claro, que a primera vista puede aparecer como indiscutible. Nadie niega, por ejemplo, que el fenómeno religioso, cualquiera que sea, necesita de tales o cuales condiciones para que suceda en determinado tiempo, se realice por determinados agentes y a través de medios determinados. Diríamos que el catolicismo popular, como fenómeno de carácter religioso, transcurre en determinado espacio socio-geográfico, más o menos densamente poblado, donde sus practicantes se mueven y se intercomunican. Se vincula a una institución global, a la Iglesia Católica, y, más exactamente, puede estar ligado a tal o cual asociación. Requiere medios específicos de socialización e instrumentos de difusión de sus creencias y prácticas. Pero esta forma de catolicismo se practica por individuos que viven en nuestra sociedad, o sea, en una formación social de tipo capitalista, de la que son también sus productores. El término social puede referirse tanto a la producción material de nuestra sociedad, como a los elementos de orden puramente religioso, como por ejemplo a la Iglesia. La expresión social nos parece, por consiguiente, vaga y difusa y puede llevarnos, desde el comienzo, a una imprecisión del tema propuesto.

Si tomamos la significación de social en la concepción que le dio Durkheim, al escribir que "social es lo que es general en la extensión de una sociedad concreta, que presenta una existencia propia, independiente de las manifestaciones individuales que pueda tener"¹, encontramos, sin duda, una primera precisión: social es lo que se distingue y se opone a lo individual y adquiere una configuración propia. Pero, aún así, persiste la ambigüedad del término.

En efecto, inscribiéndose en la extensión de una sociedad concreta e implicando en su contextura un conjunto de relaciones sociales, aparece una serie de datos que se denominan sociales, tanto los de orden económico, político y jurídico, como los de carácter cultural e ideológico. Así, cuando aludimos a condicionamientos sociales, ¿de qué tipo de hechos estamos hablando? ¿A qué tipos de condicionamientos nos vamos a referir, de modo preciso, en el tema indicado?

* El presente estudio es la contribución aportada por el autor a la *V Semana Teológica de Petrópolis* (Río de Janeiro) que se celebró este año del 17 al 20 de febrero, toda ella dedicada al tema del *Catolicismo Popular*.

¹ E. DURKHEIM, *As regras do Método Sociológico* (Trad. M. Isaura P. de Queiroz), Companhia Editoria Nacional 1972, p. 11.

Recordemos que la religión y, por consiguiente, el catolicismo popular, no se reviste de un estatuto de cosas, como si las creencias y prácticas pudieran comprenderse desvinculadas de sus portadores. Consideremos igualmente que los mismos individuos que se llaman religiosos y practican su credo se encuentran sumergidos en la producción material de su sociedad, o sea, en la producción de los bienes materiales, base indispensable y necesaria de cualquier sociedad. Esta producción material proporciona medios necesarios para la subsistencia, crea nuevos tipos de bienes y atiende nuevas necesidades por ella suscitadas. En este caso, entonces, podemos preguntar: ¿el condicionamiento del catolicismo popular no estaría radicado y enraizado, como en su estrato más profundo, en la producción económica, base de cualquier sociedad?

Tomando, pues, los condicionamientos sociales del catolicismo popular, del lado de la base material de la sociedad, es decir, del lado de su estructura básica, el término social adquiere ahora una dimensión propia: no se trata de cualquier tipo de condicionamiento; no se trata de condicionamientos de orden religioso, ni de carácter cultural e histórico, sino que *se trata precisamente de condicionamientos de orden económico*. En otras palabras, se trata de saber si la estructura económica, que es básica en cualquier formación social, entra en la esfera del catolicismo popular, a título de su condicionamiento y condicionamiento básico. Esto no excluye, sin embargo, otros condicionamientos, pero implica que el condicionamiento económico es básico. He ahí la cuestión, en términos generales, de la que necesariamente se desprenden otras: cómo caracterizar este tipo de condicionamiento y qué implicaciones tiene sobre el catolicismo popular.

Habiendo precisado el sentido en que vamos a tomar la expresión social en nuestro tema, e indicado el problema en una primera formulación muy general, tentaré de desdoblar este trabajo por etapas: en un primer paso, trataré de explicitar el problema aduciendo los elementos indispensables para su justa impostación; en un segundo paso, daré una visión muy sumaria de las posiciones claves ante el problema de los condicionamientos de la religión y haremos algunas reflexiones sobre ellas; en un tercer paso, trataremos de hacer la aplicación al catolicismo popular

Al concluir esta introducción, cabe recordar que entre nosotros todavía no se ha emprendido un estudio empírico sistemático sobre el catolicismo popular, que tuviese, como punto básico de análisis, la estructura económica en cuanto condicionante de esta expresión religiosa. Mi esfuerzo será más bien en el sentido de llamar la atención hacia la importancia de esta problemática. Sin pretender ser exhaustivo en esclarecer todos los aspectos del tema abordado, este trabajo es solo una contribución al estudio del catolicismo popular, entre las diversas tentativas hechas. La parte teórica, que puede resultar molesta, la juzgué necesaria para el fundamento metodológico de la discusión del tema.

I. Explicitación del problema

Al decir que lo económico figura como condicionante del catolicismo popular, no nos referimos a lo producido, en la esfera económica, sino a la estructura económica². En ésta distinguimos no solo los agentes de producción económica, sino también las relaciones sociales entre agentes de producción a través de las relaciones que ellos mantienen con los medios de producción. La estructura económica engloba las fuerzas productivas y las relaciones correspondientes que afectan a los agentes de la producción. Estas relaciones pueden variar siempre que se alteren las posiciones de los agentes frente a los medios de producción. La variación de estas relaciones determinará modos de producción diferentes. Cuando hablamos, pues, de estructura económica como condicionante de un fenómeno religioso, hablamos igualmente de los agentes de producción y de las relaciones sociales de producción, que les asignan las posiciones en la estructura económica y en estas relaciones se funda la división de clases. Así, refiriéndonos a una realidad que es básica en la construcción de la sociedad, estamos igualmente aludiendo a una realidad de carácter social, o sea, donde se inscriben relaciones sociales. El concepto de posiciones en las relaciones de producción es de importancia fundamental en la discusión del problema que vamos a abordar. Cuando se habla de posiciones de clases en la sociedad, en clases dominantes y dominadas, debemos descender a esta estructura básica y examinar tanto las posiciones de los individuos inmersos en el mundo de la producción, cuanto las relaciones que tienen ellos frente a los medios de producción. Otro concepto que utilizaremos en este trabajo es el de formación social, que implica la concretización de un modo de producción determinado. Preferimos el concepto de formación social al de modo de producción, porque éste es un concepto teórico, abstracto, de tipo ideal, mientras que formación social expresa una totalidad social concreta históricamente determinada, encerrando el predominio de un modo de producción. Esta totalidad social abarca niveles específicos de realidad, como el de las representaciones mentales, el jurídico-político y el económico, no como niveles estancos y separados, sino como articulados e interdependientes. Así, formación social expresa una totalidad concretamente estructurada, que contiene diferentes niveles y está configurada por la influencia de un modo de producción, o sea, por el dominio de un tipo de relaciones de producción. Respecto a nuestra sociedad, decimos que es una formación social de tipo capitalista, es decir, en la que predomina el modo de producción capitalista,

²En la estructura económica hay diversos elementos que importa distinguir: agentes de producción, medios de producción y, evidentemente, el producto; y también las relaciones entre los agentes de producción y las relaciones de estos agentes con los medios de producción.

lo que no elude otras formas de relaciones de producción, como la de tipo semi-servil y/o de tipo feudal. Ahora bien, de esta formación social es de la que decimos que el catolicismo popular debe entenderse como uno de sus componentes, en cuanto se incluye en el nivel de las representaciones religiosas con sus prácticas correspondientes. Esto, sin embargo, no significa que las creencias populares queden aisladas en su nivel propio o ideológico; ellas están presentes en todas las actividades de sus portadores. Pero significa que ellas tienen un nivel específico, que concretamente se encuentra articulado con los otros niveles, y entre ellos el económico. Explicitando, afirmamos que en el transcurso de nuestro trabajo hablaremos tanto de formación social como totalidad concreta abarcante, cuanto de estructura económica, como nivel básico de una formación social. Y es precisamente como estructura básica de una formación social como proponemos el problema de que la estructura económica es condicionamiento del catolicismo popular.

Por consiguiente, cuando, frente al problema de los condicionamientos del catolicismo popular, estamos precisando esta formulación y significando que este condicionamiento está ligado a la estructura económica, afirmamos dos cosas: que el catolicismo popular no transcurre simplemente en nuestra sociedad, sino que es uno de sus elementos constitutivos, manteniendo, no obstante, su especificidad. O sea, sin dejar de ser un fenómeno específicamente religioso, hay que verlo como un componente de la sociedad brasileña. Afrontarlo en esta perspectiva implica que la visión de este fenómeno tiene como punto de partida la visión de su articulación con la totalidad social. Es decir, caracterizar el catolicismo popular sólo por las relaciones devoto/santo es en cierto modo verlo como un todo a parte, y olvidar uno de sus aspectos fundamentales: la articulación con la totalidad social. La segunda cosa está en relacionar esta articulación con el condicionamiento a través de lo económico. Esto equivale a una investigación: ¿la eficacia de esta articulación depende del catolicismo, como realidad religiosa, aún referenciada a sus portadores, o depende de su condicionamiento por lo económico? En otras palabras, ¿el catolicismo popular es uno de los componentes de nuestra sociedad a partir de las creencias o a partir del condicionamiento de la estructura económica?

Conviene recordar aquí lo que escribió Weber sobre la relación entre las posiciones de los estratos sociales en la estructura social y la religión de salvación. Tal vez los textos que vamos a citar nos encaminen, provisoriamente, en la tentativa de una respuesta al interrogante hecho. Escribe Weber: "Toda necesidad de salvación es expresión de indigencia y por eso la presión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque no lo sea de forma exclusiva. Los estratos privilegiados positivamente en lo social y en lo económico casi no sienten, en las mismas circunstancias, la necesidad de salvación. Pero, en un

primer momento, imprimen a la religión la función de legitimar su propio estilo de vida y su situación. Este fenómeno, en alto grado universal, se extiende en constelaciones internas muy generales. A un hombre feliz no le basta el hecho de su felicidad, sino que en relación con el menos feliz pretende tener derecho a ella; tiene conciencia de haberla merecido ante el menos feliz, que a su vez debe haberla merecido igualmente. Esta necesidad de bienestar anímico, suministrada por la idea de legitimidad de la felicidad, es cosa que nos enseña la experiencia de todos los días, ya se trate de destinos políticos, de diferencias en situaciones económicas, ya se trate de salud corporal, de suerte en la competencia erótica o en cualquier otra cosa. La legitimación en este sentido interno, es lo que piden a la religión los privilegiados positivamente, si es que algo le piden"³.

Refiriéndose después a los que denomina negativamente privilegiados, escribe Weber: "La situación de los privilegiados negativamente es opuesta. Su necesidad específica consiste en salvarse de los sufrimientos. No siempre perciben esta necesidad de redención en forma religiosa, como por ejemplo el proletariado moderno. Su necesidad religiosa, cuando ocurre, puede tomar caminos diferentes. Puede sobre todo componerse, en formas distintas, con la necesidad de una justa retribución por las buenas obras propias y por la injusticia ajena . . . El tipo y grado de esperanza de retribución y de salvación actúan de forma diferentes, según el tipo de expectativas despertadas por las promesas religiosas y sobre todo cuando tales expectativas se proyectan por la vida terrestre de cada uno sobre un futuro situado más allá de esta vida"⁴.

Weber, para quien la religión confiere sentido a los actos y a la acción religiosos, no silenció el condicionamiento de lo económico, aunque haya muy bien reconocido que este condicionamiento no es exclusivo. Por los textos citados, se desprende que los positivamente privilegiados en el plano económico no se contentan solo con esta situación: pretenden, además, tener derecho a la felicidad que se desprende de esta situación. Tienen la conciencia de haberla merecido, frente al menos feliz, y tienden a legitimarla con su religiosidad; la religión que practican y que da sentido a los actos se reviste de legitimación y de amparo a su situación de positivamente privilegiados. En esta perspectiva, podríamos decir que la creencia en el poder del santo expresa una concepción religiosa, a la luz de la cual la protección del santo legitima y mantiene un orden de dominación. Diríamos que el catolicismo popular practicado por los detentores del poder económico, político o también por los que se instalan en un bienestar burgués, tiende a

³M. WEBER, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1944, Vol. I, p. 393.

⁴M. WEBER, *op. cit.*, p. 394.

expresar una creencia en el poder legitimador del santo. Pero los estratos pobres de la población, adictos al mismo catolicismo popular, adquieren, según Weber, una visión religiosa en sentido inverso: la visión religiosa de los negativamente privilegiados es frontalmente opuesta a la de los positivamente privilegiados, aunque los actos practicados por estos o aquellos sean externamente semejantes.

Sabemos que los devotos invocan sus santos principalmente en búsqueda de protección para los problemas de esta vida, sin excluir la protección para la otra, pedida en casos más contados. Tanto en su forma piadosa cuanto en su forma protectora, según la terminología usada en el estudio del "Catolicismo Popular no Brasil"⁵, los santos representan, como asegura esta investigación, "tanto los aliados sobrenaturales con que el fiel puede contar para su felicidad en esta vida y en la otra, cuanto la fuente permanente de poderes sobrenaturales que pueden invocarse para la solución de los problemas de este mundo"⁶.

Me gustaría situar esta formulación en sentido diverso. No en el sentido del santo vuelto hacia el fiel, en el sentido de que aquel es un posible aliado sobrenatural de éste al mismo tiempo que es una protección para los problemas de esta vida, sino en el sentido en que el fiel mira hacia su santo. O sea, lo que nos interesa es la postura religiosa del fiel, postura que se desprende de las condiciones concretas de su vida. Bajo este aspecto, las posturas religiosas se muestran diferentes: El comerciante, el industrial, el banquero, el propietario de grandes tierras, no miran a su santo, si lo tienen, con la misma mirada del mecánico, del empleado de una oficina, del barrendero de la calle, del bombero, de la lavandera o de la empleada doméstica o de un peón. Las creencias de unos y otros, por las cuales se traza su visión religiosa del santo y del mundo, ¿son uniformes al interior del catolicismo popular? ¿O se diversifican? En el primer caso, ¿cómo explicar su uniformidad? Si, por el contrario se diversifican, entonces los santos, como posibles aliados sobrenaturales, son vistos como aliados diferentes, dando a unos la legitimación protectora de su bienestar y, a otros, ayudándoles, en cuanto que les elimina los sufrimientos, pero dejándoles en la misma situación en que los mismos sufrimientos van a surgir más tarde. Y ¿dónde radica esta diversidad? ¿En la creencia en sí, como un dato enteramente autónomo, o en las situaciones concretas dispares en que se encuentran los devotos?

Entiendo que estoy llamando la atención sobre un punto que muy probablemente no es el punto que preocupa a muchos interesados en

⁵ *Catolicismo Popular no Brasil*, Estudios socio-religiosos, n. 9, 1970. Investigación realizada por Pedro A. R. Oliveira.

⁶ R. DE OLIVEIRA, *Catolicismo Popular en América Latina*, FERES-CERIS, 1971, p. 43.

la pastoral. Pero estoy preocupado con la génesis del fenómeno religioso, como punto de partida, para indicar que este aspecto es fundamental en mi tema. Por eso trato de despertar la atención sobre las situaciones concretas dispares en que se encuentran los practicantes del catolicismo popular. A muchos les interesaría más el significado del catolicismo popular en nuestra sociedad. Estoy de acuerdo en que este aspecto funcional es de suma importancia. Y quiero resaltarlo, recordando aquí uno de los resultados de la investigación sobre el Catolicismo Popular en Brasil. Demostró Ribeiro de Oliveira que, de cada 100 católicos, de 75 a 85 practicaban el catolicismo en su forma popular. Señaló incluso el papel preponderante de la familia al decir que el 88^o/o de los practicantes del catolicismo popular aprendieron la religión en el seno de sus familias, destacándose la mamá y otras personas del sexo femenino. De lo cual podemos conjeturar que el catolicismo popular no está en receso, dada la fuerza de su principal agente de socialización. Pero estos datos, si por un lado aportan elementos para una investigación sobre la función del catolicismo popular, por otro lado refuerzan la posición de los que, sin olvidar el problema de la significación, se preocupan ante todo del punto de partida, es decir, de su génesis. El estudio de la función del catolicismo popular hay que abordarlo desde su aspecto genético. No se llega a un análisis preciso de la función de lo religioso, o sea, de su significación social, sin detenerse antes en su articulación con la estructura social. Vale la observación de Roger Bastide: es a partir de la génesis del fenómeno religioso como se llega a su función a través de lo estructural.

En la explicitación de los diversos aspectos de nuestro problema llegamos ahora a un punto más preciso: ver el catolicismo popular como uno de los componentes de la sociedad brasileña implica analizar también las condiciones concretas que afectan de diversas formas a los devotos. Importa, sin embargo, considerar estas situaciones concretas no de forma aislada, sino incluidas dentro de una formación social. Esta requiere una articulación entre sus diversos niveles, de los cuales el nivel básico es la estructura económica. De donde el punto neurálgico de nuestro problema, anteriormente propuesto en forma interrogativa, consiste en discutir si lo que hace ser al catolicismo popular uno de los elementos constituyentes de nuestra sociedad capitalista es o no, fundamentalmente, la estructura económica, o sea, las relaciones de producción.

Situar el condicionamiento del catolicismo popular en lo económico, como punto de partida para entenderlo como uno de los componentes de nuestra formación social, es tratar de entender cómo un nivel de la realidad específicamente distinto del religioso le condiciona y, más aún, le condiciona básicamente. Ahora intentaremos indicar los elementos que nos ayudan a la discusión sobre este punto. Es lo que vamos a hacer a continuación, comenzando por exponer las diversas posiciones

de algunos autores, para reflexionar a continuación sobre ellas.

II. Algunas opiniones sobre los condicionamientos de la religión

Entre las posiciones de los sociólogos de la Religión, recordemos para comenzar la postura estructural-funcionalista durkheimiana. Preocupado antes que nada con la religión en general, en vez de con este o aquel tipo concreto de religión, Durkheim resituó, en términos enteramente nuevos, el problema del origen de la religión, o de su génesis, para discutir después el problema de su esencia. En *Forme Élémentaires de la Vie Religieuse* (París, PUF, 1968) Durkheim presenta a la sociedad, tomada en su conjunto como la matriz de la religión. En este sentido sitúa él la génesis del fenómeno religioso en las relaciones de interacción social. El comportamiento religioso no es más de lo que resulta ser cualquier forma de conducta social especialmente afectiva. La forma coercitiva de religión no se asienta, en sus bases más profundas, en la religión, sino en la sociedad. "La fe religiosa tiene sus orígenes en la sociedad", escribe⁷. Esto no deja de presentarle dificultades, cuando escribe: "si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo explicar el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones?"⁸. Dificultad que él mismo trata de resolver al afirmar que las formas individuales dependen de las fuerzas colectivas. En la obra de Durkheim, las creencias religiosas tienen un lugar relevante. Expresan un orden lógico-formal que refleja el orden establecido en la sociedad.

En esta posición durkheimiana, se pueden distinguir varios aspectos: primero, la génesis de la religión. Esto implica una dependencia total de la sociedad, dado que la sociedad le sirve de matriz. Segundo, Durkheim considera los actos religiosos como cosas, dotadas de objetividad propia. Tercero, las creencias constituyen un orden lógico-formal que reproduce la organización social. En cuanto a este último aspecto, podríamos suscitar la siguiente pregunta: ¿Cómo un orden lógico-formal puede reflejar un orden concreto, el orden de la sociedad, si ésta a penas tiene un orden lógico? Para reflejar un orden existencial concreto, el orden de la sociedad, las representaciones religiosas necesitan referirse al orden concreto de la sociedad. Esta teoría de las representaciones ha dado origen a toda una serie de planteamientos funcionalistas de la religión. En esta perspectiva, el catolicismo popular sería un producto de la sociedad como un todo y desempeñaría solamente la función integrativa de sus cultivadores en la sociedad.

Desde un ángulo inverso, nos encontramos con otra opinión, la de la sociología de Max Weber. Aquí nos encontramos con la religión inser-

⁷ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 615.

⁸ *Ibid.* p. 606

ta en una esfera de subjetividad y, en un primer momento, dotada de autonomía absoluta. Para Durkheim, la génesis del fenómeno religioso se sitúa en el lado de la sociedad y, por lo tanto, en un plano de total objetividad. Para Weber, la religión se toma del lado del sujeto. La religión da sentido a los actos y acciones religiosos. La religión es una conducta con significado. Y es la conciencia subjetiva del actor religioso la que confiere significado religioso a sus actos, que de esta forma se vuelven objetivamente significativos, en el plano religioso. Observa Schutz que "cuando Weber habla de conducta significativa, está pensando en una conducta racional y, además, en una conducta con finalidades individuales discretas. Él piensa que este tipo de acción es el arquetipo de la acción. En realidad, esta orientación teleológica de la acción es, en todo caso, en Weber, el modelo de construcción significativa . . ." ⁹ Pero lo que nos interesa aquí no es discutir el tipo ideal de acción significativa, sino dónde sitúa el autor la génesis de la religión, porque ésta está repleta de significaciones. El mundo religioso es una estructura de significaciones, en la cual se encuentran igualmente los actores que confieren significado a sus actos. En este caso, el significado objetivado en los actos tiene su origen en el sujeto, es decir, en el actor religioso. En otras palabras, los actos religiosos expresan una objetividad significada que se origina en la conciencia donadora de sentido. Pero Weber llama la atención de un aspecto importante. Y es que los actos religiosos no adquieren un estatuto de objetividad, en el sentido que les dió Durkheim, o sea, de existencia fuera del hombre, como cosas, sino que implican en su consistencia propia una referencia al sujeto. Si, por un lado, esta perspectiva nos advierte que el mundo religioso no hay que tomarlo a parte, como cosificado, y sí como una estructura intersubjetivada cargada de sentido, por otra parte, este mundo religioso aparece como dotado de autonomía absoluta.

Sin embargo, al referirse a la religión de salvación, Weber subraya la importancia que las posiciones de los estratos sociales tienen en el plano religioso, como vimos en páginas anteriores. Y en este punto Weber apela al condicionamiento de carácter económico, aunque este tipo de condicionamiento no sea, para él, exclusivo.

En este itinerario teórico que tratamos de indicar sumariamente, no podemos dejar a un lado lo que Marx escribió sobre la religión, en varios pasajes de sus obras. En el *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* leemos: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídico-política a la que correspon-

⁹ A. SCHUTZ, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, 1972, p. 48.

den las formas determinadas de la conciencia social. El modelo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia".¹⁰

Para el autor de la *Crítica de la Economía Política*, las relaciones de producción constituyen la base económica de la sociedad, o su infraestructura, sobre la cual se levanta la superestructura, constituida por lo jurídico-político y las formas diversas de representaciones mentales. Las relaciones sociales corresponden a un determinado grado de fuerzas productivas, que comprenden agentes de producción, medios de producción y relaciones correspondientes.

Si tratáramos ahora de hacer una primera aplicación, no tanto de la imagen espacial que nos ofrece este autor, cuanto de su contenido, diríamos que la conciencia religiosa, entendida no solo en su dimensión psicológica, sino en el conjunto de creencias que realizan una concepción religiosa, se encuentra determinada por la existencia social, y, más exactamente, por las relaciones de producción. La palabra "determinada" puede sonar a nuestros oídos como envolviendo una connotación determinista o economicista, en el sentido que las representaciones mentales, incluso las de carácter religioso, serían el producto de lo económico. En este caso se estaría eliminando la presencia del agente religioso sobre el cual Weber nos llamó la atención.

Sin embargo Marx no elimina el agente religioso, como productor de creencias. Veamos, por ejemplo, lo que escribe en la *Ideología alemana*: "La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está, antes que todo, directa e inmediatamente ligada a la vida material y al comercio intelectual de los hombres; ella es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material"¹¹. La expresión "emanación directa" puede evocar la idea de que las representaciones, incluso las de orden religioso, son un producto de lo económico. Sin embargo, leyendo atentamente el texto de arriba, se ve que el autor habla de emanación del comportamiento material, y no del económico. En la misma obra, unas líneas después del texto citado, aparece la explicitación del pensamiento del autor, cuando escribe: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, actuantes, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por las relaciones que les corresponden, incluso las formas más amplias que pueden tomar"¹². A la luz de este texto se percibe que para el

¹⁰K. MARX, *Critique de l'Economie Politique*, Editions Sociales, 1972, p.4 (Préface)

¹¹Id. *L'Ideologie Allemande*, Editions Sociales, 1968, p. 50

¹²Ibid, p. 50.

autor de la *Ideología Alemana* las representaciones mentales, incluso las de carácter religioso, no pueden entenderse aisladas de sus cultivadores, que son los agentes religiosos. Pero ésto en la medida en que están condicionados por las fuerzas productivas, constituídas por los agentes de producción, medios de producción y relaciones sociales resultantes. Sin embargo, el primer texto, tomado del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política*, pone énfasis en el término condicionamiento, caracterizándolo como determinante. Así, en una determinada formación social, las representaciones mentales, incluidas las de carácter religioso, se consideran como uno de sus componentes, pero en cuanto se inscriben en la superestructura de esta formación social y, por consiguiente, determinadas por las relaciones de producción, constitutivas de la estructura básica. Para Marx, pues, la génesis del fenómeno religioso, a diferencia de las primeras opiniones, se sitúa no en la sociedad tomada como un todo, ni en el sujeto, sino, de forma bien explícita, en las relaciones de producción.

En la perspectiva, pues, de un modo de producción, caracterizando una formación social históricamente determinada, el condicionamiento del catolicismo popular proviene de las relaciones de producción. Esto no significa solamente que la estructura económica sea un simple y puro requisito que da posibilidades a la concretización de la religiosidad popular de tipo católico. No se trata, pues, de un condicionamiento puro y simple. Por los textos citados y otros no recordados del mismo autor, así como por los estudios actuales que rechazan una lectura determinista y mecanicista de las formulaciones de Marx, la estructura económica es determinante en cualquier tipo de formación social. O sea, ella ejerce una determinación sobre la estructura social, pero esto en ningún modo significa determinismo económico. De esta estructura económica, constituida por relaciones de producción, depende la articulación de los diversos niveles de la realidad, en una formación social. Determinación, por consiguiente, no implica adoptar una concepción economicista y determinista, según la cual lo religioso sería el efecto y lo económico su causa, en una relación de causalidad eficiente. Esta concepción está superada hoy día.

En efecto, los niveles de las representaciones religiosas, de lo jurídico y de lo económico, mantienen cada uno su especificidad, lo que equivale a decir que cada uno de ellos mantiene su estructura propia. La articulación, sin embargo, de estos niveles en una totalidad social concreta radica en las relaciones de producción. Es decir, la eficacia de la articulación depende de las relaciones de producción. De esta forma se trata de una causalidad estructural, relacionada con una totalidad y, por consiguiente, con la articulación de sus niveles y no con la producción de un nivel de realidad. Lo que se afirma es que la eficacia de la articulación de esta totalidad depende, fundamentalmente, de uno de sus niveles, la estructura económica. Esto significa que las relaciones de pro-

ducción, de un lado, están formalmente presentes en la estructura económica, por ellas formalmente constituidas, y, por otra parte, se encuentran en los otros niveles, como un ausente presente, mediante la articulación de la totalidad.

Si cada nivel guarda su especificidad y, por consiguiente, mantiene su propia estructura y sus relaciones sociales, la determinación de lo económico no interfiere en lo que es específico de cada uno. En este sentido el campo religioso no se toca en su dimensión propiamente religiosa. Tiene sus agentes religiosos y relaciones sociales religiosas. Conviene decir también que cada nivel actúa sobre la totalidad, a través de sus agentes, igual que en los otros niveles. La religión no pierde su acción sobre la sociedad, ni sobre el propio nivel económico. Puede, incluso, ocurrir que esta acción religiosa sea altamente influyente, o dominante, en un determinado tipo de formación social.

Pero, a juzgar por las explicitaciones que hoy día se dan a la perspectiva del modo de producción y de formación social, el nivel religioso como el jurídico-político actúan en la totalidad social, en cuanto articulados en esta totalidad y bajo la presión de los intereses de clases, cuya fundamentación reside en las relaciones de producción. Esto pone un serio problema a los que nos preocupamos del fenómeno religioso. Y es que la influencia de una clase sobre otra, influencia que radica en las relaciones de producción, no implica solamente dominio en el campo de la producción económica. Esta influencia tiene entrada segura en otros campos, específicamente diversos del económico. Penetra, por ejemplo, en el campo de la concepción de la vida y en la visión religiosa del mundo y de Dios. Esto significa que bajo la presión de esta influencia se crea una concepción de la vida que la legitima y fortalece, como se utilizan mecanismos jurídicos para salvaguardarla. Significa también que la concepción religiosa no escapa de esta influencia, pudiendo, sin embargo, reaccionar contra ella en determinadas condiciones. Así, cuando hablamos de clases dominantes, éstas no ejercen solamente su influencia en el plano económico, producción y mercado de bienes, sino que, bajo la presión de sus intereses, y para la legitimación de estos mismos, se aduce toda una ideología, económica o política, que se vuelve dominante. De esta forma, una concepción religiosa del mundo y de Dios, en una sociedad de clases dominantes, está bajo la garra de una ideología dominante, política o económica, suscitada y alimentada bajo el impulso de los intereses de clases. Quiere decir que lo religioso, aunque polivalente, se encuentra en una situación de dependencia frente a una concepción laica dominante. Y cuando nos encontramos en países en desarrollo, como el nuestro, la situación de dependencia se reviste de aspectos más complejos que no quiero analizar en este momento.

Los individuos que se dicen católicos y hasta frecuentadores de los sacramentos o de las prácticas devotas, pueden no tener, y generalmente no tienen, la menor sospecha de esta dependencia religiosa frente a las

fuerzas poderosas de la ideología dominante. El sentido y el peso de esta dependencia pueden a veces ni aflorar a la conciencia religiosa. Y, como ya ha sucedido, esta conciencia religiosa pasará a justificar un orden de cosas, donde imperan la especulación, la ganancia y el lucro, en nombre de principios teóricos de su fe. Significa que por detrás de los actos religiosos, por detrás de una creencia vivida cotidianamente, se esconde una dimensión real que no se percibe a no ser que se miren las situaciones concretas.

Si me lo permiten, me gustaría volver ahora a los dos estratos sociales señalados por Weber. Decía él que los positivamente privilegiados, en el plano económico y social, se sirven generalmente de su religión para legitimar su situación de privilegiados. En cuanto a los negativamente privilegiados levantan sus gritos y súplicas al cielo para que se alivien sus aflicciones. Yo diría que estos últimos actúan así, por encontrarse bajo el yugo de una dominación que del plano económico llega hasta el religioso. La situación de los primeros se hace a costa de los más pobres. Y la religiosidad de éstos refuerza la posición ventajosa de los primeros. Por consiguiente, en tanto en cuanto perdure esta situación los estratos pobres del pueblo se sienten más oprimidos por una concepción mágico-religiosa de un Dios-protector, de un Cristo o santo curandero, protector contra el hambre, el desastre, la mortalidad, la mala habitación, la miseria . . ., engendrando, todo esto, la inconciencia de un fatalismo desfigurador del Dios revelado en el Evangelio. Podremos hablar lo que queramos sobre la redención, la fraternidad de los bautizados, el Pueblo de Dios . . . Lo que importa es saber dónde va a caer la semilla de la palabra, la tierra que la va a recibir, o sea, los hombres en su vida concreta, en una situación históricamente determinada.

Queda todavía por reflexionar cómo la determinación de la estructura económica atañe a lo religioso, sin interferir su especificidad. En otras palabras, nos preguntamos si esta dependencia es resultante del sujeto, o agente religioso, o si ella contiene algo de objetivo, y en este caso interesa saber cómo la estructura económica penetra en el campo de las creencias. A este respecto vamos a trazar algunos elementos de consideración.

Recordemos, para comenzar, que si el campo religioso tiene su estructura propia, la relación hombre-sagrado y las relaciones sociales entre los agentes religiosos y sus medios de producción religiosa deben mantener igualmente su dimensión religiosa. En la creencia hay una relación que vincula al que cree con el objeto de su creencia. La objetividad se toma aquí del lado del propio objeto, o sea, de lo que es aceptado en una adhesión de creencia. Este objeto puede ser real o imaginario, aunque este aspecto no entre en nuestra consideración. Pero queremos llamar la atención hacia otro aspecto. Y es que el objeto de la creencia solo adquiere su dimensión exacta cuando se tiene en la mente la situación concreta real en que se encuentra el sujeto que se adhiere. Quiere

decir que una realidad (o algo imaginario tomado como realidad), hacia la cual nos inclinamos en actitud de creencia, no basta para configurarla como objeto de creencia en el acto de creer. La creencia implica interiorización de su objeto, o sea el modo por el cual lo recibimos, y esto envuelve una referencia al sujeto que cree. No es necesario recordar que cada uno interioriza su objeto de creencia a su manera. Ahora bien, nos preguntamos: ¿esta manera de interiorizar las creencias, en cuanto éstas implican sus objetos, es puramente subjetiva o contiene una referencia a algo de objetivo, que no procede del lado del objeto? Cuando hablamos aquí de referencia a algo de objetivo, no estamos refiriéndonos a los agentes de socialización, ni a la dimensión cultural, pues sabemos que las creencias forman parte de todo un acervo cultural, transmitido históricamente. Queremos referirnos a algo de objetivo que está fuera y más allá de estos aspectos. Y aquí pensamos que entra un elemento de significativa importancia. Las situaciones concretas de la vida social, que son objetivas, necesarias, independientes de nuestra voluntad, envuelven al sujeto e interfieren en el modo como él mira hacia los objetos de su creencia y los interioriza. Por eso decimos que la objetividad se amplía. Por un lado se liga al objeto de la creencia, y por otra parte alcanza el campo de visión del sujeto. Pero este segundo aspecto de objetividad tiene su punto de partida no en el objeto, como tal, sino en las condiciones concretas de la vida en que se encuentra el sujeto. Ahora, estas situaciones concretas no son circunstanciales, sino que revisten cierta permanencia independiente de nuestra voluntad. Al analizarla, llegaremos al mundo de la producción económica, o sea, a las relaciones de producción, como su raíz más profunda. Estas, las situaciones concretas de la vida, envuelven no solo un dato materialmente identificado e inmediatamente sentido, el dolor, por ejemplo, sino todo un cortejo de opiniones, de maneras de enfrentar la vida, a ellas ligado. Opiniones, maneras de pensar y de sentir, transmitidas por los más diversos medios, pero que expresan un poder de dominación de las clases privilegiadas. El contenido de estas maneras de pensar se asimila diversamente, según se trate de estratos dominantes o estratos económicamente dominados. Con ésto afirmamos que las condiciones concretas de la vida constituyen un lado objetivo y complejo, donde, junto con lo que se identifica materialmente y se siente directamente, coexiste la influencia de la ideología dominante, suscitada, alimentada, infundida, a través de los más diferentes medios, por la inspiración de los intereses de las clases económicamente fuertes.

Pero recordemos, una vez más, que lo ideológico no se aísla en su propio nivel. Se infiltra en otros niveles de la totalidad social, principalmente en el nivel económico. Se infiltra en las consecuencias de las posiciones de clases frente a las relaciones de producción y, a través de ellas y de quien las vive, alcanza la esfera de lo religioso. Esta situación concreta, cotidianamente vivida, pero situación objetiva y permanente,

se levanta como un espeso manto que se interpone entre el creyente y el objeto de su creencia. Ella interfiere en la forma de aceptar las creencias y modula la visión religiosa de Dios, del santo y del mundo.

El objeto creído puede considerarse como revelado por Dios. No es ésto lo que está en juego. Lo que está en juego es el modo como este objeto creído, aunque haya sido revelado, se diversifica según las posiciones que los individuos tienen en la totalidad social, o más exactamente, en la estructura económica.

En esta perspectiva, al hablar del providencialismo fatalista del catolicismo, es como debemos considerar sobre todo las raíces sociales de este fatalismo, a saber, la influencia de la ideología secular dominante, antes que la ignorancia religiosa, como habitualmente se ha hecho. La pasividad religiosa ante la necesidad de una reacción, el fatalismo mágico-religioso, denuncian más, si atendemos a su génesis, el peso de una dominación de clase, a través de su ideología, que una carencia religiosa. Con esto quiero decir que no es por la transmisión de verdades religiosas, teóricamente enseñadas, como se ha de combatir el fatalismo religioso y la visión distorsionada de la fe, sino que es principalmente despertando la conciencia religiosa hacia la situación concretamente vivida.

A la altura de estas reflexiones, sin la menor pretensión de ser completas y totalmente claras, podemos percibir que el condicionamiento de lo económico, caracterizado como determinante en el campo religioso, no es solamente el conjunto de relaciones puramente económicas. En estas relaciones de producción se infiltra la ideología de la clase dominante, nacida de sus intereses de clase. Estamos, por consiguiente, ante un condicionamiento que es social, pero en el que se infiltra poderosamente lo ideológico de la clase dominante. Estamos ante un condicionamiento que es fuertemente dinámico y que influye en la modulación de nuestra visión religiosa de Dios y del mundo. A nuestro entender, sólo después de considerar este tipo de condicionante determinante es como podremos ver, en toda su extensión y fuerza, la importancia de los agentes religiosos. Si quisiéramos retomar el papel de los agentes religiosos en el catolicismo popular, diríamos que este papel asume ahora una proporción espantosa. Su importancia no reside en ser la familia la agencia de socialización que más responde por las formas de catolicismo popular. Pensamos que la importancia de los agentes religiosos, comenzando por los de mayor peso, la mamá, la hermana, el papá, hay que situarla en una peligrosa encrucijada, donde el catolicismo popular encuentra su tránsito bajo la bandera de la ideología de las clases dominantes. Si de hecho las cosas suceden así, entonces las fuentes del catolicismo popular, en términos ahora de sus agentes iniciadores y transmisores, inclusive los agentes religiosos, perpetúan una situación, a un tiempo compleja y delicada, que se presenta como un desafío a la evangelización. Nos faltan, sin embargo, los datos concretos que nos digan hasta dónde se extiende esta situación, dónde comienzan a nacer

las correcciones de la visión religiosa distorsionada, dónde, cómo, qué sentido está tomando la apertura de una religiosidad que, por estar condicionada económicamente, se presenta como una conciencia crítica frente a las situaciones concretas y la propia religiosidad. Sería de mayor importancia una investigación del catolicismo popular que nos ofreciera, como punto de partida para estudios posteriores, el condicionamiento de esta religiosidad por las relaciones de producción, distinguiendo meticulosamente la forma de relación de producción predominante y otras formas de producción todavía existentes.

III. Aplicación al catolicismo popular

Como todavía no se ha realizado ninguna investigación a partir del enfoque del condicionamiento económico del catolicismo popular, voy a tratar de evocar algunos casos procurando ver cómo aparece este condicionamiento. Veamos, primeramente, cómo el catolicismo popular está en la vida del pueblo, para tratar de descubrir después algunos aspectos, relacionados con nuestro tema, en algunos casos.

Los santos, entre los cuales el pueblo coloca también a Jesucristo y al Espíritu Santo, manifiestan la presencia de un tipo especial de poder, un poder extraterreno, en la vida del pueblo. No hay distinción de clases ni de color. No es por ser de este o aquel estrato social por lo que el catolicismo se llama popular. Bajo este aspecto no es exclusivo. Esto no elimina, sin embargo, el hecho de que este santo sea de este grupo o aquel santo del otro, como muestra Eduardo Galvão en su libro *Santos e Visagens*¹³. O también, como vemos en el caso de S. Cristóbal, el santo de los choferes.

Esta presencia de un poder no-humano en la vida del pueblo, penetrando en el interior de las residencias, en los oratorios que están desapareciendo en Brasil, principalmente en las grandes ciudades, o en imágenes o fotografías, indica una aproximación estrecha, una casi familiaridad entre los santos y sus devotos. Diríamos que los santos penetran en la vida de los que los veneran, mezclándose con sus problemas, sus necesidades más urgentes, en los negocios, en la vida familiar, en los matrimonios, en los amores. Y todo ésto sin ceremonias, sin necesitar presentación, sin intermediarios. Todo sucede entre el santo y su devoto. Incluso una cierta intimidad, sin implicar irrespeto, pero intimidad que llega hasta la imposición de ciertos castigos, como poner al santo cabeza abajo, sacarlo fuera de su capilla o volverlo hacia la pared.

Así el pueblo es el que hace su santo. Por más que la Iglesia aparezca al frente, con su calendario, santo milagrero es santo del pueblo. No es necesario pedir permiso a la Iglesia para crear sus santos. Es el

¹³E. GALVAO, *Santos e visagens*, Companhia Editora Nacional, Col. Brasília-na, Vol. 284, São Paulo 1955.

caso, por ejemplo, del Padre Cícero en Juazeiro, donde su busto de bronce, adornado de ex-votos, es blanco de veneración diaria de los devotos de "meu Padim". "En Curitiba, indica Cámara Cascudo, es María Bueno la santa aclamada de Paraná, asesinada en 1893 por su amante, soldado de caballería"¹⁴. Igualmente "en Pedreiras, en el Marañón, se vive la devoción de otra santa, independientemente de las formas purificadoras de la Congregación de Ritos, Madre Marcelina, negra, analfabeta, humildísima e irradiante de fuerza mística"¹⁵.

El santo que el pueblo venera no siempre es aquel que la Iglesia presenta. Aquí, igualmente, es el pueblo quien hace su santo, eligiendo entre los muchos propuestos por la Iglesia.

El santo que el pueblo crea tiene la fiesta que el pueblo le da. El calor y entusiasmo que imprimen a las fiestas del Patrón un colorido humano, impregnado de costumbres y formas populares, viene del pueblo. En la fiesta del Patrón de Cunha, San José —tal como narra Willems—, la bandera del santo, llevada por los devotos, salía meses antes de la fiesta a recoger donativos y alimentos para los festejos del santo. Y en el día de la fiesta, el conjunto de danzas de Reis, también del pueblo, va a cumplimentar al santo festejado. El gran centro de romería del nordeste, Canindé, tiene un santo bautizado por su pueblo. Hablar de San Francisco de Asís, el gran peregrino de la pobreza que vivió en Italia, es cosa que no interesa a los romeros. Su santo es Francisco de Canindé. Este es el santo aclamado y venerado por el pueblo. En los centros de peregrinación el regalo de la fiesta son los romeros, un pueblo extraño en medio de la población local, pueblo generalmente explotado por el comercio local, por la población del lugar, por los vendedores ambulantes, por la propaganda comercial gritada por los altavoces.

El santo que el pueblo crea y festeja está en los lugares que el pueblo elige. Los centros de romería, el lugar del santuario, principalmente la casa o local de los ex-votos, se vuelven lugares santos para el pueblo, lugares para él, donde se siente a gusto, porque el pueblo los torna focos irradiantes de poder sagrado. En cierta ocasión presencié en el santuario de Nuestra Señora de Nazaret, en Saquarema, Estado de Río, una misa cantada y celebrada por tres sacerdotes. El pueblo jugaba alrededor de la Iglesia y se paseaba por las escalinatas. La misa acabó y el pueblo continuaba en su mudez, sin moverse, como si nada hubiera pasado y como si estuviera esperando algo más. Allí estaba la realidad: tan pronto descendieron la imagen de Nuestra Señora de Nazaret y la colocaron sobre una mesa, al alcance del pueblo, éste comenzó su ceremonia religiosa, con gestos de tocar la imagen, con oraciones y súplicas inspiradas en la devoción de cada cual.

¹⁴ L. DA CAMARA CASCU DO, *Religião no Povo*, Imprensa Universitaria da Paraíba, 1974, p. 97.

¹⁵ *Ibid.* p. 97.

El nordestino acorta su semana de trabajo para ir en romería, hoy día en ómnibus o en camión, antiguamente a pie o a caballo. El tiempo dedicado al santo no es tiempo superfluo. La semana de trabajo acortada no es semana perdida. Es una semana investida de poder sagrado. El cansancio del viaje, como las horas de trabajo no pagada, no tienen importancia. Lo que cuenta es el santo en la vida de los peregrinos.

La familiaridad, la aproximación, la intimidad como de gente de casa, aún con respeto y sumisión al sagrado protector, hace al santo participar de la vida concreta de sus devotos, es decir, de sus problemas diarios, de sus dificultades y alegrías. Pero estos problemas se presentan al santo según el estilo de vida de cada uno, según la forma como los afrontan, o sea, según la situación concreta en que se encuentran.

Sucede, sin embargo, que esta situación concreta se percibe a la luz de la vivencia cotidiana, es decir, según la percepción confusa donde los intereses inmediatos se proyectan con gran relieve, escondiendo así algo más profundo. Claro que el campesino, el peón, el leñador, la empleada doméstica, el mecánico, etc., no olvidan que trabajan en estas profesiones. No son, sin embargo, las relaciones de trabajo las que entran directamente en lo devocional. Son más bien las dificultades sentidas en su momento inmediato, el dato material sensiblemente palpable: esta enfermedad, esta situación de desempleo, esta necesidad de alimentación o de habitación, esta muerte que no puede ser apartada . . . Pero estas dificultades se vinculan a su posición en las relaciones de trabajo, aunque en ese momento no se perciban así. Si interviene la ayuda del santo favorablemente en estas dificultades, todo va bien, porque el santo mostró su poder. Si, por el contrario, no sucede nada malo, se queda alegre con el santo, porque le protegió anticipadamente.

El industrial, el comerciante, el banquero, recurren también a sus santos, sea en caso de dificultades, cuando se agotan los recursos humanos, como en casos de enfermedad grave, de inminente peligro a sus empresas, sea fuera de estas situaciones. El auxilio implorado para salvar su tipo de negocio de algún naufragio está en el sentido de continuidad de la empresa. Pero aunque nada de malo amenace su negocio, el industrial devoto se siente feliz por considerarse merecedor de éxito y protegido por su santo.

La simple percepción de los problemas inmediatamente sentidos, objeto de las súplicas a los santos, esconden una situación más profunda que generalmente no se pone en cuestión en lo devocional. Esta situación más fundamental son las relaciones de trabajo y los intereses de clases. Estos se ocultan detrás de los intereses inmediatos de cada uno de los devotos. La ausencia de conciencia de esta situación básica es lo que quita al catolicismo popular la capacidad de transformarse en una fuerza de cambio.

Cuando decimos que el santo entra en la vida del pueblo, se habla de lo que se siente y percibe inmediatamente. Lo que se dicen ser

problemas de esta vida son las dificultades inmediatamente sentidas, que pueden ser, de momento, las que más hacen sufrir. No por eso son las más reales. A la percepción superficial de lo inmediato, de lo cotidiano sensible, se juntan las opiniones de los que hablan de este o aquel santo que es más protector, de esta o aquella fórmula más eficaz. Se añade también la ideología de la clase dominante que mantiene a los privilegiados en esta situación, ideología generalmente legitimada con fórmulas religiosas teóricas.

Aludimos a la ausencia de conciencia frente a una realidad escondida detrás de lo que se siente inmediatamente. Lo contrario sería una conciencia religiosa crítica, que puede suscitarse y desarrollarse. Esto, sin embargo, no se hace de un golpe, sino por etapas, en un proceso pedagógico que no elimine la capacidad creadora de los devotos. Quiero referirme ahora a dos tipos de comportamiento, que, aunque ocurran en áreas religiosas diferentes, pueden ayudarnos, sin embargo, a comprender mejor nuestras reflexiones.

El primero de estos casos constituye un tipo nuevo de respuesta a los creyentes pentecostales. Comúnmente los ataques de estos creyentes contra los católicos usan los mismos argumentos: Uds. no saben nada, no leen la Biblia, están llenos de vicios, como fumar, jugar, beber, adoran imágenes . . . Por los datos que recogí en el área católica, en la diócesis de Goiás, las respuestas que se dan por algunos católicos, trabajados, es verdad, por un nuevo estilo de evangelización, consiste en decir que vicio y pecado es no pagar el justo salario y no ayudar al prójimo cuando es víctima de injusticia por parte del patrón. Aun cuando este tipo de respuesta esté ligado a las reivindicaciones inmediatas, no podemos dejar de reconocer que es un paso en la creación de una conciencia religiosa crítica.

El otro tipo de comportamiento aparece en la respuesta de un pastor pentecostal. Le pregunté en una ocasión por qué tanto empeño en el poder milagroso de Cristo, como en casos de enfermedad, de desempleo o de un desastre. ¿No tienen médico? ¿No se puede luchar contra el desempleo? ¿No sería mejor analizar con los creyentes la situación real de estos estratos bajos de la población, a partir de estos males que afligen principalmente a los más pobres? A lo que él respondió diciendo: "estos problemas de salud, de desempleo, de mala habitación, todo lo que hace sufrir a la gente, proviene del pecado. Es Cristo quien salva a la gente, cuando se acepta a Cristo. Y para mostrar que él salva, Cristo muestra su poder de curación. Está en la Biblia. Lo importante no es tanto ir al médico o al hospital. También los creyentes van. Lo importante es que se conviertan. Así es como Cristo les va a mejorar su vida y van a tener un paraíso en el otro mundo".

El segundo caso confirma el primer tipo de comportamiento. La respuesta dada por los católicos, en un proceso de nuevo estilo de evangelización, es concreta, mirando a los hechos de la vida real. Muestra otra

dimensión del vicio y del pecado. Es un paso en el sentido de la conciencia crítica. El segundo caso está cargado de sacralidad, marcado por la ausencia de percepción de la realidad concreta, ausencia por donde la fatalidad del mal, la escenificación de lo milagroso penetran y toman relieve, acabando por dominar la visión religiosa de Dios y del mundo. Los primeros pueden incomodar. Los segundos inclinan más bien a la acomodación.

Tratemos ahora de analizar otros casos. Unos están tomados de los estudios de comunidades hechos en Brasil, otros se sacan de diversas observaciones que hicimos en santuarios de peregrinos.

Cuenta Donald Pierson, en su libro *Cruz das Almas*, la procesión que se hace con la imagen de Nuestra Señora de la Concepción para cambiarla de su capilla a otra iglesia. Preside a este rito no solo la creencia en el poder milagroso de hacer llover, sino también la creencia de que a la santa no le gusta quedar fuera de su morada, la capilla que le fue destinada.

Escribe Pierson: "La imagen de Nuestra Señora de la Concepción, que se encuentra en el altar principal de la capilla localizada más o menos a 8 kms. al sur de la Villa, se atribuye el poder milagroso de hacer llover en tiempo de sequía. Para los campesinos que dependen del agua para sus plantaciones, la lluvia es una necesidad absoluta, y cualquier sequía prolongada es cuestión de suma gravedad. Cuando no llueve, la imagen se saca de la capilla y se lleva en procesión a la Villa, permaneciendo allí hasta que llueva"¹⁶.

Veamos cómo el mismo autor describe la procesión de noviembre de 1947: "El día 23 de noviembre de 1947, por ejemplo, después de muchas semanas sin lluvia, un grupo de habitantes de la localidad, dirigidos por el padre, fue a la capilla y trajo la imagen a la Villa, en procesión. Detrás del padre, y un poco al lado, venían dos acólitos. Detrás de cada acólito, seguía una fila de niños, seguida por otra de señoritas y mujeres. Entonces llegaba la imagen, cargada por cuatro hombres y seguida por el resto del grupo. Unas 200 personas hacían parte de la procesión. El sol abrasaba en un cielo sin nubes.

"Entrando en la Villa, la procesión siguió el camino hacia la iglesia, donde fue colocada la imagen, al lado del altar. Enseguida la iglesia se llenó de gente, permaneciendo muchas personas fuera de la puerta y ventanas abiertas. Casi todos los rostros daban muestras de reverencia y respeto. Más tarde, en el mismo día, doquiera se reunían campesinos y moradores del lugar, la conversación giraba casi solamente en torno a la procesión y a la expectativa de que algún milagro iba a suceder. 'Esta santa hace hasta llover!', observó un campesino. 'Lo que vale es la fe que la gente tiene en ella'".

¹⁶D. PIERSON, *Cruz das Almas*, Livraria José Olímpio (Ed.), p. 312-13.

En esta región, donde dos tercios de las propiedades (72.90/o) tienen hasta 20 hectáreas y donde la economía local se basa en la plantación de cereales y legumbres, es perfectamente comprensible que la población se preocupe por la lluvia, factor de estabilidad de la vida local. Al no disponer de otros recursos para tener el agua suficiente para sus cultivos, a no ser que venga por la lluvia, la súplica a la santa se concretiza en un rito que mantiene la jerarquía, comenzando por la autoridad de la Iglesia local. Un rito que según la creencia de los habitantes tiende a forzar el milagro de la lluvia.

Sin embargo, en esta área apenas existen los pequeños propietarios. Están los que poseen tierras más extensas. Estos detentan en sus manos las propiedades mayores, las de 100 hectáreas y más, que son apenas 12 (3,20/o) y de las cuales la mayor mide 871 hectáreas. Y aunque el autor no nos haya dado el área de cada propiedad, podemos notar, por el número de las mayores, que éstas se concentran en manos de unos pocos. Es cierto que la lluvia beneficia a todos, pero el resultado de la cosecha es desigual. Y este resultado es el que aparece en el fondo como mantenedor de las mismas posiciones en las relaciones de trabajo agrícola. Lo que está por detrás de esta desigualdad, es decir, las posiciones en la estructura de la producción agrícola, no se percibe. Lo que se pide es que caiga la lluvia. Y que la aflicción de los pequeños propietarios desaparezca. La visión religiosa de la santa que hace llover es idéntica aparentemente, pero se diversifica cuando se considera de un lado a los propietarios de mayores recursos y, de otro, a los pequeños propietarios, los trabajadores, obreros o empleados.

Tomemos ahora algunos datos recogidos en un sondeo entre 913 peregrinos, en la romería de Canindé, en 1965. De los peregrinos entrevistados, en diversos puntos de la ciudad y en días diferentes, la mayoría se componía de analfabetos o alfabetizados sin curso (590/o). Las personas con curso primario completaban el 210/o. Un pequeño grupo con curso secundario y muy pocos los de curso superior. La mayoría de estos peregrinos venía de las ciudades (60,60/o), y una parte de zona rural y otra parte de los pueblos. Por las profesiones —trabajadores, campesinos, choferes, criados, mecánicos— notábamos que el grueso se componía de los estratos bajos de la población. Pero había también comerciantes y hacendados. Los tipos de súplicas hechos al santo, casi siempre bajo forma de promesas, se centraban particularmente en curaciones, operaciones con buen resultado, protección contra desastres, en un total de 860/o. El encuentro de animales perdidos y la salud del ganado representaba el 40/o. Al lado de otras peticiones, encontramos la de la salvación eterna, 1,50/o, y ésto casi exclusivamente en las mujeres.

Para las dificultades de esta vida, experimentadas en su forma más inmediata, el peregrino recurre a la protección del santo de fama regional, aunque a veces también nacional. Para los peregrinos, sin embargo,

no solo en los niveles escolar y profesionalmente bajos, sino también entre los propietarios de grandes haciendas de ganado y de casas comerciales, lo que tiene importancia en lo devocional es lo que se siente inmediatamente en la vida. Por detrás de este vivencial inmediato, se esconden, sin percibirse, las posiciones que los devotos ocupan en las estructuras de trabajo. Estas posiciones, diversificando propietarios de establecimientos comerciales y de industria, hacenderos y los no-propietarios, no establecen distinción en cuanto a los tipos de práctica: venir a Canindé, caminar de rodillas alrededor del santuario, dejar un ex-voto en la sala de los milagros, dar dinero o joyas para el "santo". Pero podemos preguntarnos si estas posiciones en la estructura del trabajo establecen una cierta diversificación al nivel de la concepción religiosa del santo milagroso. Como no se ha hecho ningún estudio en esta perspectiva, veamos algunos testimonios que nos dieron cuando algunos peregrinos cumplían sus promesas.

Sorprendimos a un peregrino bien vestido, con terno y corbata, que caminaba de rodillas, daba lentamente la vuelta al santuario. Su esposa lo acompañaba de pie, al lado, despacio. A lo largo de esta dolorosa caminata, y después que ella terminó, conversamos con los dos sobre lo que estaban pidiendo o agradeciendo a San Francisco y de cómo ellos veían al santo. "Conocí el santo, me dijo él, por mi mujer. Siempre fue una devota de San Francisco. Yo nunca había pedido algo a este santo. Cuando un día me ví en dificultades. Una gran dificultad. Mi establecimiento al por mayor, en Fortaleza, iba a la ruina. Tanto trabajo que me costó, y ahora estaba perdiendo todo! Entonces mi mujer me dijo: 'reza a San Francisco de Canindé, hazle una promesa y verás qué poderoso es'. Hice la promesa. La que Ud. acaba de ver. En aquel momento me comprometí con el santo. Prometí lo que fuera más difícil para mí, pues pedía algo casi imposible. Creo que el santo me ayudó. Y mucho! Poco a poco, mi establecimiento fue mejorando, y hoy le puedo decir que va bien, gracias a San Francisco".

Podemos notar que la intervención del poder del santo se ve en el hecho de que no solo el establecimiento no fue a la bancarrota sino que está "marchando bien". El marchar "bien" se traduce concretamente por la continuidad del tipo de empresa, de su nombre restablecido y, por tanto, del prestigio, y de los consiguientes lucros. El santo quiere todo esto, ya que le protegió el establecimiento. La posición en el ramo del trabajo no solo se mantiene, sino que su expansión, que implica trabajo y ganancias, también son cosas queridas y bendecidas por el santo.

José es vaquero en una hacienda de ganado, en el municipio de Santa Quiteria, Ceará. Va a Canindé todos los años, según nos dijo él. Durante la procesión, en el día de la fiesta de San Francisco, José llevaba un sombrero de cuero en la cabeza y encima una piedra que

nos asombró por su tamaño. Era una promesa. Y José nos contó su historia: "En el parto de mi segundo hijo, mi mujer tuvo un fiebrón. Ud. sabe; las facilidades de la ciudad no las hay en el interior. La comadrona partera le daba té, remedios y lavados de yerbas. No mejoraba nada. Entonces me marche para la ciudad. Queda muy lejos, y con camino pésimo. Y en la ciudad solo había un médico. Me dijo que no podía ir a la hacienda. Me dio simplemente una receta y me mandó traer a la mujer a la ciudad. El coronel F., dueño de la hacienda, me dio unas monedas para comprar los remedios. Cuando llegué era muy de noche. Mi mujer estaba que se moría. Mi casa llena de gente. Había gente llorando y otros rezando. Entonces dije: ahí están los remedios para ella. Pero nosotros vamos a rezar al santo para que la cure. Y entonces pronuncié esta promesa que Ud. ve. Y todos los años me tiene aquí cumpliendo lo que prometí a San Francisco. Gracias a él mi mujer sanó y hasta el ganado del coronel está más gordo". José no es el único en cargar una piedra sobre la cabeza en la fiesta de S. Francisco. Otros peregrinos también lo hacen. Tal vez por haber visto o escuchado que esto es un gesto para pagar promesas es por lo que le vino a la mente en el momento del dolor. La petición al santo solamente traducía el deseo de que su mujer no muriera. Y la creencia de que el santo le escuchó, le daba un aire de felicidad. Para él todo va mejor. Hasta el ganado del hacendero engordó. Pero él continúa siendo un vaquero, con la misma precariedad de vida, sujeto a las mismas dificultades.

Y ahora escuchemos el testimonio de un comerciante que nos informó lo siguiente: "Vengo a Canindé para dar gracias a San Francisco. Siempre recé a San Francisco para que me ayudara en los negocios. Y puedo decir que me bendijo siempre, pues mi establecimiento está marchando muy bien, gracias a él. Pero un día mi hija tuvo una enfermedad muy grave y llegó a estar desahuciada por los médicos. Entonces prometí a San Francisco venir a Canindé todos los años, pero caminando hasta aquí desde el punto en que se divisa la torre del santuario. Mi hija quedó completamente sana. Y todos los años vengo con la familia, en carro, desde Fortaleza, donde tengo mi establecimiento. Pero, en cuanto me acerco, procuro mirar para ver si divisó la torre de la iglesia del santo. Entonces, bajo del carro, y camino sin aceptar ayuda de los conocidos".

Al revés del primer caso, este último testimonio indica que la devoción al santo ya era anterior a la promesa. El comerciante devoto de San Francisco cree que el santo bendice su tienda de al por menor, porque le tiene devoción. La promesa no incide sobre el tipo de negocio ni sobre sus dificultades. Estas no existen, porque en la creencia del devoto el santo protege con anticipación. Su negocio va bien porque la protección del santo es la señal de que también él lo quiere. El cumplimiento de la promesa, cuyo objeto no fue el negocio sino la curación de su hija, desahuciada por los médicos, refuerza la devoción anterior.

Fortalece, por consiguiente, la creencia en el protector que bendice su trabajo y legitima la posición del comerciante en su tipo de negocio.

Estos casos no pretenden trazar una tipología. Los presento para que nos ayuden a entender las opiniones anteriormente aducidas. No bastan, evidentemente, para expresar en forma concreta la aplicación exacta de la perspectiva abordada en el presente trabajo. Sin embargo, los ejemplos aducidos y otros que podrían recordarse, constituyen, sin duda, elementos concretos que nos ayudan a pensar cómo la estructura económica, dimensión compleja que incluye relaciones de producción y presencia de la ideología de las clases dominantes, es un elemento de importancia fundamental para la intelección del Catolicismo Popular.

IV. Conclusiones

Creo que una de las conclusiones que puede sacarse de lo dicho es que la falta de un estudio empírico sistemático del catolicismo popular, que tenga como punto de partida su condicionamiento básico en la estructura económica, o sea, su génesis, nos dificulta una visión exacta de lo que es, así como la comprensión de su función en la sociedad brasileña. Por no estar suficientemente informados acerca de la inserción y articulación de esta religiosidad popular en nuestra formación social capitalista, y por estar más preocupados con su vinculación al aspecto histórico-cultural, nos quedamos perplejos ante la cuestión de qué hacer y, lo que suscita otra todavía más seria, cómo hacer. Estas cuestiones se las han presentado los responsables de la pastoral y sobre todo los que pretenden realizar alguna experiencia religiosa. Obispos y sacerdotes miran hacia el catolicismo popular. Queriendo acertar, unos eliminan esta o aquella forma de devoción (bajo pretexto de superstición), controlan ciertos tipos de predicación o devoción, y otros tratan de reavivar las fiestas religiosas populares de la región. Qué cambiar en el catolicismo popular; qué conservar y cómo servirse de él, parece ser la preocupación principal que resume todas las otras. Sin embargo estas preocupaciones podrían tomar otro rumbo, si se tratara de descubrir que lo que se designa como superstición encubre una realidad que se oculta y a la que se debe llegar. La supresión de una forma devocional, o su control, no significa que desapareció lo que le está subyacente.

La intervención de la autoridad eclesiástica en las prácticas y formas religiosas del pueblo se da, lo que demuestra el interés de la Iglesia en salvaguardar su unidad de credo; pero al lado de eso está la tolerancia, bajo pretexto de que la mayoría de los devotos carece de instrucción religiosa.

Así, la dimensión casi exclusivamente religiosa, como un dato independiente de las situaciones concretas de la vida social, domina los intereses hoy despertados hacia el catolicismo popular.

Sin embargo, este sentido de autoridad, bajo forma de control o de

tolerancia, revela una distancia entre los dirigentes eclesiásticos, sus auxiliares laicos y el pueblo. Esta distancia permite una acción autoritaria más que la comprensión de los hechos. El sacerdote, con poder y estudios teológicos, es quien manda en su parroquia y sabe dónde y cuándo corregir. No obstante, sus esquemas de pensamiento no son los esquemas del pensamiento religioso del pueblo. Los problemas que aborda en sus predicaciones o en la formación de los laicos son generalmente los problemas de él, sacerdote, no los del pueblo. Y esto porque no hace de la vida religiosa del pueblo materia y asunto de sus reflexiones, de estudio y análisis. Esto implica un aprendizaje mayor que el del ejercicio de autoridad. Significa que el pastor debe aprender junto a sus ovejas una nueva lección que sólo la existencia concreta de los hombres puede dar. La función de enseñar no será eficaz, si quien se propone enseñar al pueblo no se hace al mismo tiempo alumno del mismo pueblo.

Y ahora indico una segunda conclusión, cuya ligación con la primera habría que explicitar. Antes, sin embargo, hago una explicación: en el desarrollo de mi tema siempre he hablado de condicionamientos económicos, y ahora me refiero a la Iglesia. La referencia a la Iglesia estaba implícita. La dejé de lado para tratar más directamente sobre el objeto de mi tema. Si ahora hablo de Iglesia, es para buscar algunas conclusiones. Y la segunda de ellas tiene bastante que ver con la primera. Me explico. Si me parece importante ver la articulación del catolicismo popular con la estructura económica de una formación social (articulación cuyo origen son las relaciones de producción), no es, a mi modo de ver, sobre lo económico ni sobre la articulación donde va a incidir el trabajo sobre el catolicismo popular. Sino sobre el nivel propiamente religioso. No en cuanto que el nivel religioso es un dato autónomo, totalmente independiente de la sociedad, sino en cuanto que es uno de sus componentes, o sea, en cuanto la visión religiosa implica una referencia a una situación concreta. En otras palabras, en cuanto lo religioso está condicionado. Así, lo que importa es suscitar una conciencia religiosa que comience a mirar, con ojos diferentes, hacia las condiciones concretas de la vida y hacia su propia religión: tratando de superar lo inmediatamente sentido, vivido, a fin de que poco a poco, pueda descubrir con sus propias fuerzas lo que se oculta detrás de lo vivencial inmediato; hacia su religión, en el sentido de que ella misma, la conciencia y no otros, corrija la visión religiosa distorsionada.

Esto significa la eclosión de una conciencia religiosa crítica, que poco a poco sea capaz de erguirse del caos de una religiosidad mágica, donde la visión religiosa es confusa, dispersa, hacia un potencial crítico, en el plano social y en el plano social y en el plano religioso. Esto, sin embargo, exige una pedagogía delicada. Exige la presencia simultánea de los dirigentes intelectuales religiosos y de los propios devotos, en un diálogo permanente, en un aprendizaje mutuo, en un intercambio de conocimientos enriquecedores para unos y otros.

Suscitar esta conciencia crítica es trabajar en el sentido de una catarsis, de una transformación por dentro, de una conversión, en fin, donde el inmediatismo, el utilitarismo del catolicismo popular habrá que substituirlo paulatinamente por una llamada religiosa, por una vocación nacida en la fe, hacia la presencia activa en la historia. En rigor deberíamos hablar de una doble conversión: la de los que estamos interesados en la pastoral, y la de los que viven el catolicismo popular.

Un Precursor de Medellín: el P. José de Acosta (1540-1600)

Huberto Restrepo López, s.s.
Profesor del Seminario Mayor de Manizales (Colombia)

Ubicación histórica

El Padre José de Acosta llegó a Lima el 28 de abril de 1572. Tenía 32 años. Al año siguiente partió para una larga misión de quince o diez y seis meses, enviado por el P. Jerónimo Ruiz de Portillo.

Este fue el primer contacto del Padre de Acosta con la tierra y con los problemas pastorales del Perú y de América. Su visión personal de la situación —de las cosas y los hombres— fue enriquecida con la visión del licenciado Juan Polo de Ondegardo, cuyos escritos sobre la condición y costumbres de los indios le fueron de mucho provecho, según confesión del propio Acosta. El 1.º de enero de 1576 fue nombrado Provincial del Perú. Su primer acto de gobierno fue el de convocar a Congregación provincial, la primera que se celebraba en el Perú.

Esta importante congregación se desarrolló en dos etapas: la primera en Lima del 16 al 27 de enero de 1576, y la segunda en el Cuzco del 8 al 17 de octubre del mismo año.

Puede decirse que esta Congregación provincial fue una evaluación pastoral del trabajo de los Jesuítas en las Misiones del Perú. En ella se juntaron y complementaron la experiencia misionera de los primeros Jesuítas y la iluminación teológica del Padre José de Acosta, además del conocimiento personal de la tierra y de sus gentes.

Según afirmación del Padre Mateos¹ quien tuvo la fortuna de ver dos ejemplares en latín y en castellano en los archivos de la Compañía de Jesús, uno en Lima y otro en Roma, en las actas de la Congregación Provincial del Perú está el esquema de varios puntos del *De Promulgatione Evangelii Apud Barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*. El germen del libro del Padre Acosta está en los hechos referidos. Su composición se puede situar entre los años 1575 y 1576. En carta al Padre Everardo Mercuriano, sucesor de San Francisco de Borja en el gobierno de la Compañía, escrita en Lima el 24 de febrero de 1577, el P. Acosta le presenta a su general el plan de la obra: el libro primero trata del llamamiento universal a la salvación. El libro segundo se plantea el problema de si es justo o no hacer la guerra para propagar el Evangelio. En el libro tercero habla Acosta de la autoridad civil sobre los indios. El libro cuarto trata de las obligaciones de los pastores con

¹F. MATEOS, S.J., "Personalidad y escritos del P. José de Acosta", Introducción a las *Obras del P. José de Acosta*, de la Compañía de Jesús, en la Colección Biblioteca de Autores Españoles, T. 73, Madrid 1954, p. XIII.

los indios. En el libro quinto habla Acosta del primado de la Evangelización. Cómo evangelizar a los indios? Qué se ha de evangelizar? A quiénes hay que evangelizar? Quiénes son los agentes de la evangelización? Cuáles son los obstáculos de la evangelización? El último libro trata de la administración de los sacramentos o de la sacramentalización, como se dice ahora.

Como se puede ver, el libro de Acosta es una obra pastoral armónica y completa. Por eso "fue considerado desde su aparición como un importante Manual de Misionología, el primero de los tiempos modernos que consideraba en toda su extensión el campo de las misiones católicas del siglo XVI"². Aunque ya estaba lista más de diez años antes, el libro sólo apareció a fines de 1588, editado en Salamanca por Guillermo Foquel, y precedido del tratado *De Natura Novi orbis libri duo*. "El tratado *De Natura Novi orbis* me contentó de manera que escribí luego de imprimirse con el de *Procuranda* que —como dice V.R.— servirá de salsa para algunos gustos", le escribía al Padre Acosta el Padre Acquaviva el 21 de noviembre de 1583.

Justificación del título

¿En qué sentido se puede llamar al Padre José de Acosta Precursor de la Conferencia de Medellín?

Sin duda las Indias de ayer, del tiempo del Padre de Acosta, no eran la América Latina de hoy. El Brasil no hacía parte de la América Española. La situación socio-económica del siglo XVI no es la misma de hoy. El mismo Acosta es consciente de la tremenda movilidad de nuestro continente. "Las cosas de las Indias no duran mucho tiempo en un mismo ser, y cada día cambian de estado"³. Esa situación de cambio es todavía más acentuada en el día de hoy cuando pasamos de un tipo de sociedad agraria a una sociedad urbana e industrial. Y cuando, más profundamente, estamos asistiendo a los dolores de parto de una nueva civilización⁴.

El punto de convergencia entre la Conferencia de Medellín y el Padre José de Acosta hay que buscarlos en la *óptica pastoral global y Americana*. Ciertas líneas pastorales preponderantes en la Conferencia de Medellín, aparecen ya en el Padre José de Acosta. Y en ese sentido se le puede llamar *Precursor*. Esto es lo que voy a tratar de probar en las siguientes páginas.

²F. MATEOS, O. cit. p. XXXVII.

³JOSE DE ACOSTA, *De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libre sex.* traducción española de F. Mateos, S.J., T. 73 de la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1954, p. 390.

⁴Cfr. Constitución *Gadium et Spes*, nn. 5 ss.

Una Teología para América

Cristo pertenece a todas las culturas y no pertenece a ninguna en el sentido de que a todas las trasciende. Por eso el Concilio Vaticano II invita a que "en cada gran territorio socio-cultural, se promueva aquella consideración teológica que somete a nueva investigación a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia"⁵.

La Conferencia de Medellín buscó una iluminación teológica de nuestro medio socio-cultural para juzgar de nuestra situación pastoral y para señalar los caminos de renovación de cara al Evangelio.

En su carta dedicatoria al P. Everardo Mercuriano, sucesor de San Francisco de Borja en el gobierno de la Compañía, le decía el Padre José de Acosta, en 1577, la razón que lo había movido para escribir el libro y el método que había seguido para realizarlo. "La causa principal que me movió a componerlo fue ver que muchos tenían varias y opuestas opiniones sobre las cosas de Indias y que los más desconfiaban de la salvación de los indios, además de que ocurrían muchas cosas *nuevas* y difíciles, y contrarias a la verdad del Evangelio, o que al menos no lo parecían..."⁶. (Esto) —añade— "despertó y espoleó mi atención y estudio a meditar las divinas Escrituras, y los dichos de los Santos Padres, aplicándolos con especial cuidado a las cosas de este Nuevo Mundo"⁷.

Acosta afirma la necesidad de Teólogos en este Nuevo Mundo para iluminar la marcha de la pastoral. "No solamente no tenemos en poco la ciencia teológica —dice— sino que, por más que a la mayoría les baste una medianía de doctrina, sin embargo, aquellos a quienes éstos recurren, y de quienes como de fuente beben, *conviene que tengan completo conocimiento de toda la teología, aquí en este mundo, tanto y más que en cualquier otra parte de la tierra*"⁸.

Por qué tan necesaria la Teología en este Nuevo Mundo?

Lo explica Acosta. Porque aquí la Fe está recién plantada —lo decía hace cuatro siglos—. Y por lo mismo se necesita la Teología "para desarraigar los errores hereditarios y defender la Religión aún tierna: pues oficio suyo es, como enseña Agustín, engendrar, nutrir y defender la Fe tan necesaria para la salvación"⁹.

Hay otra razón —dice Acosta— que convence de la necesidad de la Teología en este Nuevo Mundo. "Por necesidad los negocios son Nuevos.

⁵ Cfr. Decreto *Ad Gentes*, 22.

⁶ ACOSTA, O. Cit. p. 389.

⁷ ACOSTA, O. Cit. p. 390.

⁸ ACOSTA, O. Cit. p. 522.

⁹ SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, M.L. 42, 845.

nuevas las costumbres, las leyes y los contratos, todo el modo de vida, en una palabra, es muy diferente"¹⁰. Es decir, nuestro medio socio-cultural es diferente. Y por lo mismo necesita su teología.

Desde América Acosta critica a algunos teólogos españoles, sin precisar los nombres o las opiniones, como desconocedores de las cosas de Indias: "los teólogos de España —dice— por muy célebres que sean, caen en no pequeños errores cuando tratan de cosas de Indias".

Y termina diciendo categóricamente: "Si no hay algunos teólogos insignes y acabados que guíen a los demás y los alumbren con el resplandor de su doctrina, sin duda toda la causa de la religión, sufrirá gran detrimento en las Indias"¹¹.

En la Conferencia de Medellín están las raíces de la teología de la liberación o, para hablar con mayor propiedad, de las teologías de la liberación.¹²

Los Obispos latinoamericanos hicieron un diagnóstico de la situación de América Latina como de "una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada". La misión de la Iglesia es continuación de la misión liberadora de Cristo quien vino a liberar "a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado; la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano"¹³.

La teología de la liberación, nacida de Medellín, se ha ido cargando de ambigüedades. Apuntamos aquí algunos hechos:

— La Conferencia de Medellín se reunió cuando científicos de la CEPAL, tras el fracaso del *desarrollismo*, buscaban la explicación del sub-desarrollo de América Latina en la situación de *dependencia* con respecto a las grandes naciones industriales¹⁴. En este contexto la *liberación* de los documentos de Medellín tienen para algunos, sentido más sociológico que teológico.

— Poco después de la Conferencia de Medellín los teólogos alemanes Metz y Moltmann, primero con sus escritos y después con sus conferencias, contribuyeron —sin quererlo— al aumento de politización en algunos sectores de la Iglesia latinoamericana. Como ha sucedido con otros autores europeos, se los entendió más en lo superficial que en lo profundo, a Metz y a Moltmann se los en lo político que en lo teológico.

¹⁰ ACOSTA, O. Cit. p. 522.

¹¹ ACOSTA, O. Cit. p. 523.

¹² ALFONSO LOPEZ TRUJILLO, "La Liberación y las Liberaciones", en *Tierra Nueva*, 1 (1972), pp. 5ss. Cfr. también del mismo autor, "Las Teologías de la Liberación en América Latina", en *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 27ss.

¹³ Conferencia de Medellín, *Justicia*, n. 3.

¹⁴ Cfr. R. VEKEMANS, S.J., "Iglesia y Cambio Social en América Latina", en *Tierra Nueva*, 11 (1974), p. 42ss.

— Contribuyeron también a la confusión y a la ambigüedad los sacerdotes Julio Girardi, con su famosa conferencia “Cristianismo y lucha de clases”, y Paul Blanchart, de declarada ideología marxista.

— En 1970 Joseph Comblin, de amplia audiencia en el Brasil, publicó en París su libro: “Teología de la Revolución”.

De esta manera en el pensamiento teológico latinoamericano se entrecruzan corrientes de diverso origen y de diverso contenido, aunque partan de un diagnóstico común: la situación de injusticia que vive América Latina.

La más teológica de las teologías de la liberación presenta una doble originalidad, según su más autorizado representante, el Padre Gustavo Gutiérrez.

— Una originalidad metodológica: parte de la Fe vivida en el compromiso y reflexiona sobre ella. El compromiso de que aquí se trata, explica el mismo teólogo, es el compromiso por la liberación del pobre y oprimido; de las clases explotadas, de las culturas marginadas del continente, es decir, un compromiso político, nacido de la Fe.

— La segunda originalidad consiste en que “la Teología de la Liberación intenta ser una teología de la salvación en las circunstancias *históricas* y concretas que se viven en América Latina”¹⁵.

“Con Gutiérrez —dice Methol Ferré— se abren por primera vez las ventanas de la teología a su contorno latinoamericano”¹⁶.

La Teología de la Liberación está apenas en proceso. ¿La Teología de la liberación no estará en busca de una teología de la historia de América Latina? ¿No estaremos entrando en nuevos tiempos en que la Teología, como en el siglo XVI, quiere iluminar la marcha de la política? ¿No estaremos asistiendo a un *mestizaje de pensamiento* tan fecundo como el mestizaje de la sangre? ¿No será el compromiso político, nacido de la Fe, un lugar teológico, como la Fe de los humildes en la religiosidad popular?

Lo que aquí nos interesa no es si la Teología de la Liberación, de un Gutiérrez, por ejemplo, es o no lograda. Lo que aquí nos interesa es comprobar que muchos en América Latina son conscientes hoy de la necesidad de una Teología nuestra, que ilumine la marcha de la Iglesia dentro de nuestra historia latinoamericana. Hace casi cuatrocientos años José Acosta era consciente de esa necesidad.

Y debemos alegrarnos de que ya se haya comenzado a elaborar esa Teología, aunque es largo todavía el camino que queda por andar. Para construirla sigue teniendo vigencia el método que Acosta empleó, según él mismo lo confiesa: una verdadera relectura latinoamericana de las

¹⁵Cfr. G. GUTIERREZ, en *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 87ss.

¹⁶Cfr. A. METHOL FERRE, “Política y Teología de la Liberación”, en *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 177.

Divinas Escrituras y de los Santos Padres, a la luz del Magisterio de la Iglesia.

Denuncia de la Injusticia

Si hay una característica relevante de la Conferencia de Medellín es la denuncia de la injusticia. Los documentos primero y segundo, (que son los documentos de la Justicia y de la Paz), puntualizan esa situación de injusticia: las diversas formas de marginalidad, las desigualdades excesivas entre las clases sociales, las formas de opresión de grupos y sectores dominantes, la extorsión creciente del comercio internacional, la fuga de capitales económicos y humanos, la evasión de impuestos, la fuga de ganancias y dividendos, el endeudamiento progresivo, los monopolios internacionales, el imperialismo internacional del dinero.

La Iglesia, como lo dijeron los Señores Obispos en el pasado Sínodo, es la *conciencia crítica del mundo*.

Antes de las modernísimas voces marxistas, hace siglos que vienen resonando aquí en América voces cristianas en condena de la opresión y en defensa de los oprimidos. Ya en aquel lejano advenio de 1511 protestaba Fray Juan de Monteseinos contra la opresión de los poderosos: "*Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer y curarlos en sus enfermedades que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No soís obligados a amarlos como a vosotros mismos? Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros, turcos que carecen y no tienen la Fe de Jesucristo*"¹⁷.

Dentro de esta batalla por la justicia en la América del siglo XVI hay otra fecha importante: el año 1542, cuando fueron promulgadas las leyes nuevas, tan revolucionarias que un entusiasta admirador del Padre de las Casas las comparaba al revolucionario sistema de Copérnico, publicado en el mismo año.¹⁸

Las *Leyes Nuevas* pueden ser consideradas como el primer proyecto de cambio de estructuras en el sistema colonial de España. ¿Por qué fracasaron? ¿Por impracticables? ¿Por qué la Iglesia no se puso con decisión de parte de los indios? ¿Por qué chocaban contra los intereses

¹⁷ Cfr. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Ed. 1965, México, Fondo de Cultura Económica, T. 2, pp. 438ss.

¹⁸ Cfr. L. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1950, p. 170.

injustos de los encomenderos? ¿Tendría también la Iglesia intereses económicos en el sistema de la encomienda?¹⁹

Son preguntas que exigen un estudio más profundo del que se ha hecho hasta ahora para dar una respuesta acertada y aceptable.

Veamos ahora el examen de justicia que hace Acosta de la situación americana de su tiempo. En el Libro II de su obra se plantea un problema capital, que fue tratado antes por el ilustre Francisco de Vitoria: ¿es justa o injusta la conquista de América?

Y va haciendo el examen crítico de los títulos que podían justificar la conquista de América. La infidelidad de los infieles no puede ser causa justa para la conquista, porque de la infidelidad sólo Dios es juez, justo y vengador. (cf. Jn 3,18-38). Y la Iglesia "no tiene derecho y poder sobre los infieles, sino solamente sobre los que han entrado en el redil de Cristo por el Bautismo"²⁰.

Tampoco se puede justificar la conquista por los crímenes *contra naturam* de los indios. "Tan inicuo es —responde Acosta— hacer lo injusto, como hacer lo justo injustamente". Y continúa con este argumento *ad hominem*: "(No) porque una república peque dando leyes perniciosas y torpes o su príncipe y magistrado se entreguen a pérdidas costumbres, tendrá una república vecina o su príncipe derecho a dar leyes mejores, hacer fuerza para que contra su voluntad las reciban y observen, a los que no se quieran someter forzarlos con las armas y a los renitentes privar de su fortuna y de la vida. Porque si se permite tan exhorbitante poder a una República sobre otra, en breve tiempo se perturbará todo el orden de la tierra, y se llenará el mundo de discordias y de muerte"²¹.

Ciertamente cualquiera puede emigrar a tierras extranjeras, a título de hombre. "No hay derecho —dice Acosta— a excluir del suelo que hizo Dios común a todos al huésped pacífico que no hace daño ni da sospechas"²². El derecho de emigración es uno de los derechos humanos, afirmado por Juan XXIII en su encíclica *Pacin in Terris*, del 11 de abril de 1963. Y los emigrantes católicos tienen el derecho de "enseñar lo que han aprendido de Dios a los demás mortales, cuya salvación eterna deben desear y procurar" (cf. Mc 16,15)²³. Esta es la Libertad sagrada de predicar el Evangelio que siempre ha reclamado la Iglesia.

¿En qué título, pues, se funda la conquista de América? El fundamento de la conquista —dice Acosta— está en el mandato apostólico que el Romano Pontífice Alejandro VI dio a los Reyes de España de

¹⁹ Cfr. L. HANKE, O. Cit. p. 182.

²⁰ ACOSTA, O. Cit. p. 431.

²¹ ACOSTA, O. Cit. p. 435.

²² ACOSTA, O. Cit. p. 450.

²³ ACOSTA, O. Cit. p. 451.

llevar el Evangelio “a las naciones bárbaras y numerosísimas del Nuevo Mundo”²⁴. Según esto, la conquista de América debía ser una conquista *pacífica* porque no se trataba de engrandecer la República —dice Acosta— sino de amplificar la Fe²⁵. Más que una conquista territorial debía ser una conquista espiritual. Acosta es más drástico que Francisco de Vitoria, en el rechazo del uso de la fuerza en la conquista de América²⁶.

La monarquía española del siglo XVI era un Estado-Iglesia. Era tan estrecha la unión de uno y de otra que un Obispo del Perú llegó a decir que en las Indias no había Iglesia porque toda la Iglesia era el Rey. El origen histórico de esta estrecha unión entre el trono y el altar lo ponen muchos en lo que se ha llamado la era constantiniana. ¿Para el caso particular de España no habría que estudiar más bien el influjo del Islam? Es interesante anotar que el Padre Las Casas habla de la “vía mahomé-tica” cuando se quiere introducir el Evangelio por la fuerza²⁷, por oposición a la “vía evangélica”.

A los hombres de hoy se nos hace extraño que un Papa imponga a un Rey, por católico que sea, el mandato de evangelizar “La comunidad política y la Iglesia —nos enseña el Concilio Vaticano II²⁸— son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno”. Pero en aquellos tiempos era común la doctrina de Suárez de que el Papa era el principal motor de la Evangelización, que podía servirse de los reyes como de sus órganos e instrumentos. (*De Fide*, Disputatio XVIII, Sectio, I, No. 7).

El argumento de Acosta no nos convence hoy. Pero lo que hay que admirar es que un Imperio se preguntara por la justicia o injusticia de sus conquistas. Y creemos que Acosta hace su argumentación de buena fe, no por halagar a los príncipes.

Los tributos

Dentro de este severo examen de la justicia en la América española, se pregunta Acosta si es justo que los indios paguen tributos. No es lógico ni lícito —afirma Acosta— imponer a los indios tributos con nombre y color de multas, ni tampoco “pueden los cristianos hacerles la guerra ni someterlos por fuerza de las armas, o privarlos de la libertad, o imponerles tributos en castigo”²⁹.

²⁴ ACOSTA, O. Cit. p. 461.

²⁵ ACOSTA, O. Cit. p. 467.

²⁶ Cfr. GÓMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1961, p. 66.

²⁷ Cfr. LAS CASAS, O. Cit. Lib. III, cap. 155.

²⁸ Cfr. Constitución *Gaudium et Spes*, n. 76.

²⁹ ACOSTA, O. Cit. p. 469.

Tampoco es justo exigirles tributos a los indios a cambio del Evangelio que se les predica, como si se exigiese en plata el precio de la Fe y del Bautismo y del conocimiento que se les regala.

“Los bárbaros —dice Acosta, prosiguiendo en su análisis de manera implacable— nada *deben* a los príncipes cristianos por razón del suelo y tierras que cultivan . . . porque no han ocupado ellos nuestra tierra, sino nosotros la suya, ni ellos han venido a nosotros, sino nosotros los hemos invadido a ellos. Así, pues, las tierras de los bárbaros quedan sometidas a los príncipes cristianos al someterse ellos, pero *nada deben los bárbaros por razón del suelo*, que no lo han recibido de nosotros, antes lo han *comunicado* con nosotros. E importa distinguir si son los hombres los que quedan sometidos al serlo el suelo, o si, al contrario, es el suelo el sometido al serlo por razón de los hombres, porque en este caso las cosas no pasan al nuevo dueño, sino que quedan del pleno dominio de los amos”³⁰, es decir, las tierras siguen siendo de los indios. Este trozo parece de Las Casas, aunque personalmente Acosta no era muy amigo del Fraile Dominicano.

Acosta se indigna contra los que exigen tributos a los indios, no porque los deban, sino porque los puedan pagar. “Ley eterna es de justicia que, para exigir una cosa a alguno, es necesario que pueda él darlo, pero con esto no basta si él, además de poder, no tiene el deber de darlo, porque de las dos maneras será injusta la exacción, porque no pueda o porque no tenga obligación de contribuir”³¹.

Algunos querían aducir la ociosidad de los indios como pretexto para imponerles tributos. Acosta los desenmascara con un lenguaje franco y valiente, que llama pan al pan y al vino vino. “¿Para quién deben trabajar (los indios) —pregunta Acosta—, para quién granjear, en provecho de quién deben servir? El dominio de los Reyes se diferencia del de los tiranos, en que los reyes no buscan su propia utilidad en el gobierno de los súbditos, sino la de ellos. De donde se sigue, para los que no quieran cerrar los ojos a la luz, que los trabajos y granjerías de los indios *deben ordenarse a la propia utilidad de ellos*”³².

“Yerran gravemente —dice enardecido Acosta— los que toman a los indios por un fundo o rebaño, al cual se puede esquilmar cuanto se quiera, con tal que no perezca, antes queden para ulteriores aprovechamientos, y todo ello; lo reputan por lucro lícito y honesto”³³.

Y cierra este capítulo de los tributos con esta regla de justicia; “fuera de lo que una prudente caridad tase como necesario para su gobierno político y espiritual, todo lo demás que se tome a los indios bajo pretexto de su salud y bienestar es *manifiesta rapiña*”³⁴.

³⁰ ACOSTA, O. Cit. p. 470.

³¹ ACOSTA, O. Cit. p. 471.

³² ACOSTA, O. Cit. p. 472.

³³ ACOSTA, O. Cit. p. 473-474.

³⁴ ACOSTA, O. Cit. p. 472.

La encomienda

Pasa luego Acosta a pesar en la balanza de la justicia el sistema de la *encomienda*, que ha sido llamado con razón el “nervio vital de la colonización española”. Mucho y bueno se ha escrito sobre la *encomienda*³⁵, pero falta todavía mucho por estudiar y sistematizar. Tres causas señala Acosta —en gradación de importancia— para la institución de la *encomienda*. Las apuntamos aquí, sin entrar a discutir las. La primera fue una compensación, por parte de los Reyes, de los gastos efectuados por los particulares en el descubrimiento y colonización de América. Aquí apunta Acosta una diferencia muy interesante sobre la colonización de Portugal y Castilla. “En las indias portuguesas, como todas fueron conquistadas bajo los auspicios y con el oro de sus Reyes, pudo quedar todo el dominio y mando en la monarquía, sin justa queja y agravio de los particulares. Pero el caso de las Indias de Castilla es muy distinto, puesto que la iniciativa privada puso la mayor parte”³⁶. La segunda razón fue un estímulo para la colonización. “Para retener en tierra extraña —dice Acosta— a unos hombres que eran amantísimos de su patria, y que se hiciesen vecinos y moradores de una nueva República, y celosos de su engrandecimiento, estableciéndose en ella firmemente, les concedió el Rey ciertos pueblos de indios, para que con el dominio y renta de ellos se sustentasen”, a imagen y semejanza de los señores feudales de España. Aunque esa semejanza tenía también sus diferencias, como bien lo anota Solórzano³⁷.

La tercera razón hará sonreír a los pocos amigos de España y a los observadores tan sólo del hecho económico en la interpretación de la historia. Pero para Acosta la tercera razón es la más importante y el fundamento de las otras dos. Si se instituyó la *encomienda* fue para que “los néofitos en la Fe, planta nuevas y tiernas, fueran defendidos por el patrocinio y cuidado de los cristianos viejos, y a su sombra fuesen instituidos y se acostumbraen a la disciplina y costumbres cristianas”³⁸.

“En ningún otro instituto —dice el Padre Gómez Hoyos³⁹— a propósito de la *encomienda*— se revela con más precisión la eterna lucha entre los principios de humanidad y de justicia y el egoísmo de

³⁵ Cfr. GÓMEZ HOYOS, O. Cit.; OTS CAPEDEQUI, JOSE MARIA, *Instituciones Sociales de la América Española en el Periodo Colonial*, La Plata 1934; S.A. ZAVALA, *La Encomienda Indiana*, Madrid 1935; L. HANKE, O. Cit., Madrid 1950. Según el mismo Hanke (p. 151), el erudito que más investigaciones ha hecho en los archivos es probablemente France V. Schooles.

³⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 476.

³⁷ Cfr. GÓMEZ HOYOS, O. Cit. p. 137.

³⁸ ACOSTA, O. Cit., pp. 475-476.

³⁹ GÓMEZ HOYOS, O. Cit., p. 130.

la mayoría de los hombres: de una parte el Estado Español, representado por las altas autoridades de aquende y allende los mares, sosteniendo el predominio del elemento espiritual de la *encomienda*; de otro lado los encomenderos empeñados en obtener solamente las ventajas materiales". Para Acosta, pues, se justifica la institución de la *encomienda*. Los abusos no son intrínsecos al sistema, sino que se deben a los vicios de los hombres⁴⁰. Se ve que aquí, a propósito de la conquista, Acosta no tenía la suficiente libertad ni las doctrinas sobre el Estado y la Iglesia se habían desarrollado debidamente para permitirle criticar algo que es anterior a la *encomienda* y a la conquista: la confusión de la Iglesia-Estado de la monarquía española.

Pero si Acosta justifica la institución de la *encomienda* por las razones anotadas, condena de manera implacable las injusticias de los encomenderos". "A nadie es lícito —dice Acosta— contar los indios de su *encomienda* y como de propiedad suya sacar de ellos lo que quiere. Antes, al contrario, cuando recibe de ellos, *en tanto lo recibe en cuanto él les da algo de lo suyo, y si no cumple con esa condición, cuanto toma es con injuria y ofensa*. Como el médico al enfermo y el abogado al cliente cobran el precio del trabajo y servicio que les prestan, así el encomendero cuanto recibe de los indios, lo recibe por el beneficio que él les hace"⁴¹.

Pero sucedía que, la mayoría de las veces, los encomenderos no tenían conciencia de su primera responsabilidad —la de la formación cristiana de los encomendados, por sí o por otros— que era la raíz y fundamento de sus privilegios. "Los que no cumplen con esta obligación —afirma Acosta— no sólo cometen pecado grave . . . sino que están obligados a restitución, porque sin cumplir el oficio para que se han instituido las *encomiendas*, sin embargo han percibido los tributos. No solamente obran contra la caridad cristiana, sino contra la justicia social"⁴².

A la misma conclusión había llegado la junta de teólogos de Nueva España, en 1536: "que los negligentes y los descuidados, además de haber estado y estar en culpa muy grave, sean obligados a restituir todo aquello que justamente se había de gastar en lo susodicho"⁴³.

Y —sin parar mientes en la costumbre general contraria y clarificando el auténtico sentido de la Cédula Real (9 de diciembre de 1518)—

⁴⁰ACOSTA, O. Cit., p. 477.

⁴¹ACOSTA, O. Cit., p. 474.

⁴²ACOSTA, O. Cit., p.477-478. Sigo la traducción de Mateos. El concepto de *justicia social*, relativamente reciente, ha resultado de una profundización de las implicaciones del "bien común", fin de la *justicia legal*, que —según la doctrina de Santo Tomás (2-2, q.58, a.7)— "ordinat hominem immediate ad bonum commune".

⁴³Cfr. GOMEZ HOYOS, O. Cit., p.140

llega Acosta a esta revolucionaria pero lógica conclusión. “Si los encomenderos fuesen excesivamente negligentes y descuidados, y no se enmiendan ni reparan los daños, *pueden y deben ser removidos de las encomiendas y sustituidos por otros*”.

Y siguiendo la corriente del río hasta su fuente, con libertad evangélica escribe Acosta: “en repartir las encomiendas, más cuenta se debe tener de que el pretendiente sea de tal reputación que se espera cumplirá con las obligaciones de su oficio, que todo el esplendor de sus hazañas pasadas”. Es indigno del oficio de encomendero —sigue diciendo— “el que por su vida licenciosa, por su avaricia interesada, por descuido congénito, se ve que ha de destruir a los infelices indios, vejándolos y dándosele poco de todas las leyes divinas y humanas”⁴⁴. Antes que despojar a los indios, el encomendero debe despojarse de lo suyo propio en caso de necesidad de sus encomendados: “cuando ve el encomendero a los indios agobiados por la carestía y falta de las subsistencias, o porque sobreviene una epidemia, o sucede un infortunio en sus pobres posesiones, *debe socorrerles de su hacienda*, no solamente por la obligación general de caridad, sino por la razón especial de que le están encomendados”⁴⁵.

Acosta no teme en dar su opinión respecto del *servicio personal* de los indios, “asunto dificultoso y arduo, y necesario como el que más”. Por *servicio personal* se entendía toda la utilidad que podía reportar el encomendero del trabajo del indio. Acosta establece el principio, y de allí saca la conclusión, por antipática que sea a los encomenderos.

El indio es libre —dice Acosta— y, por consiguiente, es una injusticia privarlo del fruto natural de su trabajo y sudores. “Pues ya sea que cultive el campo, o apaciente el ganado, o edifique la casa, o acarree pastos o leña, o transporte cargas, o lleve cartas como correo o chasqui, o sentado en la casa guarde la puerta, finalmente, cualquier trabajo que haga, en cualquier cosa que lo ocupe un encomendero, digno es el obrero de su salario (I Tim 5,18) y quien lo niega es condenado como reo de sangre (Eccli 34,25)”⁴⁶.

De esta manera la voz de los Obispos latinoamericanos en la Conferencia de Medellín y la voz de Acosta se confunden en un solo clamor de justicia. Ambos —los Obispos y el teólogo Acosta— son miembros de la Iglesia, que es la “conciencia crítica del mundo”. (cf. Sínodo de los Obispos, 1971).

⁴⁴ Cfr. ACOSTA, O. Cit. p. 478.

⁴⁵ ACOSTA, O. Cit. p. 484.

⁴⁶ ACOSTA, O. Cit. p. 485.

Una Nueva Evangelización

La Evangelización es la columna vertebral de los documentos de Medellín. La promoción humana y la denuncia de la injusticia son como la preparación y al mismo tiempo la exigencia de la evangelización. La conferencia de Medellín afirma la necesidad de *una nueva evangelización* para nuestro continente. Tres son las razones principales que ponen de relieve esta necesidad:

- a. La insuficiente evangelización previa (CM 6,8);
- b. El paso de una sociedad rural a una sociedad urbana e industrializada (CM 1,1);
- c. El nacimiento de una nueva civilización (GS 4).

Acosta hablaba ya en su tiempo, hacia 1575, de la necesidad de reevangelización en el Perú y en América.

El mismo título de su obra es de una gran actualidad: *De promulgatione evangelii apud barbaros*, es decir, de la evangelización de los infieles, aunque el subtítulo es el que ha tenido más boga.

Acosta es consciente de la tremenda movilidad de nuestro continente: "Las cosas de las Indias no duran mucho tiempo en un mismo ser, y cada día cambian de estado, de donde resulta que con frecuencia hay que reprobár en un punto como nocivo lo que poco antes era admitido como conveniente".

Acosta tiene conciencia de *cambio*, y como la Iglesia tiene que acompañar a los hombres en su camino por la Historia⁴⁷, se sigue que la pastoral de la Iglesia tiene que encarnarse en las diversas situaciones históricas y culturales.

"Los escritores que antes de ahora han escrito de cosas de Indias con piedad y sabiduría en nuestra edad apenas son leídos, porque se les juzga *poco acomodados al tiempo presente*; y no será mucho presumir que los que ahora escriben de modo conveniente, no pase mucho tiempo sin que pasen también relegados al olvido"⁴⁸. De manera que para Acosta esta es la primera razón que convence de la necesidad de una nueva evangelización para América: la movilidad, el cambio histórico de nuestro continente, que exige la renovada predicación del Evangelio de todos los tiempos, porque Jesucristo es hoy el mismo que ayer, y el mismo de siempre (Hebreos 13,8).

El desconocimiento de nuestro Señor Jesucristo es otra razón para reevangelizar: "Siempre me ha parecido monstruoso —escribe Acosta— que entre tantos millares de indios que se llaman *cristianos*, sea tan raro el que conoce a Cristo, que con más razón que los de Efeso sobre el Espíritu Santo pueden éstos responder de Cristo: "ni aún si hay Cristo hemos oído". (Cf Hechos 19,2).

⁴⁷ Cfr. Constitución *Gaudium et Spes*, n. 40.

⁴⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 390.

Si miramos con atención a los indios bautizados —sigue diciendo Acosta— “apenas encontraremos en la mayoría un conocimiento de Cristo más completo que el que pueden tener de los apóstoles Pedro o Pablo, o del profeta David o de otros, y aún a veces se les hace tan nuevo el nombre de Cristo como si les hablasen de Eneas y de Rómulo”.

Y Acosta no puede menos que expresar su asombro y angustia: “es una afrenta del Evangelio —dice— y una deshonra del nombre cristiano que me faltan palabras para execrarla. ¿Dónde se ha visto —pregunta— que un cristiano que hace veinte y treinta años que pisa la Iglesia, preguntado sobre Cristo, no sepa responder quién es y ni aún siquiera si existe?”⁴⁹. Y aquí comienza Acosta el análisis de la situación. ¿Por qué se encuentra América en este estado de sub-evangelización? Me temo que al descubrir las causas de ayer, Acosta nos esté sacando a la luz las causas de hoy.

A esta situación hemos llegado —dice Acosta— por la *pereza de los evangelizadores*. Se quejan los sacerdotes de la rudeza y lentitud de los indios, pero “¿con qué diligencia, con qué industria, con qué constancia los han instruído ellos o saben que otros los hayan instruído?” Según Acosta, el modo común de enseñarles la doctrina a los Indios era hacerles rezar dos o tres veces por semana el Credo y las otras oraciones, y eso en castellano, y obligarlos a que lo aprendieran de memoria y lo recitaran luego en castellano sin entender palabra.⁵⁰

Por pereza no se aprendían los dialectos indígenas. Sin duda no era pequeña dificultad, pero no insuperable. Los reyes de España se mostraron menos inteligentes que Huayna Cápac, quién había ordenado que en su vasto imperio se hablara un *lengua indígena común* (el quichua), conservando, por otra parte, los diversos dialectos.

Acosta, para sacudir la pereza de los evangelizadores, propone el ejemplo de los comerciantes españoles que se metían hasta las más remotas tribus y aprendían los más difíciles dialectos, llevados por la sed de oro. “No es razón, pues, —argumenta Acosta— que los que buscamos mercancías mucho más preciosas . . . nos amedrentemos por la dificultad de la lengua o los lugares, y aparezca que los hijos de este siglo son más prudentes en su generación que los hijos de la luz.”⁵¹

Por pereza se administraba el bautismo sin la suficiente catequesis y sin cerciorarse de la voluntad de recibirlo. No se discernían las motivaciones que inducían a los indios a pedir el bautismo. Porque unos lo hacían por ambición, otros por interés. Unos se decían bautizados sin serlo. Otros negaban el bautismo que habían recibido. Otros finalmente pedían el bautismo con el fin de que les dejaran tomar nuevas mujeres,

⁴⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 544.

⁵⁰ ACOSTA, O. Cit., p. 507.

⁵¹ ACOSTA, O. Cit., p. 415

porque estaban cansados de las anteriores⁵².

Peor era el caso de los negros, traídos del Cabo Verde. Eran bautizados en el barco o en la costa misma donde los cautivaban. Un clérigo o un soldado los rociaba con agua masivamente “y desde entonces oían que eran cristianos, sin que les enseñasen en qué consistía eso, ni ellos lo comprendiesen, ni se cuidasen”⁵³.

Por pereza no se adentraba en el estudio de la cultura indígena, especialmente en el estudio de sus supersticiones. A este descuido atribuía Juan Polo de Ontegardo el poco progreso del cristianismo entre los indios. No se había procurado —como dice San Agustín— quitar los ídolos del corazón de los paganos, antes de destronarlos de sus altares⁵⁴.

Nuestros indios dice Acosta “adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no le temen . . . Le temen de palabra, mientras insta el juez y el sacerdote; le temen mostrando una apariencia fingida de cristiandad; pero no le temen en su corazón, no le adoran de verdad, ni creen con su entendimiento como es necesario para la justicia”⁵⁵.

La Conferencia de Medellín, en el análisis de la religiosidad popular, habla precisamente de una superposición de culturas. Y el peruano José Carlos Mariátegui, en el análisis marxista de la realidad peruana, dice que “El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico”⁵⁶.

Siguiendo el análisis de la situación de sub-evangelización en que vive el continente, Acosta apunta otra causa: *la ignorancia de los evangelizadores*.

Los indios “no aprenden lo que no les hemos enseñado”, dice Acosta. Y muchos doctrineros de indios no enseñaban porque no sabían. “A los indios se enseña la doctrina como cantan los mendigos sus oraciones o cantinelas al pedir limosna, que sólo atienden a llegar al fin y recibida la limosna, no cuidan si alguien escucha o no con atención”⁵⁷.

Con semejante método de catequesis, ¿qué se podía esperar sino el embrutecimiento de los más inteligentes?

“No han dejado de recibir los indios el Evangelio porque son malas sus costumbres, —argumenta Acosta— sino que son malas sus costumbres porque no han recibido el Evangelio”⁵⁸. Pero, ¿cómo puede el Evangelio echar hondas raíces en los corazones de los hombres, si no se lo ha sembrado como debe ser?

Una tercera causa que explica la sub-evangelización de las Indias es

⁵² ACOSTA, O. Cit., p. 584

⁵³ ACOSTA, O. Cit., p. 582.

⁵⁴ S. AGUSTIN, M.L., 38, 442, 443.

⁵⁵ ACOSTA, O. Cit., p. 421

⁵⁶ JOSE CARLOS MARIATEGUI, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1928, p. 135.

⁵⁷ ACOSTA, O. Cit., p. 508.

⁵⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 509.

la falta de *testimonio cristiano*.

El testimonio es un signo vivo, que todos comprenden aún los más ignorantes y rudos.

Este es el gran milagro que necesita América. “Solamente un milagro se necesita para estas gentes del Nuevo Mundo, grande y singular milagro y efficacísimo para persuadir a la Fe: que convengan las costumbres con la Fe que se predica”⁵⁹.

La Conferencia de Medellín se mostró particularmente sensible al testimonio de pobreza que debe dar la Iglesia para hacer creíble el Evangelio. “Una de las características indispensables de la espiritualidad sacerdotal, especialmente requerida por nuestra situación continental, es la *pobreza evangélica*”. (CM 11,27). Y los mismos Señores Obispos se comprometieron a dar un testimonio de pobreza. (CM 3, 11.e).

Acosta clama con vehemencia e ironía contra la falta de este testimonio de pobreza: “Es clásico jugar en la casa del cura. Todos los estipendios de un año van a veces en una sola apuesta . . . Pasándose la noche en vela dicen Misa muy entrado el día, y eso aprisa, que será milagro no confundan las sagradas páginas con cartas de naipes . . . Otros tienen por lo más honesto del mundo darse a la caza o la cetrería, y más gastan en perros que en dar a los pobres; tienen las cuadras llenas de caballos, crían con gran diligencia los halcones, llevan tras sí tropas de indios y más frecuentan las cumbres de las sierras que las Iglesias”⁶⁰. Ausente este testimonio de pobreza, se hace menos creíble el Evangelio, porque “no conociendo los bárbaros nuestra religión, a todos nos creen iguales”⁶¹.

Hay una cuarta causa de este estado de insuficiencia evangélica en la vida de nuestro continente. Acosta la apunta con toda la franqueza que lo caracteriza: *la violencia que a veces se usó en América en la predicación del Evangelio*.

“¿Quién no ve —pregunta Acosta a los violentos— el odio implacable que con su proceder despiertan en los bárbaros contra el nombre cristiano? ¿Quién no reconoce el escándalo tan grave e incurable que en ellos se produce? Todo se resume en un odio obstinado y furor contra la Fe y en la ruina cierta de muchas almas”⁶².

Si se hubieran recorrido caminos más evangélicos en la predicación del Evangelio, seguramente habríamos recogido frutos más evangélicos. “Estoy cierto —confiesa Acosta— que si la Fe se hubiera introducido en este reino como manda Jesucristo, no habría producido aquí menores frutos que los que leemos de la Iglesia apostólica y primitiva”.⁶³

⁵⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 446.

⁶⁰ ACOSTA, O. Cit. pp. 528-529.

⁶¹ ACOSTA, O. Cit., p. 457.

⁶² ACOSTA, O. Cit., p. 437.

⁶³ ACOSTA, O. Cit., p. 428.

Hecho el diagnóstico de la situación, procede Acosta a proponer los caminos de la reconstrucción.

Lo primero será adentrarse, encarnarse en la *cultura* indígena. Sobre decir que *cultura* se entiende aquí como la entiende la antropología moderna: la manera de sentir, pensar, creer; el legado social que el individuo recibe de su grupo⁶⁴. El Concilio Vaticano II⁶⁵ ha destacado la importancia vital de toda *cultura* como vehículo para la evangelización. Cristo pertenece a todas las culturas y a todas las trasciende. La Conferencia de Medellín, que proyectó a la situación de América Latina, la luz del Concilio, habla de la importancia de la *cultura* autóctona en la educación (CM 4,3.5.21), en el arte (CM 7,17), en la Catequesis (CM 8,8.15), en la Liturgia (CM 9,1.7.11), en los mass-media (CM 16, 1.18). Acosta insiste y vuelve a insistir en la necesidad de aprender el quichua, como un camino para entrar en el mundo del indio peruano. Ya lo decía Leibniz que hay toda una filosofía petrificada en el lenguaje. El quichua lo necesitaba el sacerdote para predicar y catequizar y para oír confesiones. Esto bien lo captaron los primeros misioneros. Por eso los Padres Dominicos de la Provincia de Guatemala tenían establecido que los misioneros recién llegados de España no hicieran otra cosa el primer año que aprender la lengua de su respectiva misión. "Hay que ir a la realidad —dice Acosta— y tratar seriamente con los indios en frecuente plática donde oyéndolos y hablando con ellos se hará al habla familiar"⁶⁶. De aquí pasará el sacerdote a los sermones. Por lo que hace a las confesiones, Acosta, como buen moralista, asienta el principio de que no puede en conciencia tomar el oficio de párroco el sacerdote que no pueda oír por sí mismo y sin ayuda de intérprete las confesiones del pueblo que se le confía⁶⁷.

Pero no basta aprender la lengua para ser conocedor de una cultura. El sacerdote de los indios necesita conocer sus ritos, sus costumbres tradicionales, sus supersticiones, su trato. Todo esto exige tiempo y constancia. Por eso Acosta se dolía de que fuera raro el párroco que pasara tres años en la misma parroquia⁶⁸. En el conocimiento de la cultura indígena, además de su propia observación y estudio, tuvo Acosta una fuente fidedigna de información en el trato personal y en los escritos de Juan Polo de Ondegardo⁶⁹.

El conocimiento de la cultura indígena no es una mera curiosidad arqueológica, sino una pauta para la pastoral.

⁶⁴ Cfr. C. KLUCKHOHN, *Antropología*, México, 5a. Ed., 1949, pp. 27ss.

⁶⁵ Cfr. Decreto *Ad Gentes*, nn. 15ss.

⁶⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 519.

⁶⁷ ACOSTA, O. Cit., p. 597.

⁶⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 521.

⁶⁹ Cfr. F.E. BARBA, *Historiografía Indiana*, Madrid, 1964, pp. 465-466.

Por ignorancia de la cultura incaica en el Perú muchas veces se dirimían matrimonios perfectamente válidos. Por ejemplo el caso de un infiel convertido a la Fe cristiana después de su matrimonio, salvo siempre el privilegio paulino. Otras veces se hacían pasar por verdaderos matrimonios uniones ilícitas y criminales, como uniones con hermanas o madrastras, porque los indios apenas osaban tomar mujer de otra tribu o *ayllu*⁷⁰.

Acosta establece ya un principio que en nuestros tiempos ha sido confirmado por el Concilio Vaticano II⁷¹: “en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la Religión o la justicia, no creo conveniente cambiarlas: antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón”⁷².

Así lo ordenaban también las disposiciones del Consejo de Indias. Teológicamente hablando, como nos lo recuerda el Vaticano II, por todas las culturas están como esparcidas las “semillas del Verbo”⁷³.

Acosta llega hasta trazar una tipología del indio peruano:

El indio peruano es admirablemente *servicial* con el extraño, pero no así con el compañero⁷⁴. Esta servicialidad tiende a degenerar en servilismo. Acosta, como buen español, pone énfasis en la *condición servil* del indio. ¿Pero esa condición servil del indio pertenece a su naturaleza o es efecto del estado de opresión en que ha vivido? Vivió bajo la opresión de los Incas. “Fue miserable esclavitud de los peruanos bajo la tiranía de los Incas no poder tomar mujer, ni beber chicha, ni mascar coca ni comer carne sin licencia de ellos”⁷⁵. Vivió también bajo la opresión de los españoles, como lo denunció el mismo Acosta con vehemencia, de manera que aún “conserva el miedo contraído y la condición servil, aún después que ha sido trasladado por el bautismo a la libertad de los hijos de Dios”⁷⁶.

El indio es *infantil*. En esta minoría de edad apoya Acosta la necesidad del paternalismo de los Reyes de España, y se pregunta ¿qué será de la fe de los indios “si no los reciben en sus brazos nuestros Reyes, y como a niños los amparan en su regazo?”⁷⁷.

El indio es *inconstante*. “Nada hay más mudable que el natural de los bárbaros”, afirma Acosta. Y añade con un poco de pesimismo: “Los que ayer os tenían por su mayor amigo, hoy —sin deciros la causa— os

⁷⁰ ACOSTA, O. Cit., p. 620ss.

⁷¹ Cfr. Decreto *Ad Gentes*, n. 9.

⁷² ACOSTA, O. Cit., p. 502.

⁷³ Cfr. Decreto *Ad Gentes*, n. 11.

⁷⁴ ACOSTA, O. Cit., p. 567.

⁷⁵ ACOSTA, O. Cit., p. 603.

⁷⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 420.

⁷⁷ ACOSTA, O. Cit., p. 461.

mandarán matar, y a quien poco antes tenían por homicida y digno de muerte, ahora, si a mano viene, adorarán por Dios"⁷⁸.

Ojalá nos hubiéramos podido curar de esta inconstancia los descendientes de los indios.

El indio es *supersticioso*. Acosta, en una página de antología, nos describe el mundo supersticioso en que se mueve el indio. "Mirar el indio el sol naciente y saludarlo, conciliarse con palabras la benevolencia del río que va a pasar nadando, observar el graznido o canto de las aves nocturnas o los animales, echar suertes sobre lo que ha de hacer, ofrecer a la tierra las primicias de las semillas o frutos, consagrar a los astros los hijos que les nacen, dedicar las bodas con ciertos cánticos, entregarse a borracheras acompañadas de cantinelas, sepultar a los muertos con rimas lúgubres, llevar provisiones a los sepulcros, llamar y consultar a sus adivinos cuando enferman y, finalmente, las demás supersticiones de que está llena toda su vida, que apenas hay acción libre de ella"⁷⁹.

El indio es *fiestero*. Las fiestas de los indios no son anuales, dice Acosta, sino mensuales, o por mejor decir diarias. "No hay mes que pase sin . . . fiestas; no se congrega una reunión, no se comienza una feria, no se casa la hija, no pare el ganado, no se labran los campos; finalmente, no se celebran cultos religiosos sin que acompañe como buena guía la borrachera"⁸⁰. ¿Pero es realmente alegre el indio? ¿No será más bien la fiesta, la máscara de su tristeza?

La denuncia de la injusticia, el análisis de las causas de la sub-evangelización, el estudio de la cultura incaica no son más que la preparación de la *Evangelización*, que es el objetivo principal de la obra de Acosta. De ella se ocupa expresamente en el Libro V, pero puede decirse que los demás tienen relación con ella.

A todos los cristianos les corresponde la responsabilidad del *testimonio*, que hace creíble y aceptable el Evangelio que se predica. Acosta exige a los soldados que entran en tierras de infieles, que cumplan "en alguna manera el oficio de apóstoles"⁸¹, les recuerda a los encomenderos que su primera responsabilidad es "ayudar a los indios ya cristianos en la doctrina de la Fe y costumbres"⁸², y a los magistrados les hace ver la gravedad de su conducta porque los indios juzgan de Cristo y de la Fe según la conducta de los cristianos, especialmente de los constituidos en dignidad.⁸³ Pero el principal evangelizador es el sacerdote. El sacerdote no podrá cumplir con su misión de *evangelizador* si no está

⁷⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 563.

⁷⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 563.

⁸⁰ ACOSTA, O. Cit., p. 496.

⁸¹ ACOSTA, O. Cit., p. 455.

⁸² ACOSTA, O. Cit., p. 477.

⁸³ ACOSTA, O. Cit., p. 465.

compenetrado con la cultura de sus evangelizados, si no se concilia el favor de Dios con la oración, si no mueve a los hombres con sus ejemplos⁸⁴.

Para Acosta la Catequesis debía reunir las siguientes cualidades:

a. *Dinámica*. Ya Acosta había advertido la extrema movilidad de nuestro continente. “Las cosas de las Indias no duran mucho tiempo en un mismo ser, y cada día cambian de estado”⁸⁵. Si la situación de América es móvil y cambiante —movilidad y cambio que tienen hoy una dimensión planetaria— una catequesis realista debe ser también móvil y dinámica. En esta misma línea dice la Conferencia de Medellín: “La catequesis debe conservar siempre su carácter dinámico evolutivo” (CM 8,5).

b. *Diversificada*. Acosta observaba la gran diferencia que había en las Indias de nación a nación “tanto en el clima, habitación y vestidos, como en el ingenio y las costumbres”. De ahí, que resulte prácticamente imposible “establecer una norma común para someter el Evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas”⁸⁶.

La Conferencia de Medellín hablaría el mismo lenguaje, casi cuatro siglos más tarde: (la catequesis) “debe adaptarse a la diversidad de lenguas y mentalidades y a la variedad de las situaciones y culturas humanas. Es imposible, en vista de esto, querer imponer moldes fijos y universales” (CM 8,8).

c. *Gradual*. El camino hacia la madurez cristiana, que es la meta de toda catequesis, no se hace a saltos sino paso a paso. El primer paso —no necesariamente en el tiempo sino en el orden— es el de formar hombres. “Primero hay que cuidar que los bárbaros *aprendan a ser hombres* y después a ser cristianos”⁸⁷. Luego en la misma formación del cristiano no se puede proceder sino gradualmente. Dice Acosta que la capacidad intelectual del indio peruano es tan pequeña que “no puede recibir en poco tiempo mucha doctrina de cosas celestiales, y lo que percibe no lo retiene bastante”⁸⁸. Y compara su receptividad a la del estómago enfermo que hay que alimentar muchas veces, pero con poco alimento cada vez.

Colocada en una situación histórica distinta, la Conferencia de Medellín coincide fundamentalmente con Acosta (evitando toda dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural) “la catequesis prepara la realización *progresiva* del pueblo de Dios hacia su cumplimiento escatológico” (CM 8,8). Tan largo camino exige necesariamente la *continuidad* en el esfuerzo. Por eso decía Acosta: “nadie se prometa en corto tiempo y

⁸⁴ ACOSTA, O. Cit., p. 529.

⁸⁵ ACOSTA, O. Cit., p. 390.

⁸⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 390.

⁸⁷ ACOSTA, O. Cit., p. 491.

⁸⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 569.

con poco trabajo grandes frutos de las naciones indias, y no pensemos que por haberles enseñado dos o tres veces toda la Fe, no necesitan ya de maestro"⁸⁹.

El contenido de la Catequesis, para Acosta, debe ser claramente *Cristocéntrico*. "El fin de la ley es *Cristo* para salvación a todo el que cree (Rm 10,4), y el fin del mandamiento es la *caridad* nacida del corazón puro y de buena conciencia y fe no fingida (I Tm 1,5). Esta es la suma de toda la doctrina cristiana, la cual no persuade otra cosa que la Fe de Cristo que obra por la Caridad" (Ga 5,6).

En la misión del maestro evangélico —dice Acosta— se comprenden dos obras: enseñar y exhortar. "El fin de toda doctrina y conocimiento es *Cristo*, y el de toda exhortación y obra la *caridad*"⁹⁰. Como se ve, Acosta está en el corazón de la doctrina paulina.

Qué hay que enseñar a los gentiles del *Misterio de Cristo*? Para Acosta, como para el Crisóstomo, la síntesis del Evangelio está en esto: que el Hijo de Dios se hizo hombre y por nosotros fué crucificado y resucitó⁹¹.

En las Indias del siglo XVI no solamente había guerras de conquista, abusos en la colonización y rapiña del oro y de las perlas. Había también controversias doctrinales.

Una de esas controversias, en la que Acosta participó activamente, fue la discusión sobre la necesidad de la *Fe explícita en Cristo* para la salvación de los indios. Algunos frailes dominicos del Perú sostenían que a los indios y a la gente ruda no les era necesaria la fé explícita en Cristo para su salvación, sino que les bastaba saber que había un solo Dios, que premiaba a los buenos y castigaba a los malos. Acosta, como calificador del Santo Oficio, los refutó victoriosamente. Fray Francisco de la Cruz fue quemado vivo. Fray Pedro de Toro fue quemado en estatua y Fray Alonso Gasco fue condenado a destierro perpetuo.

La *catequesis* debe contener también la doctrina sobre el Misterio de la Trinidad: Conforme a la tradición apostólica, argumenta Acosta, nadie es bautizado en la Iglesia de Cristo sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. ¿"Cómo le será lícito ignorar lo que cada día está practicando?" A Acosta no se le oculta la dificultad de explicar a los rudos tan alto misterio. "Crean en un solo Dios omnipotente, Creador de todas las cosas, crean que éste es Padre, Hijo y Espíritu Santo" . . . Todo lo que hay que sentir de este Misterio lo encerró la Iglesia en aquellas palabras, que se adore la propiedad en las personas, la unidad en la esencia y la igualdad en la majestad"⁹².

⁸⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 569.

⁹⁰ ACOSTA, O. Cit., p. 543.

⁹¹ ACOSTA, O. Cit., p. 552.

⁹² ACOSTA, O. Cit., p. 555.

En esto se resume todo lo que San Agustín escribió en quince libros sobre la Trinidad (Cf. ML 33,743-744).

Finalmente la Catequesis debe enseñar el *Misterio de la Iglesia*: su naturaleza, su apostolicidad y santidad, sus sacramentos: La Iglesia es “el pueblo universal de los cristianos, y cada uno en particular . . . somos hijos y partes de la Iglesia, y todos somos la misma Madre Iglesia”⁹³. A la luz de la *Lumen Gentium* vemos la actualidad de Acosta al presentar a la Iglesia como *pueblo de Dios*. (Cf. LG nn. 9 ss). La Iglesia es apostólica, es decir, que “la doctrina de la Iglesia proviene de Dios”, transmitida por los Apóstoles. La Iglesia es santa, aunque haya en su seno pecadores, porque está penetrada por el Espíritu Santo que suscita continuamente almas santas y puras. La Iglesia es la depositaria de los sacramentos. Acosta termina con una bella paráfrasis de un antiguo himno cristiano: “Todo esto es la Iglesia de Cristo, grande sacramento de piedad que se ha manifestado en la carne (Tm 3,16) puesto que es Iglesia visible; justificado en el Espíritu por la grandeza de los dones internos; ha aparecido a los ángeles por la Iglesia la gracia multiforme de Dios; ha sido predicado a los gentiles que son cocorporales y coparticipantes de Cristo (Cf 3,6): ha sido creído en el mundo al crecer y fructificar en todas partes el Evangelio (Col 1,10): será recibido en la gloria cuando esto mortal sea absorbido por la vida”⁹⁴.

En estos tres Misterios —de la Trinidad, de Cristo y de la Iglesia— se contiene “la suma de la Fe cristiana”.

Metodología

La catequesis que Acosta pregona es lo que hoy se llamaría *catequesis viva* por medio del diálogo inductivo, yendo de lo conocido a lo ignorado, con ejemplos y comparaciones y discusiones populares. Acosta alaba el método de los misioneros de *valerse de la música indígena* para grabar hondo en las almas “las cosas de nuestra Fe en su modo de canto”⁹⁵. Como nos lo enseña el Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, no. 33), la liturgia “contiene una gran instrucción para el pueblo fiel”, es decir, tiene también el valor de una catequesis viva. Acosta le pondera al catequista el valor que puede tener para captarse la atención y el interés de los indios, aunque todavía no estén en capacidad de interpretar los signos. “Será también muy provechoso poner toda la diligencia en los ritos, signos y todas las ceremonias del culto externo, porque con ellas se deleitan y entretienen los hombres animales”⁹⁶.

⁹³ ACOSTA, O. Cit., p. 556.

⁹⁴ ACOSTA, O. Cit., p. 557.

⁹⁵ ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Edí. 1954 en la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, T. 73, p. 207.

⁹⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 458.

Desde su ángulo marxista, Mariátegui observa el peligro de que los indios no fueran convertidos interiormente por el Evangelio, sino externamente por la liturgia (cf. Lib. cit. p. 135)⁹⁷, y así subsistiera como lo dice la Conferencia de Medellín “el paganismo aborigen bajo el culto católico”. (CM 1,2). Es extraño que Acosta no hiciera ninguna alusión al teatro —como instrumento de la catequización muy floreciente en la primera mitad del siglo XVI. Los cronistas españoles abundan en noticias sobre este teatro, desde 1535 en adelante. Los misioneros adaptaban a las formas teatrales de la Edad Media el incipiente arte dramático de los indios: fiestas florales o “mitoles”, ceremonias rituales, cantos, danzas, pantomimas, improvisaciones cómicas que imitaban movimientos de animales o de humanos contrahechos, etc. La Iglesia daba sentido teológico a esos espectáculos, a veces preparados en lenguas indígenas. “La mezcla de lo indio con lo español —dice Anderson Imbert— produjo, pues, un original tipo dramático. El público no era mero público *participaba* del espectáculo con danzas y simulacros”⁹⁸.

Como buen maestro, Acosta proponía la elaboración de dos catecismos: uno “breve y compendioso” para los discípulos “donde esté una suma de todo lo que necesita el cristiano para creer para bien obrar”, y otro para los catequistas “donde las mismas cosas se declaren y confirmen más copiosamente”⁹⁹. De hecho, según noticia del Padre Mateos es el autor del texto castellano de los catecismos que se hicieron por orden del Concilio limense III (1582-1583). Fueron tres: mayor, menor, y cartilla de doctrina. Estos catecismos, según testimonio del mismo historiador, fueron los primeros libros impresos en la América del Sur¹⁰⁰.

Por cuanto están más compenetrados con el mismo ambiente socio-cultural de los indios, destaca Acosta la utilidad de los catequistas indígenas, si son de suficiente virtud y probada por mucho tiempo, porque ellos “no sólo conocen la lengua, sino las demás cosas de los indios y les tienen amor”¹⁰¹.

Acosta se muestra favorable a la idea de algunos misioneros de fundar “*escuelas de rudimentos de la Fe*, con sus edificios propios y andando el tiempo colegios, sobre todo de indios nobles”¹⁰². Este interés de Acosta por la niñez y la juventud concuerda perfectamente con las

⁹⁷ J.C. MARIATEGUI, O. Cit., p. 135.

⁹⁸ Cfr. ANDERSON IMBERT y FLORIT, *Literatura hispanoamericana*, Nueva York, 1960, p. 49.

⁹⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 568.

¹⁰⁰ Cfr. F. MATEOS, Introducción a las *Obras del P. José de Acosta*, Madrid 1954, T. 73, p. XVI.

¹⁰¹ ACOSTA, O. Cit., p. 517.

¹⁰² ACOSTA, O. Cit., p. 492.

preocupaciones de la Conferencia de Medellín.

La juventud de hoy es más y más consciente de su fuerza social. Aunque aparezca sujeta a influencias de muy diversos signos, sin embargo, "la juventud está llamada a ser como una perenne "reactualización de la vida". Por eso evangelizar a la juventud es evangelizar el futuro. Acosta demuestra su Fe en la juventud, contra los profetas del pesimismo.

"Quién puede dudar que en las generaciones posteriores brotarán frutos dignos de ser presentados a Dios, desterrado ya todo sabor antiguo? Serán los hijos mejores que sus padres, como lo demuestra la experiencia: serán más idóneos para la Fe, estarán menos imbuídos en las supersticiones paternas, serán criados con más cuidado en la Religión. No llevan razón los que pronostican para siempre cosas infaustas"¹⁰³.

Catecumenado

Partiendo del hecho de la sub-evangelización de nuestro continente, la Conferencia de Medellín insiste en la importancia de "nuevas formas de un catecumenado en la catequesis de adultos, "máxime en la preparación para los sacramentos" (CM 8,9).

Acosta no mide la Iglesia por el número de bautizados, sino por su conversión. Por eso afirma la necesidad de dilatar al bautismo a los indios adultos —por un año o más— "a fin de que entiendan lo que profesan, y depongan la antigua superstición a sus ídolos, y se revistan de nuevas costumbres"¹⁰⁴.

Y recuerda a este propósito la severa disciplina de la Iglesia primitiva que retenía mucho tiempo a los bautizados "en el orden de los catecúmenos" aprendiendo y estudiando el símbolo y los misterios de la Fe y no eran admitidos al Bautismo sino después de haber oído muchos sermones del Obispo sobre el símbolo y de haber conferido muchas veces con catequista¹⁰⁵.

Crecimiento de la Fe

Los indios que acogen la buena semilla (Mc 4,8.20) de la Palabra de Dios, si cuentan con la ayuda de idóneos pastores —dice Acosta— poco a poco, "fructifican al principio hierba, es a saber el culto externo de la religión, después espigas de inteligencia y afecto de todas clases, y al fin buen trigo, esto es, una Fe plena que por la caridad produce obras dignas de Dios"¹⁰⁶.

¹⁰³ ACOSTA, O. Cit., p. 426.

¹⁰⁴ ACOSTA, O. Cit., p. 429.

¹⁰⁵ ACOSTA, O. Cit., p. 508.

¹⁰⁶ ACOSTA, O. Cit., p. 422.

La Fe crece por la caridad y la liturgia, en toda su amplitud sacramental, que “es la cumbre hacia la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC 10). Del crecimiento en la Fe, o de la vida sacramental, habla Acosta en el libro VI y último de su obra.

Sólo voy a tratar algunos puntos que me parecen de mayor interés histórico y teológico.

Para probar que las tesis peregrinas no son solamente de hoy sino también de ayer, algún teólogo del siglo XVI sostuvo que sería muy saludable para los indios quitarles la obligación de confesarse, para no forzarlos a confesiones sacrílegas.

Las confesiones sacrílegas —le responde el combativo Acosta— muchas veces son más responsabilidad del confesor —por los malos tratos— que del penitente. Además, si para evitar las confesiones sacrílegas hay que suprimir la confesión entonces “habrá que quitar el matrimonio para acabar con las profanaciones, porque no hay medicina de la humana flaqueza que la malicia no la convierta en veneno”¹⁰⁷.

Hoy nos vamos convenciendo más y más de que en el trabajo pastoral no podemos llevar a los sacramentos sin la previa evangelización. Pero fuera muy provechoso, a la luz de la historia, matizar más lo que se entiende por *sacramentalización*. En el Perú, por ejemplo, en tiempos del Padre Acosta, los indios no eran admitidos al sacramento de la Eucaristía, argumentando algunos teólogos que recibir el sacramento de la Eucaristía no es de derecho divino.

Acosta reflexiona teológicamente sobre la cuestión, guiado por Santo Tomás (3,q 80,a.11). “La necesidad de cada sacramento —argumenta Acosta— hay que deducirla de su misma significación”. Si el bautismo es necesario porque significa un nacimiento espiritual, y nadie puede tener vida si no nace; “de la misma manera, siendo la Eucaristía alimento del alma, como nos consta abiertamente por la materia de ella y por la institución divina”, ¿cómo pueden pasarse los indios toda la vida sin llevarlo una vez a la boca?¹⁰⁸.

Después de esta argumentación teológica, hace Acosta una elocuente exhortación pastoral: “¿Por qué, pues, nosotros tan estólidamente nos quejamos o maravillamos de que la nación de los indios, no haya echado todavía raíces firmes en la Fe y Religión cristiana? Les hemos quitado el sostén del pan, como dice el Profeta (Ez 4,16). ¿Y nos admiramos de su debilidad? Sustraemos a los hambrientos los alimentos divinos, ¿y les acusamos de estar macilentos y andar con paso vacilante? Se duele el profeta de que fue herido y se secó como heno su corazón porque se olvidó de comer su pan (Ps 101,5); pues, ¿qué harán los que ni siquiera lo han probado? Nosotros sin embargo, no nos dolemos de la

¹⁰⁷ ACOSTA, O. Cit., p. 586.

¹⁰⁸ ACOSTA, O. Cit., p. 586.

esclavitud y muerte de tantos niños en Cristo. Cuando desfallece el niño y el que mama en las plazas de la ciudad (Lamentación 2,11), esto es, cuando los recién nacidos en Cristo a nuestra vista y paciencia mueren de hambre en medio de la Iglesia, e instando ellos y pidiendo ávidamente los divinos sacramentos, no hay quien se los dé, todos se desdennan, todos vuelven la cara a los miserables, qué bien vemos se cumple lo que añade luego la Palabra Divina: "Decían a sus madres: ¿dónde está el trigo y el vino? Desfallecían como heridos en las calles de la ciudad, derramando sus almas en el regazo de sus madres".

"Y si este pan celestial es el que propiamente fortalece el corazón del hombre (Ps 103,15), si es el que ilumina la mente, si defiende contra los peligros y ataques de los enemigos, si finalmente, él solo conserva y lleva a la perfección la vida espiritual, ¿qué otra cosa buscamos de que faltando el pan vengan a caer muertos los unos sobre los otros y se consuman por sus maldades?"¹⁰⁹

Acosta no era amigo de la ordenación de los indios, a lo menos "en este tiempo"¹¹⁰. Aducía dos razones, no de igual peso; lo reciente de la conversión (I Tm 3,6) y la posición social.

Conclusión

Me propuse presentar al Padre José de Acosta como un precursor de la Conferencia de Medellín con su obra *De promulgatione evangelii apud barbaros*. Quise descubrir algo de aquellas corrientes subterráneas que unen los diversos períodos de la historia. No sé si lo habré conseguido.

Hablaba Acosta como profeta cuando escribió en 1575: "estoy firmemente convencido, y no me puedo persuadir de otra cosa, de que *llegará un tiempo, aunque algo más tarde y con más trabajo* tal vez y escasez a los principios, en que por fin los indios, por la bondad de Dios, se enriquecerán grandemente con las gracias del Evangelio, y llevarán adelante del Señor de la gloria frutos abundantes"¹¹¹.

¿No serán estos días que estamos viviendo, inaugurados por el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, en medio de las luces y las sombras de todo cambio histórico?

Acosta abrigaba la esperanza de una Iglesia renovada en el Perú, a imagen y semejanza de la Iglesia primitiva. Los hechos de los Apóstoles están frecuentemente en su pluma. Ahora las Comunidades eclesiales de base florecen en América. Ellas también vuelven sus ojos a aquellas comunidades cristianas primitivas que adoraban al Señor y se amaban mutuamente con un solo corazón y una sola alma (Cf. Hhc 4,32).

¹⁰⁹ ACOSTA, O. Cit., p. 591-592.

¹¹⁰ ACOSTA, O. Cit., p. 601.

¹¹¹ ACOSTA, O. Cit., p. 421.

Acosta ponía sus ojos en los Obispos como en los primeros responsables del florecimiento del Evangelio en estas partes del mundo. "En estas nuevas Iglesias —dice— habían de ser los pastores, como los antiguos de tiempos apostólicos"¹¹².

Nuestro continente se llamó *novus orbis* desde el día de su descubrimiento. *Nuevo mundo* no es solamente un nombre geográfico. Es también un proyecto histórico. Pertenece a la cultura occidental, como bien lo ha demostrado Leopoldo Zea¹¹³. ¿No será el destino de América devolver a Occidente el alma cristiana de sus mejores tiempos? Sería entonces reanudar una comunidad histórica entre la América de hoy y la España de ayer, cuando los mejores espíritus del siglo XVI de España soñaban con una "*Respublica christiana*", con un mundo penetrado por los valores del Evangelio: la paz, la justicia, la igualdad de los hombres y la Fe en Jesucristo, Señor del mundo y de la Historia.

¹¹² ACOSTA, O. Cit., p. 607.

¹¹³ Cfr. LEOPOLDO ZEA, *América en la Historia*, Madrid 1970.

Religiosidad Popular y Ateísmo en América Latina

Angel Ma. Salvatierra

Se trata de un Documento de trabajo que presentó el autor en el Encuentro de Responsables y Expertos de la Zona Bolivariana organizado por la Sección para No-Creyentes del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Bogotá, 26-30 septiembre de 1975.

Introducción

Antes de abordar el estudio del tema que nos ocupa debemos hacer algunas observaciones previas.

1. El problema del ateísmo no es un problema que se plantea en ambientes de religiosidad popular. Es un fenómeno poscristiano propio de países más desarrollados cultural y económicamente. Por ello no pretendemos un estudio del ateísmo en sí mismo ni un diálogo con ateos en medios populares. El objetivo de este estudio es prevenir los errores pastorales que han llevado al ateísmo en otros países.

2. Si tenemos en cuenta el fenómeno del ateísmo en países desarrollados, vemos que éste se abre paso no tanto por posiciones teóricas de orden filosófico, sino por la crítica a la religión como sostenedora de situaciones socio-económicas alienantes. Marx sintetiza esta crítica con aquella frase que hizo fortuna: "La Religión es el opio del pueblo". Desde esta perspectiva encaramos el presente trabajo.

3. Queremos dejar constancia de que los datos de la religiosidad popular que poseemos se refieren casi exclusivamente al catolicismo popular, que es el estilo de religiosidad que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana.

4. Al hablar de religiosidad popular no nos referimos únicamente a la religiosidad del pueblo que vive en zonas rurales o en zonas suburbanas, sino a la religiosidad propia de la mayoría de la población. Entre las personas que viven en zonas urbanas la religiosidad adquiere formas algo más evolucionadas y refinadas; pero las características principales son similares.

5. Debemos indicar también las deficiencias de nuestro trabajo. Se trata de una aproximación al tema más que de un estudio científicamente fundado. Esto por dos razones: a) No conocemos estudios que aborden este problema directamente. b) No hemos tenido tiempo para un estudio sociológico serio que preparara nuestra reflexión. Así, pues, este trabajo tiene el carácter de hipótesis para futuras investigaciones. Estas deberán partir de estudios antropológicos que muestren los valores humanos implicados en la religiosidad popular. Pues se pueden considerar fácilmente como alienantes ciertas manifestaciones religiosas sin conocer bien su valor y sentido profundos. Sin estos estudios la refle-

xión se queda en un estadio de hipótesis sin suficiente verificación.

Sintetizando lo que acabamos de decir, el objetivo de nuestro trabajo es el siguiente: la búsqueda de una auténtica pastoral, de carácter profiláctico, que prevenga contra el ateísmo señalando los rasgos alienantes de la religiosidad popular y, sobre todo, sus valores positivos que se deben incentivar.

I. Rasgos Fundamentales de la Religiosidad Popular

Vamos a indicar las áreas de esta religiosidad sin meternos a un análisis detallado de sus manifestaciones. Agrupamos las manifestaciones en cuatro áreas: área devocional, área protectora, área sacramental y área moral.

1. Área devocional: Un aspecto fundamental de la religiosidad es el culto, la devoción a los seres sagrados. Esta área se caracteriza por las relaciones de alianza duradera entre el hombre y el ser sagrado; revela una relación de amistad. La devoción se dirige propiamente a las personas; pero en el pueblo llega también a los mismos objetos sagrados como santuarios, cuadros o imágenes, que con frecuencia suplantán a la persona representada por ellos. Esta área incluye todo lo que denominamos "devoción a los santos", dando a la palabra "santo" todo el alcance que le da el pueblo. El santo es una persona sagrada, con la que podemos tener una relación directa, por que se lo concibe como una persona palpable y próxima al hombre. El santo de la devoción es una persona sagrada con la que el hombre ha hecho una alianza, es su aliado celeste, al que se acoge con confianza y que vela por el bienestar material de la vida presente y por la salvación eterna. Dentro de este concepto se consideran como santos la Stma. Trinidad misma, Jesucristo en sus diversas denominaciones, la Virgen en todas sus advocaciones, los santos canonizados por la Iglesia y todas las personas a las que el pueblo de hecho rinde culto religioso (como la niña Narcisa de Jesús en Ecuador). Teniendo en cuenta el carácter esencial de proximidad y familiaridad, cada advocación distinta es un santo al que se le venera especialmente.

Esta área de la religiosidad popular tiene interés especial en cuanto revela la concepción que el pueblo tiene de Dios. El Dios trascendente no es propiamente un santo de devoción. El pueblo cree en Dios; pero en su devoción no se dirige directamente a El, en cuanto Dios, sino a los santos, considerados como seres especializados intermedios, con los que el hombre se conecta directamente dada su especial proximidad. Para el pueblo Dios es un ser alejado, un gran Señor que dirige los destinos de todas las cosas por intermedio de sus agentes, que son los santos.

Esta área de la religiosidad popular está tan arriagada que encuentra manifestaciones paradójicas. Los evangelistas y demás confesiones protestantes que laboran en América Latina critican acremente la devoción

a los santos en el deseo de llegar a despertar un culto auténtico al Dios trascendente. Pero esto no impide que sus seguidores encuentren un sucedáneo de los santos en la palabra de Dios como palabra escrita y como objeto sagrado (la biblia), al que se le da culto y con el que se mantiene una relación similar a la que tiene el católico con los santos.

2. *Area protectora*: Esta área se caracteriza por las relaciones de tipo contractual, "do ut des", entre el hombre y el santo que se venera en vista de la obtención de algún beneficio deseado por el hombre, casi siempre de orden material. Aunque existe similitud con el área anterior, hay diferencia clara entre ambas. El área devocional indica una relación de amistad duradera entre el hombre y el santo de la devoción. El área protectora revela una relación contractual, en cuanto tal pasajera, y puede deshacerse luego de obtenido el beneficio deseado y cumplidas las obligaciones tomadas por el fiel. Es típica de las promesas que se hacen con objeto de obtener un "milagro". El hombre se compromete a realizar algunos actos (oraciones, penitencias, limosnas, buenas obras) con el fin de conseguir algún favor.

En esta área el santo aparece, sobre todo, como el ser poderoso que protege al que se acoge a él. Esta concepción es bien nítida en los santos concebidos como especialistas en socorrer en determinadas situaciones: p.e. San Antonio o Santa Rita.

Dos son las características principales de esta área: a) La relación con el santo es ocasional, e.d. cuando ocurre algún problema concreto o necesidad especial. Obtenida la gracia y realizado el acto de acción de gracias, el fiel se olvida del santo protector. b) La otra característica es la finalidad utilitaria de los actos. No se busca una relación de amistad, sino comprometer al santo a conceder el beneficio pedido, con lo que éste acredita su prestigio y poder. Es una expresión de esta área el castigo del santo que no cumple lo solicitado: p.e. quebrar o acuchillar su imagen.

3. *Area sacramental*: Está mediada por los sacerdotes u otras personas investidas de un poder ministerial dentro de la Iglesia. En ella se realiza el culto oficial de la Iglesia y es el canal principal de la gracia salvadora de Dios desde un punto de vista teológico. Algunos de estos ritos litúrgicos han entrado a formar parte esencial del catolicismo popular: son aquellos que ritualizan las etapas de la vida (el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y los ritos fúnebres). En cambio, la participación habitual en la eucaristía y la recepción de la penitencia, que darían continuidad al área sacramental, están ausentes de la mayoría de los católicos.

La vida de la Iglesia como comunidad de cristianos se actualiza principalmente a través de esta área sacramental. De ahí que la persona que frecuenta los sacramentos es el cristiano practicante que mantiene

contacto habitual con la Iglesia y sus sacerdotes. Para los demás fieles la relación con el sacerdote es algo muy esporádico y sin significación vital en su experiencia religiosa.

4. *Area moral:* Incluye el conjunto de actos humanos que no son propiamente religiosos. No obstante, hay una vinculación entre la moral y la religión, principalmente dentro del cristianismo, que justifica su inclusión dentro de la religiosidad popular.

Descubrimos rasgos morales en la relación con los santos: fidelidad en cumplir las promesas, agradecimiento por el beneficio conseguido. Queda además la caridad cristiana como actitud que inspira un compromiso moral en todas las situaciones de la vida. Sin duda el pueblo valora grandemente la caridad cristiana como exigencia de ayuda a nuestros semejantes. Son muchas las pruebas de desprendimiento, hospitalidad y solidaridad que se encuentran entre el pueblo. Pero esto parece más una actitud espontánea que una respuesta a un compromiso cristiano. De ahí resulta una moral distorsionada, no penetrada suficientemente por los principios cristianos, donde el matar a una persona se considera menos grave que tener un disgusto con el compadre, donde el varón que justifica su adulterio como expresión de machismo está dispuesto a matar por celos a su mujer, donde aparecen estampas de santos juntos a cuadros pronográficos, etc. No quiere decir esto que no haya algunas normas morales. Son normas morales que proceden de situaciones muchas veces infrahumanas, en las que la vida enseña a subsistir con medios poco limpios para un observador extraño.

Después de haber descrito a breves trazos las áreas de la religiosidad popular, podemos indicar sus rasgos fundamentales. La religiosidad popular se caracteriza por el predominio de las áreas devocional y protectora sobre el área sacramental y por la falta de conexión entre los principios cristianos y la actuación moral. Otro rasgo fundamental es la privatización de la religión. La religión es un asunto privado, es una comunicación personal con Dios (y con todo lo sagrado en general), en la que la Iglesia tiene escasa ingerencia. Esta sirve para dar un sello de legitimidad a la religiosidad popular. Por eso el pueblo se profesa bien católico; pero la Iglesia como maestra de la fe y como sacramento del encuentro con Dios no influye decisivamente en la religiosidad del pueblo. La religión es asunto personal, en el que tiene ingerencia decisiva la propia familia; pero no la Iglesia oficial. La privatización se extiende también a los sacramentos que el pueblo recibe. Pongamos p.e. el bautismo. Hay la idea de que por el bautismo el recién nacido deja de ser moro y se hace cristiano. Pero ser cristiano para el pueblo tiene poca relación con la pertenencia a la Iglesia oficial. La Iglesia son el obispo y los sacerdotes. La importancia dada a la inscripción en los libros bautismales parecería desmentir esta afirmación; pero ese dato apenas tiene más que un valor práctico para sacar fácilmente la partida de nacimiento. Según

el pueblo que acude al bautismo ser cristiano es hacerse persona humana al entrar a formar parte de una familia que se profesa cristiana. Existe la idea vaga de que el nacimiento biológico no basta para ser persona humana. Se requiere un rito por el que el recién nacido se hace miembro de la familia humana; este rito es el bautismo. De paso el bautismo protege del maligno y de ciertas enfermedades. De esta suerte el bautismo que, según la Iglesia, es el rito por el que una persona entra a ser miembro de ella, queda también privatizado, reducido al ámbito personal y familiar propio de la religiosidad popular, que no está mediatizado por la Iglesia.

La explicación principal de ese fenómeno consiste en la transmisión del catolicismo. Oficialmente la Iglesia es la maestra de la fe, la encargada de la evangelización de todos los pueblos. Pero de hecho es la familia la que transmite el catolicismo popular; dentro de la familia la mujer es la que lleva sobre todo esta tarea.

Vale todavía destacar otro rasgo de esta religiosidad popular. El haber un predominio de las áreas devocional y protectora sobre la sacramental hace que la religión se considere como medio de solucionar los problemas de la vida presente y futura. Esto supone un predominio de la praxis sobre la teoría. La religión vale por sus resultados.

II. Valores de la Religiosidad Popular

Para una valoración adecuada de la religiosidad popular se necesitan estudios antropológicos serios, que por desgracia se echan de menos. Así, pues, lo que digamos a continuación tiene carácter de aproximación como observábamos en la introducción a nuestro trabajo. Tomaremos como base algunos datos recogidos de algunos trabajos sobre la religiosidad popular y de conversaciones personales con gente del pueblo. Esto no carece de dificultades pues no es fácil tener una verdadera comunicación con el pueblo sencillo en orden a poder interpretar y valorar sus vivencias religiosas. Se necesitaría tener su misma experiencia, lo que es a todas luces imposible. Aventurándonos, pues, por un terreno casi virgen trataremos de señalar los valores positivos y negativos de la religiosidad popular. En verdad no se trata sólo de descubrir los valores de la religiosidad popular, sino los valores del pueblo mismo, que se expresa a través de unos gestos sacrales determinados. Creemos que este aspecto apuntado por Aldo Buntig. (*Rev. Mensaje Iberoamericano*, Madrid, No. III a. 1975, pag. 8 ss.) merece tomarse en consideración. Interesa más descubrir los valores del pueblo mismo que los valores específicamente religiosos de ese pueblo.

Los valores se presentan con impurezas o contravalores, de suerte que ni cabe ver sólo lo negativo en una actitud iconoclasta y puritana ni reconocer sólo lo positivo en una actitud ingenua y triunfalista. Cada valor lleva aparejado su contravalor. Esto tiene gran importancia para la

pastoral, sobre todo para una pastoral liberadora. Habrá que ayudar a adquirir una conciencia crítica de la situación y a promover los valores positivos del pueblo, superando en una tensión dialéctica lo que haya de mistificado y negativo.

Expondremos los valores siguiendo las áreas religiosas antes descritas y añadiendo otros valores del pueblo que no son específicamente religiosos.

1. *En las áreas devocional, protectora y moral:* Las reunimos ya que muchos valores y contravalores son comunes debido a las semejanzas que tienen estas tres áreas.

En el área devocional encontramos como primer valor positivo la apertura al misterio de Dios, a su realidad trascendente. Es una apertura por la vía del sentimiento preferentemente, lo que lleva aparejado cierto peligro de irracionalismo y fanatismo. Otro valor fundamental es considerar la relación con los seres sagrados como una relación de amistad. Estos están próximos al hombre para escucharle, para dialogar, para ayudarle.

Esos dos valores llevan aparejado su contravalor. Esa apertura al Dios trascendente no logra explicitarse, queda a medio camino. La transcendencia de Dios es signo de lejanía. De ahí que no hay devoción al Dios trascendente. El domina los destinos de todos los seres desde la lejanía. Nadie puede resistirse a su dominio. Dios es más el Señor omnipotente, justiciero y hasta vengativo que el Dios-Amor, lleno de ternura y misericordia, de que nos habla el evangelio. Esto imprime un sello de fatalismo a la existencia. Con todo, el pueblo siente que lo sagrado es una realidad propicia al hombre. Lo expresa, aunque inadecuadamente, en la relación de alianza y amistad con los santos. Estos están próximos al hombre. Y por la amistad que se establece con ellos llegan a suplantar a Dios mismo. Vienen a resultar "dioses" intermedios y especializados. De ahí la ambigüedad de la devoción a los santos. Mientras la Iglesia considera la devoción a los santos como un medio de acceso al misterio de Dios, el pueblo se queda a medio camino y "adora" a los santos porque ellos son sus amigos y le escuchan; si bien se debería decir con más propiedad que, por insuficiente evangelización, el pueblo adora en los santos lo que no ha llegado a descubrir en Dios: su proximidad, su amistad con los hombres. Esto da un cierto matiz politeísta a la religión popular.

En esta misma línea de deseo de proximidad vemos otro valor con su contravalor. El pueblo materializa su devoción en algo que sea visible y palpable. El tacto es un sentido privilegiado para el pueblo. El santo "se encarna" en la imagen, en el santuario, en el lugar donde se supone que apareció. Pero estas mediaciones materiales suelen suplantar al santo que se venera. La representación material termina siendo el objeto mismo del culto. De esta manera el pueblo expresa la necesidad de la

mediación sensible para el acceso a lo sagrado. Pero esta mediación queda mistificada al hacerse fin del culto mismo con cierto sabor a idolatría. Esto es debido más a falta de una evangelización adecuada que a la falta de aceptación del Dios único, pues es a Este a quien se desea tener propicio en última instancia.

En el área protectora descubrimos el valor que tiene la fidelidad en cumplir lo pactado. Esta fidelidad es tan fundamental que, si el fiel no lo cumple, el santo puede vengarse. "El santo es muy bueno; pero es bien bravo también", suelen decir. Y si el santo no cumple lo que le pide el fiel, es castigado por éste. El contravalor principal es el interés que se manifiesta; es una relación interesada y egoísta. Y hay todavía otro contravalor: la justificación de la venganza como forma de establecer justicia.

A veces se critica esta área como forma de superstición y magia. En la magia se atribuye el valor a los mismos ritos o actos practicados. Pero aquí los actos que realiza el hombre son medio para mover al santo, que es quien concede los favores. Aunque haya alguna similitud con la magia, se distingue esencialmente de ésta. Por eso queda el deber de la gratitud para con el santo que ha otorgado un beneficio.

En estas dos áreas devocional y protectora encontramos algunos valores que corresponden a la concepción moral del pueblo. Así la fidelidad por parte del fiel en cumplir con sus obligaciones. Existe correspondencia entre la vida del devoto y lo que espera de los seres sagrados. Y de este modo hay también alguna correspondencia entre la vida presente y la salvación eterna. No es, sin embargo, una correspondencia estricta, pues debido a la primacía que tiene la amistad se considera como favores o dones de Dios y los santos los beneficios obtenidos y principalmente la salvación eterna. Una condenación eterna no sería entendida por el pueblo, pues se siente protegido por la amistad con los santos. De aquí procede el deber del agradecimiento. La honestidad del pueblo consiste primordialmente en la fidelidad y agradecimiento que proceden sobre todo, de la amistad. Hay que añadir a estos dos aspectos el valor que el pueblo da a la caridad, a la hospitalidad, a la solidaridad como valores humano-cristianos. Ese conjunto de valores son los principales del área moral. Junto a esos valores tenemos múltiples ambigüedades morales. La vida moral es de carácter privado. No afecta a las estructuras sociales. La caridad que a menudo se practica en forma de limosna o ayuda a los demás no interfiere en el mundo de explotación e injusticia. Hay una sobrevaloración de la amistad en perjuicio de la misma justicia. Por el amigo se justifica hasta un delito.

En estas áreas hallamos el predominio de la praxis sobre la teoría. Las cosas valen por sus resultados. El santo que más vale es el más milagroso. Se trata de un valor bastante ambiguo pues lleva aparejada la ignorancia religiosa y la falta de valoración crítica ante las cosas. Pero se debe resaltar este valor por la repercusión que tiene en la actuación

pastoral. Una actuación pastoral debe tener resultados empíricos. Por el contrario podemos observar el poco interés que el pueblo manifiesta por cursos de formación cristiana. Se someterá a ellos cuando sean un requisito para la recepción de un sacramento. Pero influirán muy poco en su mentalidad religiosa a no ser que vayan unidos a otros compromisos de carácter práctico. El pueblo se forma en la acción.

2. *En el área sacramental:* Se da un valor extraordinario a ciertos ritos sagrados como el bautismo, la primera comunión, la santa misa, etc. Para el fiel el culto oficial de la Iglesia, mediado por sus ministros (considerados como personas sagradas), alcanza el valor de cosas sagradas; es un medio de acercamiento a Dios, no por la comprensión racional sino por la vía del sentimiento en una apertura a lo misterioso como tal. No es casual que esta apertura se celebre especialmente en los momentos importantes de la vida: bautismo, primera comunión, matrimonio, ritos fúnebres. Es sobre todo en esos momentos cuando el hombre se abre al misterio de Dios y quiere expresar su relación de dependencia con El.

Hay también una adhesión sincera a la Iglesia y sus ministros. Con todo, esta adhesión sirve más para dar legitimidad a los ritos sagrados que para hacerle a uno miembro activo y responsable dentro de la Iglesia. Justamente se ve aquí el contravalor de una privatización de la religión; de hecho la mediación eclesial apenas cuenta en la religiosidad popular. Esto no quita que reconozcamos algunos aspectos valiosos en esta mentalidad como el considerar la religión como algo personal y familiar; pero la dimensión comunitaria de la Iglesia queda reducida al ámbito familiar.

Para descubrir más en concreto los valores implícitos en esta área sacramental habría que hacer un estudio analítico de cada uno de los ritos sacramentales que practica el pueblo. En ellos se revelarían valores que a menudo pasamos por alto. En el bautismo vemos que el pueblo celebra ante todo el ingreso de la criatura en la familia humana. Por el bautismo es reconocida como cristiana, e.d. como persona humana con todos los derechos. El simple nacimiento biológico no distingue al hombre de los seres irracionales; lo que lo distingue es el pertenecer a una familia concreta y en ella a toda la familia humana. Es una forma implícita de afirmar la dimensión social de la naturaleza humana. En los ritos fúnebres se expresa la fe en la vida futura. Así se podrían enumerar otros muchos valores de esta esfera junto a sus contravalores correspondientes.

En muchos de estos ritos impera el peso de la tradición o costumbre. Muchos padres bautizan a sus hijos o desean que haga la primera comunión o contraiga matrimonio eclesiástico más por costumbre o presión social que tratando de expresar su vinculación a Dios en los momentos principales de la vida. El peso del tradicionalismo es un contra-

valor que oscurece muchos de los valores religiosos y humanos del pueblo.

3. Valores del pueblo. Vamos a enumerar rápidamente algunos de los valores del pueblo que de alguna manera están contenidos en su religiosidad. Hemos recogido en este apartado aquellos valores que no son específicamente religiosos, pero que se expresan también en esta esfera. Son valores humanos.

Apertura al prójimo. Es espontánea al pueblo la actitud de hospitalidad y de solidaridad en las desgracias. Los pobres se ayudan fácilmente en casos de necesidad. Aparece esta actitud vinculada a la caridad cristiana; pero parece ser más un valor humano del pueblo que un valor provocado por la influencia del cristianismo.

Sentimiento de la amistad. Lo hemos visto en la relación con los santos. Es uno de los sentimientos más profundos. La amistad sincera adquiere valor de algo sagrado. El bautismo entre otras cosas sirve para sacralizar la amistad entre los compadres. En los demás sacramentos se buscan también padrinos que estrechan los vínculos de amistad con sus compadres. Sin duda es éste uno de los valores humanos más genuinos.

Sentido de desprendimiento. El pueblo ahorra dinero para celebrar la fiesta. Esta consiste en una celebración gozosa de su dimensión comunitaria. En la fiesta el pueblo invierte su dinero haciendo limosna al santo de su devoción (su gran amigo) e invitando a sus amigos. En la sociedad capitalista se ha exaltado el valor del ahorro para acumular plata. Este no es un valor para el pueblo. Para éste el valor del ahorro consiste en brindar generosamente lo que uno tiene a Dios y a sus amigos. Ahí se muestra también que la felicidad consiste en hacer felices a los demás, en compartir con ellos lo que uno posee.

Valoración positiva del ocio. El pueblo no tiene prisa. Por ello es capaz de pasar horas y horas en un acto religioso. Hay una valoración grande de la tranquilidad para alcanzar la felicidad. Esto lleva aparejado como contravalor el peligro de pasar el tiempo con los amigos descuidando otros deberes elementales como los de la familia.

El trabajo. El pueblo estima el trabajo como medio de subsistencia en primer lugar. Pero a la vez estima que por él el hombre se realiza en su propio ser. De ahí hay una división del trabajo conforme a la naturaleza del varón y de la mujer. Los trabajos domésticos son para la mujer y el trabajo fuera del hogar es para el varón. Según la mentalidad popular así se desarrolla cada uno según su capacidad. No es bueno que el varón haga los trabajos de la mujer ni que ésta se dedique a los del

varón. Aún reconociendo el peligro de imposición machista que hay en esa mentalidad, debe valorarse en lo que tiene de positivo. Por otro lado, el pueblo se une con bastante espontaneidad para resolver sus problemas comunes por medio del trabajo. De hecho los trabajos comunes que más motivan al pueblo son los trabajos con una proyección religiosa: preparar la fiesta, construir una capilla.

El hombre se hace en sociedad. Este valor está implícitamente expresado por el sentido que el pueblo da al bautismo, como veíamos anteriormente. Por el bautismo el recién nacido es ya considerado como persona humana. Es una forma de expresar la naturaleza social del hombre y de decir que el hombre se hace hombre en sociedad.

Capacidad para el sacrificio. Es proverbial la capacidad para el sacrificio que tiene el pueblo. Por cumplir una promesa a un santo se hacen sacrificios corporales trémendos.

Serenidad ante el dolor y la muerte. Esa serenidad es un valor en sí mismo muy positivo. No hay esa angustia ante la muerte provocada en los países desarrollados. En parte esta serenidad es fruto de una mentalidad fatalista y conformista.

Conciencia de la situación de explotación e injusticia. Habría que recoger varios aspectos de la religiosidad popular que nos llevan a esta conclusión. No se trata de una conciencia crítica, sino de una conciencia que no llega a una explicitación y compromiso adecuados. El pueblo que acude a un santo pidiendo la venganza de su patroncito expresa el sentimiento de frustración y explotación de que es víctima, bien que la forma nos resulte alienante. De ahí que el pueblo se siente identificado con el Cristo sufriente de la cruz y no con el Cristo triunfante y glorioso de la Pascua. Aunque evadiéndose de su tarea personal, más por impotencia que por cobardía o egoísmo, recurre a Dios en búsqueda de justicia.

Finalmente cabe destacar que gran parte de los *valores autóctonos de la cultura indígena* se conservan gracias a la religiosidad popular. El folklore popular tiene su máxima expresión en la fiesta religiosa. Gran parte de los valores propios del pueblo latinoamericano, como los anotados anteriormente del sentido del desprendimiento y valoración positiva del ocio, se muestran principalmente en la esfera religiosa. Tanto es así que en ella se conservan gran parte de las tradiciones de la religiosidad precolombina, bien que envueltas en un ropaje cristiano. Los ritos cristianos se han incorporado a la cultura popular. A este proceso se llama inculturación, que tiene una importancia decisiva para un diálogo con el pueblo, para una comunicación con él. Esto es consecuencia de una evangelización deficiente. Tiene esto una importancia extraordinaria

ria para la labor pastoral de la Iglesia. Una pastoral que desconoce o infravalora ese fenómeno será estéril por falta de auténtica comunicación con el pueblo.

III. Función Alienante de la Religiosidad Popular

A breves rasgos recogeremos los aspectos alienantes más destacados de la religiosidad popular que fueron apareciendo. Ya dijimos en la introducción que el fenómeno del ateísmo es un fenómeno pos-cristiano que tiene su fundamento principal en la crítica a la religión como sostenedora de situaciones socio-económicas alienantes.

La religión, por tanto, representa un factor básico de alienación espiritual, según la crítica marxista. Marx considera la religión como una superestructura, que revela y a la vez sostiene la estructura fundamental de alienación del hombre, que consiste en la alienación económica debida a la propiedad privada de los medios de producción. Con esos antecedentes abordamos este punto de reflexión.

En forma similar a como presentamos los valores unidos a sus contravalores, agrupamos los aspectos alienantes de la religiosidad popular junto a otros aspectos que no lo son y que serán la base para una pastoral liberadora.

La relación con Dios y los santos presenta claros caracteres alienantes. El pueblo espera que ellos solucionen sus problemas. Partiendo del dominio absoluto de Dios acepta que El distribuye la riqueza y la pobreza; quiere, por tanto, que haya ricos y pobres. Ese aspecto unido al conformismo fatalista le lleva a aceptar la pobreza y la misma injusticia esperando que Dios mismo restablezca la justicia en este mundo y, ante todo, en el otro.

Vistas las cosas superficialmente se daría toda la razón a la crítica marxista. Sin embargo, hay rasgos positivos que conviene destacar. Por de pronto no siempre existe ese conformismo ante la injusticia ni ante la pobreza. Se considera un valor sobrellevarlas porque no hay más que hacer. En el fondo se trata más de un sentimiento de impotencia que de una evasión. Aunque de manera harto imperfecta el pueblo expresa su deseo de verdadera justicia en el recurso a la justicia divina.

La aceptación de las realidades trascendentes y la sobrevaloración de lo sagrado llevan a menospreciar las realidades temporales. El deseo de salvación del alma es fácilmente una evasión del compromiso temporal y conduce a un alejamiento de la vida socio-política y económica como tareas que nada dicen a un cristiano. Aún en esto vale tener presentes ciertos aspectos positivos. En el fondo de esa crítica contra la mentalidad del pueblo está la creencia de que nuestra cultura es superior y que, por tanto, el pueblo tiene que seguir los pasos de los pueblos desarrollados para alcanzar su promoción humana. El pueblo aprecia poco la vida de confort y lujo que caracteriza a los pueblos desarrolla-

dos; no tiene interés por una acumulación económica creciente; no tiene afán de competencia en la producción. En ese sentido acepta con bastante resignación y hasta con alegría su pobreza; es relativamente feliz con ella. Está convencido de que la riqueza no es fuente de verdadera felicidad y piensa que los ricos no son ni pueden ser felices porque las riquezas corrompen al hombre. Así, pues, tiene deseo de la felicidad y aspira a ella. La fiesta religiosa en que tiene oportunidad de encontrarse con los amigos es buena muestra de ello; igualmente la valoración positiva del ocio. Nos encontramos pues, ante dos culturas diferentes. No se trata tanto de desconocer el valor de las cosas materiales cuanto de relativizar su valor como fuente de felicidad y realización humana. Y esto, es sin duda, un valor positivo.

La existencia de esas dos culturas diferentes explica también el alejamiento del compromiso socio-económico. El mundo de la política y de la economía actuales se ha hecho al margen y aun a costa del pueblo. Este se encuentra positivamente desplazado de él. No cabe hablar de alejamiento evasivo. Es un hecho lamentable. El pueblo tomará algún día conciencia de la situación y podrá recuperar el lugar perdido.

La tendencia que tiene el pueblo a explicarse las cosas por la presencia de seres extramundanos es otro rasgo de alienación, que fomenta la sensación de impotencia del hombre ante las dificultades. El pueblo tiene una mentalidad mítica e ingenua. Con demasiada precipitación se dice que esta mentalidad es anticientífica e impide todo deseo de progreso. Hay que considerar que, por insuficiente que sea, la explicación mítica es la primera forma de explicación del mundo de los fenómenos. No es, por tanto una negación de explicación. Por otro lado, aunque la ciencia pretende dar explicación de todo, el hombre tiene una pre-saber de su propia limitación esencial; una explicación perfecta de todas las cosas es inaccesible al hombre. La aceptación de este aspecto es fundamental para la apertura a la trascendencia divina. La persona que por motivos científicos niega la existencia de Dios, está suponiendo "a priori" que las cosas pueden explicarse adecuadamente sin El. Este es un asunto que corresponde desarrollar a la metafísica. Aquí hemos querido dejar claro que una explicación mítica es una explicación primera que está suponiendo que el hombre no es capaz de acceder plenamente a la verdad absoluta. Y con ello el pueblo muestra su apertura al misterio de la trascendencia.

La privatización de la religión parecería en un primer momento negar o minusvalorar la dimensión comunitaria del hombre. En realidad lo que significa es la falta de indentificación con la Iglesia oficial y no la negación de la dimensión social de la existencia humana. Más aún, el pueblo latinoamericano se siente un mismo pueblo en gran parte por su fe católica. Así en América Latina cualquier iniciativa para un trabajo en servicio de la comunidad que proceda del sacerdote tiene una acogida especialmente favorable. Los trabajos comunes que brotan más

espontáneamente del pueblo son los que tienen una finalidad religiosa. La religiosidad popular es uno de los vínculos más fuertes de adhesión y solidaridad que existen en el pueblo. Opinamos que este es el punto más crítico de la actuación de los grupos protestantes en América Latina: tratan de romper la vinculación religiosa del pueblo. Con ello sirven, tal vez inconscientemente, a los intereses de los países desarrollados que temerían la irrupción de un pueblo estrechamente unido por vínculos religiosos. No es casual que los grupos protestantes que están trabajando en América Latina llevan todos el signo de una evasión clara y oficialmente promovida por sus pastores frente al compromiso socio-político.

Ante todas estas consideraciones qué decir de la función alienante de la religiosidad popular? De hecho la religión ayuda a mantener estructuras alienantes; pero creemos que es más por la posición de privilegio y por la falta de compromiso de la Iglesia oficial, jerárquica, que por la religiosidad popular. Junto a aspectos claramente alienantes no faltan otros que no lo son y que, debidamente promovidos, ayudarían a una auténtica liberación humana. Así, pues, la religiosidad popular ofrece una esperanza a la liberación del pueblo. Frente a la crítica marxista, extendida en nuestro medio sobre todo entre los estudiantes, pensamos que no es la religiosidad popular en cuanto tal, la principal causa de alienación del pueblo. Las manifestaciones alienantes de la religiosidad popular son más bien signo que causa de las estructuras de opresión e injusticia en que vive el pueblo. Un pueblo alienado y oprimido no puede menos de manifestar en su religiosidad las alienaciones de su situación humana. Marx mismo aceptaría esa afirmación. El, en cambio, afirma más: toda religión nace de la alienación humana; es un parásito que se desarrolla en la alienación y la favorece positivamente. Personalmente opinamos de manera diferente. De cara a la liberación del pueblo estimamos que su vinculación religiosa es un resorte fundamental. La liberación del pueblo latinoamericano se realizará o no históricamente; pero mucho tendrá que cambiar la situación para que pueda realizarse en una superación de la religiosidad popular. Hay quienes pretenden realizar la liberación al margen y aun en contra de la religiosidad popular: por de pronto todos los grupos marxistas. Pero esto equivale de hecho, aunque no quiera reconocerse, a realizar una liberación para un grupo élite que terminará siendo el nuevo opresor del pueblo.

IV. Religiosidad Popular y Ateísmo

En estas breves pinceladas vamos a aludir al tema explícito del ateísmo. Repetidas veces hemos indicado que éste es un fenómeno poscristiano, propio de países desarrollados. La religiosidad del pueblo Latinoamericano, en cambio, se encuentra a medio camino entre lo precristiano y lo cristiano. Así, pues, en la religiosidad popular el

ateísmo explícito propiamente no se presenta. Con todo, haremos algunas observaciones a este respecto.

Hay cuatro factores principales que repercuten en la fe del pueblo: cambio de ambiente por éxodo a la ciudad, mejora de la situación económica, enfrentamiento con el pluralismo ideológico del mundo moderno y enfrentamiento con la actuación pastoral de la Iglesia.

El éxodo a la ciudad no parece ser un factor especialmente relevante en lo que concierne a la fe en Dios ni siquiera a la práctica de la religión popular en todas sus características. En las zonas urbanas se observa un cierto proceso de secularización, lento, que no afecta esencialmente a la fe en Dios. Bajo formas más refinadas se mantiene sustancialmente la misma religiosidad popular.

Un factor más decisivo es la mejora de la situación económica. La persona que pasó de la pobreza a atesorar algunos bienes se aleja de la religión, aunque en ningún momento niega su fe en Dios. Al contrario trata de aparecer como bien creyente. Teniendo en cuenta que gran parte del recurso a Dios y a los santos es en búsqueda de refugio ante alguna necesidad parece lógico que haya un cierto olvido de Dios cuando la situación económica ha mejorado. Esto no supondría verdaderamente una pérdida de la fe en Dios. Las personas que han llegado a la riqueza tienen sumo interés en aparecer creyentes para no perder su prestigio ante el pueblo. Y llegada la ocasión, no dudan en servirse de motivos cristianos para impedir todo cambio que afecte a su situación de privilegio. En el fondo hay una pérdida de la fe en Dios, aunque encubierta. Se podría hablar de una tendencia hacia el ateísmo que, por no ser explícito ni consciente, resulta más difícil de desenmascarar. Se actualiza la advertencia de Cristo: "Es imposible servir a Dios y a las riquezas" (Mt 6,24).

El enfrentamiento con el pluralismo ideológico es también un factor claro de descristianización. Las personas principalmente afectadas son los jóvenes estudiantes. Es frecuente en los colegios la crítica a la religión, como cosa de mujeres. Se da por supuesto el valor de la frase de Marx: "La religión es el opio del pueblo". Se critica la religión como cosmovisión ingenua y fatalista, superada por los adelantos de la ciencia. El argumento, prácticamente único que se esgrime, es que el evolucionismo ha acabado con la fe en Dios Creador. De esta manera se provoca un alejamiento de la religión por parte de bastantes estudiantes. Algunos pocos llegan incluso a perder su fe en Dios. Pero, dadas las circunstancias que envuelven este proceso, se trata en general de un ateísmo inducido, tan ingenuo como la misma mentalidad religiosa del pueblo. Hemos podido constatar que, a pesar de todo, la mayoría de los estudiantes mantienen su fe en Dios y hasta siguen practicando la religión de sus padres. La influencia de los marxistas es un factor similar, que en algunos casos provoca la pérdida de la fe en Dios hasta en personas del pueblo. Vale hacer las mismas observaciones.

El enfrentamiento con la actuación pastoral de la Iglesia suele ser motivo de críticas frecuentes: "Los sacerdotes de ahora están haciendo perder la fe del pueblo". Este enfrentamiento es un fenómeno típico de la Iglesia actual que después del Concilio Vaticano II y de la reunión del CELAM en Medellín trata de presentar una evangelización liberadora, que contrasta con la mentalidad tradicionalista del pueblo cristiano. En realidad son pocos los sacerdotes que han entrado por esta pastoral liberadora, quedando expuestos a menudo a las iras del pueblo. A pesar de lo que se comenta este enfrentamiento apenas influye en la fe en Dios ni siquiera en la religiosidad popular. Esas frases que a veces se escuchan revelan así un distanciamiento entre la religiosidad oficial de la Iglesia y la religiosidad popular. Pero ese distanciamiento existe independientemente de este problema; por lo tanto no es creado por él.

Conclusión

Dijimos desde el principio que lo que intentábamos en este trabajo era buscar caminos para una auténtica pastoral que impida caer en los errores que indujeron al ateísmo en los países desarrollados. El único camino eficaz es una evangelización liberadora. De paso hemos anotado que los países de América Latina no están suficientemente evangelizados. Bien es verdad que la evangelización es tarea permanente de la Iglesia. Esta debe comprometerse con valentía en una verdadera evangelización que promueva la liberación integral del hombre. Ello implica que la Iglesia se ponga de parte del pueblo sencillo. No es tarea fácil pues para ello tiene que renunciar a la situación de privilegio en que se encuentra situada la Iglesia jerárquica.

La mejor forma de brindar base al ateísmo es mantener una religión de masas que explota el sentimiento religioso del pueblo sin llevarle a una conciencia crítica de su situación humana. Una pastoral que fomenta la religión como refugio y consuelo ante los problemas y necesidades de la vida, que insiste unilateralmente en la salvación del alma e infravalora las realidades materiales, que proclama que la Iglesia no debe meterse en política y que justifica su actuación diciendo que eso es lo que pide el pueblo, está sentando las bases para la irrupción del ateísmo. Este no llegará a ser fenómeno masivo tal vez; pero veremos que las personas más preparadas y comprometidas por los destinos de la humanidad se apartan del cristianismo y pierden su fe en Dios. Con ello la Iglesia deja de ser sacramento de salvación para este mundo.

Esto no significa que la Iglesia debe abandonar la pastoral de masas para dedicarse sólo a grupos minoritarios, capaces de vivir las exigencias del cristianismo. Aparte de ser un grave error que convertiría a la Iglesia en una secta entre otras perdiendo su carácter de católica, universal, no tendría éxito, pues el pueblo mantendría su propia religiosidad. Hay que descubrir y ensayar caminos para una pastoral y evangelización

liberadoras que lleguen a las masas creyentes del pueblo. Sólo esto puede prevenir los obstáculos de una secularización que se avecina y del influjo de un enfrentamiento con el pluralismo ideológico del mundo actual. Aunque lentamente esto irá llegando. La mayor fuerza persuasiva en favor del ateísmo la da una religiosidad alienante. Por tanto, el mejor antídoto contra el ateísmo es una evangelización liberadora. Puede parecer hoy en día un ideal inalcanzable. Con todo, creemos que no lo es. Al menos es una esperanza que debe alentar la actuación de la Iglesia. Hay bastantes aspectos positivos en la religiosidad de ese pueblo que se expresa a través de gestos sacrales muchas veces alienantes. Es un pueblo unido por su fe católica, que pone su esperanza en Dios Salvador, que cree en Dios porque El está con los pobres y oprimidos, que es capaz de unirse en el trabajo común, que está acostumbrado al sufrimiento y nada perdería en la lucha por su liberación. Uniendo e incentiando todos esos aspectos, se puede provocar una conciencia crítica que le lleve al pueblo su propia liberación. Sí, a su propia liberación. No a una liberación apresurada e impuesta por grupos izquierdistas, que con muy buena voluntad, pero con precipitación, impiden que el pueblo entre en el proceso de la liberación. Respetando el ritmo lento del pueblo, pero ayudándole a despertar su conciencia crítica, sería factible que él entrara en el proceso liberador, siendo así el portador de la salvación querida por Dios para todos los hombres.

NOTAS E INFORMES

S I C A, Un Servicio Ecuménico

Mons. Urbano Allagayer
Obispo Auxiliar de Porto Alegre (Brasil)

Desde 1969 existe en Porto Alegre, capital de Río Grande do Sul, Brasil, una organización ecuménica, de carácter pastoral y social, llamada *Servicio Interconfesional de Aconselhamento*, SICA. Las mantenedoras de esta obra son las Iglesias: Católica, Metodista, Episcopaliana y Evangélica de Confesión Luterana. Para tener una noción de lo que es, cómo actúa y qué resultados se han conseguido, es necesario primero presentar algunas características socio-religiosas del medio ambiente en que actúa.

Características socio-religiosas de Porto Alegre

Porto Alegre, la principal beneficiada de SICA, en 1975 tenía alrededor de 1.032.000 habitantes.

La situación socioeconómica presenta un cuadro de desarrollo superior a la media general del Brasil. Tiene una clase media bastante numerosa. El obrero cualificado consigue un salario razonable, aunque comprometido con el alto costo de la vida. Un kilo de carne cuesta cuatro veces más que en la Argentina o Uruguay. La gasolina cuesta el doble.

Existen, en el municipio de Porto Alegre, 124 núcleos de habitaciones, compuestos de 20.152 subhabitaciones, denominadas "malocas", donde residen 22.336 familias que tienen una población de unas 105.833 personas.¹

Los jóvenes, junto a muchos adultos, aspiran a frecuentar los estudios superiores. Cerca de 50.000 estudiantes frecuentan las dos Universidades (PUC y UFRGS) y otras Facultades de Porto Alegre. La mayoría de ellos trabaja y estudia simultáneamente.

Existen problemas sociales comunes del medio urbano: marginalidad de muchos, mala distribución de la renta, injusticia social, crímenes comunes (pocos crímenes "políticos"), tóxicos, desajustes conyugales, separaciones, uniones matrimoniales irregulares (no hay divorcio en Brasil).

La familia sufre las crisis comunes de nuestra época. Existen movimientos pujantes de la Iglesia que tratan de elevar el nivel de la familia, tales como el Movimiento Familiar Cristiano, los Equipos de Nuestra Señora, los Cursillos de Cristiandad y otros grupos independientes.

¹ Demhab - MALOCAS, Publicación de la Prefectura Municipal de Porto Alegre, 1973, p.9.

Cerca del 80^o/o de la población es católica, atendida en 66 parroquias. El resto de Iglesias cristianas, tienen, respectivamente, el siguiente número de parroquias: la Metodista, 10; la Episcopal, 4; la Luterana, 7.

En los barrios pobres, hay, además, innumerables templos de sectas pentecostales con predominio de la "Asamblea de Dios".

Mucha gente de Porto Alegre, en especial los habitantes de barrios pobres, practican un sincretismo religioso, común a todo Brasil. Se trata del espiritismo "nacionalizado" con expresivos ingredientes de cristianismo y fetichismo africano, herencia de los esclavos negros. En Rio Grande do Sul esta amalgama religiosa se llama "Umbanda", y se practica en recintos más o menos cerrados, denominados "terreiros". Gran parte del pueblo católico, por ignorancia invencible, frecuenta estos centros sin desligarse de su iglesia.

De acuerdo con la estadística general del Sínodo Arquidiocesano de 1972, la frecuencia de los cristianos a la misa o al culto es la siguiente: diariamente 4,52^o/o; todos los domingos o sábados 19^o/o; casi todos 16^o/o; a veces solamente 37,5^o/o²; el 98,3^o/o cree en Dios; solo 1,7^o/o cree que Dios es "algo inventado por el hombre"³.

Cómo funciona el SICA

En búsqueda de orientación para resolver sus problemas, las personas acuden a diversos tipos de consejeros, de acuerdo con el caso que se presenta y la respectiva filosofía de la vida: a profesionales, como psicólogos, médicos, abogados; a orientadores espirituales, como sacerdotes o laicos de buena cultura religiosa; a magos, adivinadores de suerte, hechiceros encontrados en centros de Umbanda. Entre el profesionalismo técnico-científico y el recurso a poderes mágicos se sitúa la orientación del SICA. Se trata de un asesoramiento basado en el sentido común, en la fe en Dios y en el hombre, en la valoración de la persona humana en sus aspectos naturales y sobrenaturales, recurriendo a la responsabilidad personal y a la autoconfianza.

Desde su fundación, el SICA se propone tres objetivos: a) orientar y encaminar en el campo religioso, moral, familiar, profesional, económico, social y de salud; b) testimoniar un espíritu ecuménico, mediante la fraterna cooperación de las Iglesias; c) actuar ante los responsables de las estructuras, a fin de eliminar o atenuar las causas de los problemas.

El Consejo Directivo está formado por seis representantes de la Iglesia católica y dos representantes de cada una de las otras tres Iglesias integrantes. Los doce consejeros eligen, entre sus miembros, la Mesa Directiva con mandato para dos años.⁴

El asesoramiento del SICA es gratuito: sin remuneración para la Directiva y sin gastos para los clientes. Las salidas, muy superiores a las entradas, son atendidas, con bastantes sacrificios, por las Iglesias mantenedoras.

¿De qué manera ejerce el SICA su asistencia a las personas? No hace proselitismo religioso. Ni recomienda a nadie el favoritismo de los ejecutivos gubernamentales, educativos o empresariales. Con vistas a la orientación de sus clientes, mantiene el catastro de las principales instituciones sociales, educativas, asistenciales, clubes

² Arquidiócesis de Porto Alegre - SINODO, *Roteiros de Reflexão*, Porto Alegre, 1972, p. 109.

³ O.C. pág. 51.

⁴ *Estatuto do SICA*, 22-VIII-1969, art. 3o., 4o. y 5o.

de servicios, así como de las profesionales: médicos, psicólogos, educadores, asistentes sociales, abogados y otras categorías que actúan en el campo social.

Espíritu Cristiano

En las reuniones del Consejo Directivo no solo se estudian y debaten los problemas de la entidad, sino que, por la oración y reflexión bíblica, así como por el testimonio cristiano, los participantes tratan de formar un grupo vivencial del espíritu evangélico. Los cultos ecuménicos, seguidos por la confraternidad social de representantes de las diversas Iglesias, constituyen los puntos álgidos en esta aproximación.

La realidad de que somos "Iglesias", y no Iglesia única y una, también se recuerda y deplora por el SICA. No existe la ilusión de un fácil concordismo o de un irenismo ingenuo. Existe la conciencia de las divergencias que obstaculizan la unión plena de las Iglesias Cristianas. Los efectos de las divergencias, se superan, o al menos se controlan, con la práctica del ecumenismo.

Un ejemplo ilustra el procedimiento ecuménico verificado en SICA. En mayo de 1975 tuvo lugar en Brasilia, en la Cámara Federal y en el Senado, el debate parlamentario para introducir el divorcio en Brasil, con la enmienda constitucional del Artículo 175, & 1, que establece: "El matrimonio es indisoluble"⁵.

Entre las Iglesias Cristianas, sólo la Católica defendió el mantenimiento del vínculo indisoluble. Diversas Iglesias no católicas, a través de sus altos dirigentes, se declararon favorables al divorcio.

El debate no dejó de incidir en el SICA. La mayor parte de los problemas que se le proponen son de tipo familiar y matrimonial. Consciente de eso, el Consejo Directivo, el 17-VI-1975, aprobó la siguiente proposición: A los que consultan al SICA encamíneseles a los consejeros de la misma Iglesia a que ellos pertenecen, cuando busquen orientación en materia de fe y de moral, sobre todo cuando el objeto de consulta sea un asunto en el que hay divergencias de principios. Estas restricciones no se extienden a casos genéricos, sino que se limitan a problemas que implican principios religiosos en que divergen las Iglesias integrantes del SICA, como sucede, de hecho, en el caso del vínculo matrimonial.

Servicios concretos

El SICA no es una organización de asistencia social. No distribuye alimentos o ropas, ni dinero a los indigentes, ni promueve cursos de educación de base. Su característica es la de ser un Auxilio rápido en lo psicológico y espiritual. Orienta en lo matrimonial, familiar, educativo, psicológico y religioso. Mantiene un servicio de atención a la juventud. Encamina médica y jurídicamente. Orienta a las personas en la búsqueda de empleo. Auxilia a los que tienen problemas de fe, de moral, y a los viciosos.

Los consejeros que prestan asesoramiento son unos 30; todos indicados por las Iglesias, y algunos de ellos son permanentes. En 1975 se atendieron 1.840 personas, con 1.928 atenciones, así diversificadas: orientación vocacional, 6; auxilio médico, 11; tóxicos, 25; servicio de la vida, 58; auxilio jurídico, 79; orientación educativa, 121; espiritual, 179; orientación de la juventud, 192; informaciones diversas, 257; orientación psicológica, 500; orientación matrimonial y familiar, 501.

⁵ *Constituição da República Federativa do Brasil*, 17-X-1969, art. 175, & 1o.

Puede observarse que predominan los problemas conyugales y familiares. La crisis de la familia tiene causas múltiples, entre las que se destacan algunas como: falta de integración de la gran familia del marido y de la mujer; el desempleo y la mala situación financiera; el desencuentro de los esposos en los ratos de ocio; las diferencias culturales entre los cónyuges; los choques e incomprensiones entre padres e hijos; los celos enfermizos por la inseguridad afectiva; etc. A todo esto se añade, para muchos, el indiferentismo religioso.⁶

Pioneros y actuales dirigentes

El SICA no nació por casualidad, ni como simple organismo de filantropía. Es fruto de la fe cristiana y del amor de los hermanos. Surgió inspirado por el Evangelio de Jesucristo. Interconfesional, acepta el pluralismo religioso de hecho, pero aspira, como toda la Iglesia, a la "reintegración en la unidad". El ecumenismo del SICA no es de palabras, sino de acción. Si, hablando rigurosamente, no existe en él un diálogo teológico entre las Iglesias, hay; sin embargo, el ejercicio de un procedimiento ecuménico, una acción pastoral practicada en el espíritu del buen samaritano, de auxilio a los hermanos necesitados.

El SICA nació en 1969. Sus fundadores fueron tres hombres de espíritu abierto y atento a los "signos de los tiempos". El P. Federico Laufer, S.J., el Pastor Bertoldo Weber y Mons. Ivo Lorscheiter. Los dos primeros representaban a las Facultades de Teología, católica y luterana, de San Leopoldo, ciudad próxima a Porto Alegre. Mons. Ivo era Obispo auxiliar del Cardenal Vicente Scherer y coordinador de la pastoral regional. Ocupó la presidencia hasta 1973, en que fue designado Obispo de Santa María y fue substituído por el Pastor Godofredo Boll. La actual Directiva, elegida en agosto de 1975, está constituída así: presidente, Mons. Urbano Allgayer, Obispo auxiliar de Porto Alegre; vicepresidente, Engo Samuel Delacosta Torres, metodista; secretario, Rvdo. Joel Soares, episcopaliano; contable y tesorero, Rui Manoel Christini Jr., católico.

Obra ecuménica de amor

El que llega a la avenida Alberto Bins 1008, en la capital del Rfo Grande do Sul, encontrará la puerta abierta por donde puede pasar y anunciarse antes. Encontrará recepcionistas acogedoras que lo encaminarán al consejero, si así lo desea. En la sala de espera encontrará un gran afiche, con un letrero en rojo flamante: *SICA, Obra de Amor*.

Esto es lo que es o trata de ser el Servicio, según la mentalidad de los que lo fundaron hace seis años y de los que hoy se le dedican sin restricciones ni pérdida de entusiasmo, sin haber perdido el "primer amor" (Apoc 2,4).

El Poder público y la Prensa reconocen el valor de SICA. Un parlamentario, en un discurso pronunciado en la Asamblea Legislativa del RGS, el 24-X-1975, afirmó que se trata de "una obra que tiene verdadero sentido comunitario y social"⁷.

Gran parte de la vitalidad del SICA le viene de su característica ecuménica. Al decir del Cardenal Suenens, el deber misionero y el deber ecuménico los exige "la vocación cristiana específica de nuestro tiempo", siendo la unidad de los cristianos

⁶ *Folha da Tarde*, Porto Alegre, 18-VIII-1975

⁷ *Correio do Povo*, Porto Alegre, 26-X-1975.

entre sí (Jn 17, 21) exigencia fundamental para la proclamación de la buena nueva al mundo entero (Mc 16,5)⁸.

No todos comprenden ésto. Muchos clérigos y laicos, católicos y no católicos, son indiferentes para con el SICA; no orientan a las personas hacia él y ni siquiera se acuerdan de hacerlo. En la raíz de este menosprecio está la falta de comprensión para con el ecumenismo que tanto fomentó el Vaticano II en uno de sus decretos, *Unitatis Redintegratio*, documento que comienza con la afirmación: "Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales objetivos del concilio ecuménico Vaticano II" (UR 1).

A veces se afirma que en un país predominantemente católico solamente los cristianos no-católicos llevan las de ganar con los servicios y cultos ecuménicos. La práctica del ecumenismo demuestra que tal afirmación se funda en prejuicios. Si los hermanos separados tienen mucho que aprender de la Iglesia católica, ésto vale igualmente en sentido recíproco. Se da un fecundo intercambio de testimonios de vida, de contenidos teológicos y pastorales, de expresiones culturales, de maneras de orar y cantar, de participación del pueblo en el culto, un intercambio enriquecedor también para la Iglesia católica. No hay que despreciar a las minorías religiosas, porque tienen su dignidad humana y cristiana. Los adeptos a estas religiones tienen la convicción de poseer la verdad. El decreto conciliar pondera: "Los hermanos separados practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana. Ellas pueden, sin duda, producir la vida de gracia, y se las debe considerar aptas para abrir las puertas a la comunión salvadora" (UR 3d).

El gran objetivo del ecumenismo —la unión plena de los cristianos— es asumido efectivamente por las Iglesias que integran el SICA. A través de la oración y acción apostólicas piden al Padre que apresure el día en que no haya más que "un solo rebaño y un solo pastor" (Jn 10,16).

⁸ Card. SUENENS, *A Corresponsabilidade na Igreja de Hoje*, Petrópolis 1969, p. 25 ss.

Primer Plan Bienal de Pastoral 1976-1977 de la Arquidiócesis de São Paulo

Con ocasión de la fiesta de Pascua de 1976 el Cardenal Paulo Evaristo Arns, Arzobispo Metropolitano de São Paulo, promulgaba el "Primer Plan bienal de pastoral". El lector puede encontrarlo en un folleto de 18 x 12,5, con 40 páginas, en venta en Avenida Higienópolis, 890. Caixa Postal 30.405, São Paulo. Presentamos a continuación un informe que sobre dicho "Plan bienal" presentó el Boletín "O São Paulo" del 17 al 23 de abril de 1976.

1. Promulgación del Primer Plan bienal de Pastoral

El Jueves Santo, durante la celebración de la Cena del Señor, en nombre del Colegio de los Obispos, el Señor Cardenal, Dom Paulo Evaristo Arns, promulgó el Primer Plan Bienal de Pastoral para la Arquidiócesis de São Paulo.

Después de la promulgación el Señor Cardenal hizo la entrega solemne del mismo a 12 apóstoles, escogidos como representantes de las áreas prioritarias de Pastoral. Lo recibieron igualmente los representantes de los 38 sectores de la Iglesia de São Paulo.

Estas fueron las palabras pronunciadas por Dom Evaristo Arns, en nombre del Colegio de los Obispos de la Arquidiócesis, cuando promulgó el "Plan":

"A nuestras Comunidades con sus Presbíteros, Religiosos y Laicos responsables de la acción pastoral de la Iglesia en São Paulo, saludos cordiales en Cristo Resucitado.

La Iglesia de Dios en São Paulo ha vivido ocho meses de consultas, encuestas, estudios y reflexiones, para elaborar el Primer Plan Bienal de servicio a la comunidad de los hombres que viven en esta área.

A la hora de lanzar este Plan, nos gustaría subrayar que somos herederos del testimonio de las generaciones que nos precedieron y que, sobre sus esfuerzos, queremos continuar construyendo, humilde y generosamente, el Reino de la Justicia, de la verdad y de la paz.

Sabemos igualmente que los tiempos nuevos exigen una acción nueva, ligada con el núcleo del Evangelio y de la vida humana. Por eso el Plan de Pastoral que ahora promulgamos manifiesta el deseo de orientar a nuestra Iglesia hacia su misión evangelizadora y al testimonio de comunión.

Esta orientación nos la sugirieron los representantes de todos los Sectores de nuestra populosa y dinámica Iglesia de São Paulo. Nos alegramos al saber que también fue esta la palabra de nuestras Iglesias-hermanas, en todo el Estado, cuando nos presentaron sus prioridades pastorales: del *Mundo del Trabajo*, de las *Comunidades de Base*, y de los *Derechos Humanos y Marginados*. Además de estas tres, que abarcan todo el Estado de São Paulo con sus aspiraciones pastorales, hemos añadido otra que nos es particularmente querida y esperanzadora: la *Pastoral de la Periferia*.

Al entregarles este Primer Plan Bienal, en el día de Jueves Santo, fecha de la renovación de la Alianza de Dios con los hombres, afirmamos una vez más que la *Evangelización* es un acto de amor que transforma todo. Las prioridades pastorales que hoy proclamamos serán la encarnación de este amor de Jesucristo que nos conduce e impele a la acción en pro de todos nuestros hermanos.

El amor de Cristo, Salvador de la dignidad humana, nos lleva a proclamar su Buena Nueva, encarnándola en el anuncio, en la defensa y en la promoción de los Derechos Humanos, sobre todo cuando son irrespetados por injusticias estructuradas.

El amor de Cristo hacia los hombres nos conduce a solidarizarnos con todos nuestros hermanos que viven en el Mundo del Trabajo, esperando una convivencia más justa y más fraterna.

Nuestro empeño en la pastoral de la Periferia y en la formación de Comunidades Eclesiales de Base revela que el destino de la evangelización está ligado a la suerte del Pueblo de Dios en el mundo. Urge congregar al pueblo marginado y disperso para que, por la fe en Jesucristo, viva la fraternidad, cimentada en la justicia, en la solidaridad y en la paz.

Ha llegado el momento de asumir este Primer Plan Bienal. Queremos confirmarles todo

nuestro afecto y nuestro deseo de dar la vida por los hermanos del único Pastor, que es Jesucristo. Estamos igualmente seguros de que nuestros hermanos harán lo mismo, según el dicho del Maestro: "El discípulo no es mayor que el Maestro . . . Amáos unos a otros, como Yo os he amado".

Permanezcamos unidos en el afecto y en la acción, para que el mundo crea que Dios envió a Jesús como Salvador de todos los hombres que viven con nosotros en São Paulo.

En la Pascua del Señor Jesucristo, en 1976".

2. Contenido del Plan Bienal o Prioridades Pastorales

La Iglesia de São Paulo, como las demás Iglesias Regionales de Brasil, ha organizado sus trabajos apostólicos a partir de objetivos comprendidos en seis grandes líneas de Pastoral. Estas líneas son:

1. Unidad visible de la Iglesia.
2. Evangelización y acción misionera en general.
3. Evangelización y acción misionera en Sectores específicos.
4. Liturgia.
5. Acción ecuménica y diálogo religioso.
6. Presencia en el mundo.

Cada una de estas líneas envuelve problemas específicos a los que la acción de la Iglesia trata de dar respuesta.

Así, por ejemplo, la línea de la unidad de la Iglesia, organiza su preocupación en torno a los problemas relacionados con su estructura visible, y los trabajos, en este campo, tienen un mismo objetivo, promover la vida comunitaria para que la Iglesia sea, cada vez más, realizadora de la unidad de todos los hombres.

Con las líneas 2 y 3 se organiza la misión pastoral de la Iglesia en torno a su acción misionera. Se trata de la responsabilidad con la Evangelización y la educación de la fe de todos sus miembros.

La línea 4 promueve la vida litúrgica, cuya preocupación fundamental es incrementar la celebración de la vida cristiana, buscando siempre nuevas formas de expresión de la fe y del amor cristianos.

La línea 5 trata del diálogo que debe existir siempre con otras confesiones religiosas y también con los descreídos. El ecumenismo es hoy una gran preocupación para la Iglesia.

Por fin, la línea 6 se ocupa del modo como la Iglesia debe estar presente en el mundo. Con esto quiere responder a la exigencia evangélica de ser fermento en el mundo, promoviendo la liberación total de todos los hombres.

Por consiguiente, Unidad de la Iglesia, Evangelización, Liturgia, Ecumenismo y Presencia en el mundo, son los grandes pilares de la pastoral de la Iglesia en São Paulo como en todo el Brasil.

Ahora bien, en el contexto de estos grandes objetivos que reflejan y encuadran el desarrollo de su vida, la Iglesia en São Paulo destacó, recientemente, lo que se acostumbra a llamar en un planeamiento, sus *prioridades*.

Las prioridades se establecen considerando una situación peculiar que engendra serios problemas y urge soluciones más inmediatas. Cuando se determinan prioridades, no se dice que se deba actuar solamente en el sentido en que ellas apuntan. En el contexto de toda la vida pastoral de la Iglesia que continúa, los objetivos contenidos en estas prioridades implican una invitación apremiante a todos los organismos de la Iglesia, a los movimientos, a las instituciones, en fin a cada cristiano en

particular, para que se vuelquen hacia ellas en su acción apostólica. Y se establecieron *cuatro grandes prioridades* para los dos próximos años:

1. La pastoral del Mundo del Trabajo.
2. La pastoral de las Comunidades Eclesiales de Base.
3. La pastoral de los Derechos Humanos y de los Marginados.
4. La pastoral de la Periferia.

Por lo que se desprende de estas cuatro prioridades, está viva la preocupación de la Iglesia por el problema de todos los marginados. Por eso se pone un énfasis especial a la Pastoral de los Derechos Humanos y de los Marginados, que está como telón de fondo de las otras prioridades. El Mundo del Trabajo y la Periferia son los campos privilegiados donde la acción por los Derechos Humanos se realizará en forma más concreta. Y la promoción de pequeñas comunidades cristianas será el gran instrumento a través del cual se concretizará esta acción liberadora del hombre, urgida por la pastoral de los Derechos Humanos.

1. *En el Mundo del Trabajo:* El mundo del trabajo se escogió como uno de los campos donde la acción de la Iglesia deberá ser prioritaria. El objetivo propuesto es claro: *La promoción integral de todos los hombres que componen el mundo del trabajo, en especial los obreros.* Y se evidencian las razones que condujeron a la Iglesia a esta prioridad.

Si no hubiera otros motivos más serios, se justificaría solo por el hecho de ser São Paulo la Ciudad del Trabajo. En efecto, es el trabajo lo que determina la vida de la ciudad y de los hombres que en ella viven. Todo se hace en función del trabajo. Por ello, los problemas propios que la ciudad presenta a nivel de la Familia, de la Educación, de la Religión, en cualquier sector, en fin, de la vida humana, son, casi siempre, un reflejo de la vida del hombre en el trabajo. Por eso, nada adelantaría la acción de los cristianos en otros campos si olvidaran el mundo del trabajo. Por otra parte, sabemos que por el trabajo es como se hace el hombre y la sociedad. Por él, igualmente, se construye el Reino de Dios.

Todo lo dicho son motivaciones para comprender que el mundo del trabajo debe constituir siempre la gran preocupación de la Iglesia en el ejercicio de su misión evangélica. Pero, para quien comprende esto, serían motivaciones teóricas, válidas en todos los tiempos y lugares. Por eso, si miramos a la situación real de los hombres en el mundo del trabajo en la ciudad de São Paulo, encontramos todavía mejor el por qué de la urgencia de una acción liberadora.

Veamos algunos puntos: ¿Quién puede decir que el mundo del trabajo está cimentado sobre la justicia, la igualdad y el amor? ¿Podemos decir que el trabajo promueve al hombre o es más bien instrumento de opresión? ¿La organización del mundo del trabajo se inspira en el respeto de todos los Derechos Humanos? ¿Qué se ve, en la explotación del trabajo humano, sino el lucro y enriquecimiento continuo de un grupo con el empobrecimiento progresivo de la mayoría de la población paulista, cada día más marginada? En una palabra, ¿la meta del trabajo es el hombre? . . . Decididamente no.

La estructura del mundo del trabajo se funda, ante todo, en el egoísmo, en el lucro y no en la persona humana. Por eso con toda facilidad se pasa por encima de los Derechos Humanos y surgen constantes conflictos nunca dirimidos por los principios cristianos, fundados en la justicia y el amor.

Por ello la acción de la Iglesia en el mundo del trabajo hay que resolverla mirando hacia una transformación de las estructuras, sin lo cual difícilmente se promo-

verían los miembros que lo constituyen.

Y aunque todos sean objeto de la acción liberadora de la Iglesia, no es difícil comprender por qué el obrero debe merecer una mayor solicitud. De hecho es esta la clase que sufre las peores injusticias, sin tener jamás voz activa, siempre excluida de cualquier participación. No solamente no se valoriza su contribución a la construcción del mundo y la sociedad, sino que frecuentemente se desprestigia su dignidad.

Víctima de toda marginalización, el trabajador no siempre tiene conciencia de su dignidad de hijo de Dios y, cuando lucha para mejorar su situación, lo hace en conformidad con los criterios de una sociedad de consumo, para quien lo único que cuenta es lo económico. De esta forma, cuando trata de liberarse de la miseria, lo hace con el espíritu ya poseído por la servidumbre de la ganancia del dinero.

Por eso la acción en favor de los hombres del trabajo no podrá consistir en actitudes paternalistas y asistenciales que lleguen a remediar, sin resolver, situaciones de miseria. Sino que deberá tender al desarrollo integral de los trabajadores, lo que comporta no solo unas mejores condiciones económicas sino también el pleno reconocimiento de su dignidad de personas y de hijos de Dios, participantes y responsables en el mundo que se construye con el trabajo de sus manos. Y es necesario repetir que esta acción solamente será efectiva si busca la transformación de una sociedad fundada en el egoísmo hacia otra sociedad cimentada en la justicia y el amor.

2. *En la formación de Comunidades Eclesiales de Base:* Otra meta prioritaria de la pastoral de la Iglesia de São Paulo consiste en la promoción de las así llamadas "Comunidades Eclesiales de Base".

¿Qué se entiende por una Comunidad Eclesial de Base? Es un grupo de personas que se reúnen para reflexionar sobre la Palabra de Dios, celebrar la Eucaristía, discutir los problemas de su vida y auxiliarse mutuamente en sus necesidades.

Tal como indican los Hechos de los Apóstoles, la difusión del Evangelio de Cristo se hizo, desde el comienzo, por la creación de pequeñas comunidades de cristianos, unidos en "un solo corazón y una sola alma". Celebraban la Eucaristía, discutían sus problemas y dificultades de la fe, se ayudaban mutuamente como hermanos. La necesidad de uno era la necesidad de todos.

Con la propagación del Evangelio y, más tarde, con la conversión masiva de ciudades y pueblos, se fue perdiendo, poco a poco, esa articulación de la Iglesia en pequeños grupos. Las comunidades cristianas eran entonces ciudades o vastas áreas geográficas. Nuestras parroquias son todavía ejemplos de la organización de la Iglesia en grandes comunidades. Durante largo tiempo de la historia consiguieron articular a los cristianos en la vivencia de un fe comunitaria. Hoy día, sin embargo, con la urbanización creciente por todas partes, las parroquias se van mostrando insuficientes para expresar la vida común de los cristianos. Especialmente en el contexto urbano de São Paulo se pone esto de manifiesto: las parroquias no hacen ya posible las relaciones profundas y fraternas entre las personas.

De ahí la apremiante necesidad de volcar todos los esfuerzos en el sentido de hacer surgir e incrementar pequeños grupos de cristianos unidos en comunión de fe y amor. A través de estas pequeñas comunidades, podrá haber una mayor participación y corresponsabilidad en la vida y en la misión de la Iglesia, proporcionando al cristiano un mayor engranaje, valorización y realización personal.

El florecimiento de estas pequeñas comunidades hará, sin duda, aparecer nue-

vos ministerios o servicios de los que se ocuparán los laicos, retirando de los hombres de los sacerdotes la responsabilidad de ocuparse de todo. La parroquia, a su vez, se descentralizará y encontrará una misión nueva: la de garantizar el vínculo de la unidad entre las comunidades eclesiales, y así éstas podrán ser la expresión de una Iglesia que se vuelve hacia el pueblo y convive con él.

3. *Derechos Humanos y Marginados*: La tercera prioridad pastoral propone la acción de la Iglesia en pro de los derechos humanos y de todos los hombres marginados.

Se trata de una exigencia que incumbe a la Iglesia como su misión principal: promover a todo hombre hacia la plenitud de su dignidad de hijo de Dios y defender a todo aquel que, de una forma u otra, es preterido, desprestigiado o marginado. Es la acción del Buen Pastor cuidando, sí, de la salud de su rebaño, pero yendo, sobre todo, al encuentro de la oveja perdida, aplastada y atacada por el lobo.

¿Qué se pretende, pues, con esta prioridad? Que todos asuman, cada vez más, la necesidad de proclamar, promover y defender los derechos humanos, especialmente de los pobres y oprimidos. Comprendamos bien lo que significa la pastoral de los derechos humanos y de los marginados. Contiene tres dimensiones fundamentales: el *anuncio* de los derechos, la *denuncia* de las opresiones y de toda especie de violaciones y también la *solidaridad* con los oprimidos.

En primer lugar, es el anuncio de los derechos del hombre. Esto no comporta solamente el proclamar por todas partes la lista de los derechos humanos. El anuncio abarca también el despertar las conciencias para este hecho: que todos y cada uno de los hombres, desde el momento de su concepción hasta el instante de su muerte, es sujeto de todos los derechos humanos. Despertar la conciencia de aquellos que, en el fondo de su miseria, no se reconocen a sí mismos como gente y despertar la conciencia de los que conocen sus derechos, los proclaman, luchan por ellos, pero lo hacen pensando solo en una clase de hombres, los que pueden comprar esos mismos derechos con su prestigio o con su dinero. Anunciar los derechos del hombre es también iluminar las conciencias al deber de promover a todo y a cada uno de los hombres, hacer que se comprenda que *derecho que se tiene es derecho que se da*.

En segundo lugar la pastoral de los derechos humanos consiste en denunciar las opresiones y violaciones. La Iglesia no puede callar, sin traicionar al Evangelio, cuando los hombres son oprimidos, torturados y aherrojados en la miseria. Aquí la Iglesia se identifica con el Cristo que anatematizaba la injusticia, la mentira y la hipocresía. Y, como Cristo, podrá ser una Iglesia crucificada a causa de la verdad.

En tercer lugar, esta pastoral es solidaridad con los oprimidos. La Iglesia no puede quedarse satisfecha con el simple anuncio de los derechos y con la denuncia de sus innumerables violaciones. Cuando hace esto no puede olvidar que hay hombres heridos y tirados en el camino. No puede pasar adelante. Debe detenerse para socorrerles como el "buen samaritano" de la parábola evangélica. La pastoral de los derechos humanos, como señalábamos arriba, siempre estuvo unida estrechamente con la misión evangelizadora de la Iglesia, pues ella siempre se preocupó de la liberación del hombre.

Si hoy esta pastoral se define como una prioridad es porque las circunstancias lo exigen de forma imperiosa. La violación constante y sistemática de los derechos fundamentales de la persona humana forma parte de nuestro drama cotidiano. En el gran São Paulo, por el fenómeno de la industrialización y urbanización, grandes

estratos de la población han quedado al margen de los beneficios del desarrollo.

Al hablar sobre el mundo del trabajo, mostrábamos cómo existía la injusticia en ese campo, cómo los derechos humanos están olvidados para la clase de los trabajadores.

Y es justo considerar incluso que el desarrollo brasileño situó a São Paulo en una posición privilegiada frente a otras áreas nacionales. Hay que tomar conciencia de que el desarrollo de São Paulo no se debe hacer al precio del empobrecimiento de otras regiones.

No son pocos, pues, los hombres victimados, de alguna forma, por el desconocimiento de sus derechos.

Todavía hace poco, los obispos de São Paulo, a través de un severo pronunciamiento ("No oprimirás a tu hermano"), denunciaban las innumerables situaciones en que los derechos humanos son hoy día lesionados en nuestra ciudad. Todos conocemos muchos acontecimientos tristes que muestran cómo tales derechos no son respetados y existen solamente en el texto frío de solemnes declaraciones. Pues, bien, como Iglesia no podemos callar. Como Iglesia no podemos dejar de socorrer a nuestros hermanos cuando son víctimas de la miseria, de la opresión y de la injusticia. En una palabra, como Iglesia tenemos que dejarnos crucificar con Cristo, si este fuere el precio de la verdad, de la justicia y del amor.

4. Junto al pueblo de la Periferia de São Paulo: Para el paulista siempre fue motivo de gran orgullo el espantoso crecimiento de su ciudad. Son conocidos los slogans: "São Paulo la ciudad que más crece en el mundo". "São Paulo, la capital del Trabajo". "El mayor parque industrial de América Latina". Todo esto es verdad, sin duda. Pero existe también el reverso de la medalla que apunta hacia la realidad de serios problemas, fruto de este crecimiento incontrolado de São Paulo.

Hoy día ya es más clara la conciencia de los graves problemas que tiene que afrontar São Paulo y no son pocos los que afirman que "São Paulo debe detenerse". Basta con mirar hacia los grandes barrios que constituyen la periferia de São Paulo y su situación de miseria en tantos aspectos, para comprender la ingente tarea de humanización que tenemos delante.

De hecho la situación de la periferia es alarmante. Allí se condensan los problemas. Condiciones de vida infrahumana: hambre, miseria, enfermedades generalizadas, mortalidad infantil, analfabetismo, paro social. El desempleo está presente, igual que la mendicidad, la criminalidad e inseguridad de todo tipo. El pueblo de la periferia, sumido a su propia suerte, es incapaz de organizarse, no tiene los medios más rudimentarios para salir, por sus propios esfuerzos, de la situación calamitosa en que se encuentra.

Por eso, animada del firme propósito de volcarse decididamente hacia los marginados, la Iglesia no puede dejar de situar entre sus preocupaciones prioritarias, la pastoral de la periferia de São Paulo.

La Iglesia reconoce que, a pesar de los esfuerzos recientes, es poco expresiva su presencia misionera en la periferia, resultando de ahí el distanciamiento y la situación de casi abandono del pueblo. Mucho hay que hacer en este campo de la pastoral.

Antes que nada, será necesario que toda la Arquidiócesis se disponga a recaudar recursos humanos destinados a la periferia. Que haya perfecta organización para que circulen y sean debidamente aplicados.

Como esta acción pastoral no puede, en forma alguna, tener carácter meramente asistencial, tendrá que buscar la creación de comunidades, de centros comunita-

rios en cada barrio, donde el pueblo se pueda reunir, organizar sus actividades y asumir así los compromisos con su propio desarrollo.

Esto exige, por otra parte, descubrir liderazgos locales y animadores de comunidades, y que sean entrenados para el desempeño de sus funciones.

De todo esto se desprende claramente la responsabilidad de los cristianos para volcarse hacia la periferia en un esfuerzo de conjunto. Se trata de una acción verdaderamente misionera que irá a buscar al pueblo disperso y desprotegido de la periferia, reuniéndolo en comunidades y atendiendo a sus necesidades fundamentales para que pueda, de forma progresiva, ir asumiendo la responsabilidad de su propio destino.

Es claro que hay mucho que hacer para mejorar las condiciones de vida de ese pueblo. Y eso se hará, no a través de una acción de pioneros, sino principalmente a través de una participación viva de los esfuerzos públicos y particulares que doten a la periferia de los servicios de saneamiento, educación, salud, transportes y atención a las necesidades fundamentales del pueblo.

Todo esto, sin duda alguna, será un gran factor de dinamismo y acción misionera para toda nuestra Iglesia.

La Evangelización Una Visión Comunitaria

Experiencia Pastoral en Huehuetenango (Guatemala)

Por Daniel Jensen, M.M.

Introducción

Desde que la Iglesia hizo una nueva auto-definición en el Concilio Vaticano II, a nosotros los miembros de la Iglesia (si aceptamos esa definición de ser el Pueblo de Dios, el Sacramento universal de salvación, con más énfasis en el aspecto comunitario de la Iglesia) tenemos que repensar nuestra postura en cuanto a las ideas claves de la Iglesia. Si buscamos una cierta coherencia con ese principio que somos todos miembros de la Iglesia, tenemos que examinar nuestra actitud en cuanto a la evangelización, catequesis, sacramentos, comunidad, autoridad, entre varias. Si aceptamos que existen "semillas del Verbo", nuestra forma de actuar en cuanto a la aceptación del "otro" ha de haber cambiado, a la vez.

En tiempos pasados, nosotros (el clero) pedíamos una respuesta a la palabra que predicábamos, una respuesta dentro del marco que nosotros fijábamos, una respuesta inteligible y comprensiva a nosotros. Pero, ahora, si tomamos en serio los documentos del Vaticano II, la Iglesia (todo el Pueblo de Dios) evangelizamos, predicamos y buscamos una respuesta marcadamente eclesial de acuerdo al espíritu de los documentos conciliares y no solamente clerical.

Nuestro enfoque orientador como cristianos es de acompañar a todos los hombres a la plena realización de que son hijos de un solo Padre, hermanos de Cristo y dueños de la historia. Esta frase pretenciosa contiene dentro de sí, varios elementos que necesitan ser explicitados.

Acompañar no quiere decir ser el capitán del viaje, sino mejor dicho, acompañar a los hombres, ser peregrino junto con ellos. El evangelizador vuelve a la vez a ser

el evangelizado en el proceso de entregar la palabra a otros. Y no es tanto entregarla sino re-leerla con otros. Pablo —al encontrar la realidad de Corinto— una realidad para él tan chocante, tuvo que repensar su presentación del mensaje a la luz de la acción de Dios entre los griegos. En eso, una nueva realidad (en cuanto al mensaje) apareció —no era un mensaje judío, ni griego, ni un mensaje judío-griego— con elementos de ambas realidades entremezclados, pero del conflicto, del choque de las dos realidades (en la persona de Pablo) fue creada una nueva realidad. Proceso a veces doloroso. Las semillas del Verbo ya descubiertas y reveladas producen una planta inesperada.

¿Qué derecho tenemos de pretender ser agentes en este proceso? Como testigos de la Resurrección (en nuestras propias vidas) no podemos mantenernos callados, sino tenemos obligación de pasar las noticias a otros. Los testigos de la Resurrección de Cristo no pueden quedarse indiferentes pues la evangelización es una cuestión de vida y de muerte para la humanidad.

Todos los hombres hacen posible la obra visible de que la Iglesia se extienda al mayor número posible, pero también cualitativamente. No bautizamos con una manguera de bomberos, sino procuramos, con la urgencia de testigos, que el mensaje alcance eficazmente a todas las personas posibles dentro de nuestras capacidades. Esto implica también que hagamos el esfuerzo que el mensaje sea comprensible a todos y posible de responder. Si enlazamos nuestra predicación a una respuesta de manera tan difícil que el pueblo sea incapaz de responder en tal forma, impedimos al mensaje. Por ello, si el mensaje predicado tiene por fin una respuesta dentro de un marco tan institucionalizado que la comunidad debe tener su sacerdote, buscamos una respuesta imposible. No es "llevar a los hombres que viven dentro de los pueblos atendidos por el clero" —sino a todos los hombres—. Nuestra predicación en el pasado ha tenido, aparentemente, por base la suposición que los buenos cristianos asistirán a la Misa los domingos, por ejemplo.

La adhesión a la Iglesia visible siempre ha sido y no dejará nunca de ser una parte de la respuesta a la palabra salvífica. Pero cómo entendemos esa adhesión, esa pertenencia, tiene que ser entendido. Es muy natural y humano suponer que nuestra forma de ser cristianos es la auténtica (admitiendo siempre las posibilidades de otras formas —pero menos valiosas, menos verdaderas. "No es culpa de ellos, pobrecitos . . ."). Por eso, cuando predicamos, es con la intención aún implícita de fomentar una expresión de fe semejante a nuestra visión y práctica. Y para nosotros en estos días ¿es esa visión de vivir dentro de ciertos confines estructurales parroquiales, de contribuir a la colecta dominical, y de pertenecer a una (o mejor más) de las asociaciones parroquiales piadosas? o ¿el mensaje universal de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, requiere una respuesta más radical del corazón del hombre? Y si es del corazón del hombre, ¿quién es capaz de predecir cómo va a ser esa respuesta?

Hemos tomado el pasado como ideal devotamente esperando la incorporación a la vida parroquial como señal visible de la respuesta del hombre a la Palabra Salvadora. Vida parroquial con todo lo que la frase implica. A la vez, hemos reconocido que para aquellos que viven tan lejos del templo parroquial hay una excusa por no poder cumplir con todo. Pero esto con cierta reserva mental, ciudadanos del Reino, pero ciudadanos de segunda categoría, por razones de geografía. Pobrecitos —no es su culpa que vivan tan lejos, que la parroquia sea tan grande—. Tal vez algún día en el futuro, habrá suficientes curas para mandar uno a esa área tan lejana. Y mientras tanto, Dios les va a cuidar, (hablando de dualismo . . .).

¿Hemos reconocido también que existen a la vez, otros tipos de distancia —no geográfica, sino distancias culturales, raciales, políticas? Será que queremos imponer un acondicionamiento absoluto en todos aquellos que buscan entrar en el Reino? ¿Permitiría el Reino que existan diferencias entre los que son miembros? O ¿serán todos altos, pelirubios, con ojos claros (como Jesús, por supuesto) y de la misma política y economía?

La plena realización no solamente es una afirmación intelectual, verbalizada en conceptos de la tradición europea, sino una afirmación cuya expresión viene del corazón de cada hombre y encuentra expresión en la vida del hombre. Que cada hombre entre una relación de los miembros de una familia, que cada hombre reconozca a Dios como un Padre que a través de su historia personal ha demostrado su amor para sus hijos. Que reconozca cada hombre que tiene un Credo personal, escrito con los acontecimientos de su propia historia de salvación, un credo no escrito en términos filosóficos y ajenos a la vida, sino escrito en letras de carne y hueso, letras humildes y corrientes, pero a la vez, divinas, letras que demuestran la encarnación de nuestras vidas. (Hemos perdido la importancia de la Encarnación, y hemos traducido la acción de Dios en filosofía ortodoxa, aceptable a todos los hombres. Quiere decir, a todos los hombres que han aceptado pensar de manera occidental, europea). La conciencia de que Dios me ama y que actúa en mi vida —la historia de mi salvación— mi credo personal— me exige una respuesta. Pero si esa palabra está presentada en términos no inteligibles, ¿cómo puedo responder? Parece que Dios exige de los hombres menos de lo que nosotros exigimos unos de otros. Dios habla a cada uno y le escucha hablando en su propia manera. Pero nosotros limitamos las maneras de responder, y descartamos esas respuestas que encontramos fuera de lo que hemos llamado "auténtico", "legítimo", u "ortodoxo".

Si de veras pretendemos acompañar a *todos los hombres* a su plena *realización*, tenemos que repensar en qué consiste una respuesta, una realización del hecho de que son hijos de Dios, hermanos en Cristo y dueños de su historia. Y si en el pasado hemos limitado la posibilidad de responder a una iglesia estructurada según un sólo sistema con ministros formados en un estilo que puede ser ajeno a la mayoría del pueblo, ¿nos es sorprendente que ese pueblo tenga dificultad en responder según nuestras categorías?

No debemos protestar que hemos tenido éxito —así citando los grandes números de sacramentos administrados, o los movimientos que demuestran una vitalidad dentro de la Iglesia. Hemos tenido éxito en parte, porque Dios ha tomado nuestros esfuerzos y los ha bendecido con éxito —pero no tanto como uno imaginaría, tampoco. En números, la Iglesia ha seguido en crecimiento —pero en un dato que tiene una explicación parcialmente demográfica. La expansión de la Iglesia se comprueba en esas áreas del tercer mundo donde la tasa de nacimientos es la más alta —y precisamente en el tercer mundo donde las categorías mentales europeas no han sido ni son las categorías del pueblo. Por eso, encontramos un mundo "Católico" bautizado. Reconocemos que la mayoría de ellos no han sido evangelizados. ¿Por qué? ¿Nuestros antecesores eran menos dedicados a la evangelización? O ¿quizás será que hasta hoy, al pueblo se le ha dificultado responder al evangelio porque exigíamos una respuesta en formas culturales ajenas al pueblo, o a una estructura que no existía? ¿Cuántas personas de Latinoamérica, por ejemplo, son capaces de responder al anuncio evangélico por asistencia dominical, o por pertenecer a una comunidad (realmente inexistente) o por una aceptación intelectual a una presentación evangélica que para ellos carece de sentido?

La realización plena, entonces, tiene que ser la respuesta al evangelio, una respuesta personal que provenga del corazón del pueblo, y no juzgado por las categorías del mensajero, dentro de las capacidades y la situación histórica de ese mismo pueblo.

En tiempos pasados la respuesta exigida al mensaje por la Iglesia clerical no era coherente con la realidad y la respuesta exigida por esa realidad.

Desde la re-definición de la Iglesia en el Vaticano II, ha evolucionado una crisis de identidad, llamada "sacerdotal". Parece que la nueva visión de la Iglesia ha despistado a ciertos agentes de la Pastoral, y ha puesto en duda su concepto del ministerio. Aquí en la diócesis de Huehuetenango, experimentamos esta crisis (¿quién no la ha experimentado?) Pero, parece que es más amplia que una crisis sacerdotal. Parece que es una crisis eclesial. Los chinos, al escribir la palabra "crisis" utilizan los caracteres para *paso* y para *atrevido* o *peligroso*. Creo que la crisis eclesial que experimentamos es a la vez y exige de nosotros "un paso atrevido". En el caso de estos nuevos ministerios, este "paso atrevido" agudiza en parte la situación de duda, temor, ansiedad. Pero el Evangelio no es para avestruces sino para hombres y mujeres atrevidos, que se arriesgan por Jesucristo.

Pretendo presentar mi visión de una realidad y de una respuesta a esa realidad. De todos modos, yo, como sacerdote formado en la época anterior al Vaticano II, por fuerza mayor, tengo una visión sacerdotal. (Hecho que me ha indicado a mí un compañero laico después de haber leído la copia borrador de este análisis). No es la interpretación (ni puede ser) del Señor Obispo de la Diócesis, cuyo entrenamiento, cuyo cuadro mental, es diferente. Ni es la interpretación de los laicos —cuya formación les ha dado otro cuadro mental todavía—. Lo ideal sería tener un conjunto de todas esas visiones para poder adecuadamente delinear la realidad global.

Si interpretamos la Iglesia como sociedad clerical destinada por Jesús a salvar el mundo, nuestra predicación tendrá por fin una respuesta determinada, una respuesta que cabe dentro de un marco clerical. La respuesta al Evangelio tendrá que ser una respuesta dentro de un sistema clerical. Pero, si aceptamos la nueva definición de la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II, la respuesta al Evangelio no puede ser condicionada por una mentalidad específica (léase 'clerical') pero, por ende ha de ser una respuesta libre e incondicionada. Tiene que ser una respuesta "eclesial".

La Evangelización en práctica

Con todo lo anterior como preámbulo, hablemos del proceso evangelizador como lo entendemos en la diócesis de Huehuetenango. La población del departamento (o de la Diócesis —son de la misma extensión geográfica—) es alrededor de 375.000 habitantes de los cuales 68^o/o son de la raza indígena. Entre ellos se encuentran seis lenguas distintas de la familia Maya-Quiché. Los demás habitantes son principalmente Ladinos 31.7^o/o (de sangre mestiza) con una fracción 3^o/o del porcentaje de personas extranjeras que residen en el área. Topográficamente, la región es muy variada, abarcando áreas selváticas, un desierto, áreas templadas y una porción grande de tierra alta. Además de todo esto, es una área culturalmente en proceso de transición. Más del 50^o/o de la población tiene menos de 20 años de edad. Aún en las áreas más tradicionales, los jóvenes expresan en maneras culturales su insatisfacción con el orden social establecido. Uno también tiene que tomar en

cuenta el balance delicado del poder entre los distintos grupos indígenas y el grupo ladino que domina política y económicamente. Tiene que reconocer la existencia de una estructura social que se ha desarrollado durante varios siglos entre los indígenas mismos y que también gobierna sus relaciones con el mundo no-indígena.

Nosotros, los misioneros, pertenecemos al mundo no-indígena y por ende nuestro sistema de valores, nuestros juicios culturales, nuestra forma de entender el cristianismo son producto de una formación occidental, europea. Y, en el caso de los curas y religiosas que son guatemaltecos por nacimiento, ellos en la mayoría son extranjeros por su formación, aún al pueblo actual donde nacieron.

En el pasado, el rol tradicional del sacerdote y de los religiosos ha sido de "predicar" el evangelio por palabra y obra y como respuesta a esa predicación, esperar alguna reacción del pueblo a favor de Jesús, generalmente en la forma de una aceptación de la Iglesia Católica Romana. Después de unos siglos de tal actividad misionera, era razonable esperar el día de viabilidad de la Iglesia local, cuando esa Iglesia llegara a responder a sus propias necesidades por proveer sus ministros locales. Pero, como en el caso de muchos países de Latinoamérica, cuatro siglos después de la llegada de los primeros misioneros a Guatemala, todavía esperamos la aparición de esa Iglesia auto suficiente. Cuando el 80% del clero del país es extranjero y después de 400 años de tratar de "implantar" la Iglesia, tenemos razón para sospechar que hemos fallado en algo. ¿Será que la palabra evangelizadora que hemos estado predicando no ha llegado al corazón de los que nos han escuchado? o ¿quizás ha sido imposible para ellos responder en la forma que hemos esperado y nosotros siendo ciegos a la respuesta que el pueblo nos ha dado, hemos seguido esperando un tipo de señal del cual ellos son incapaces?

Lo que pretendemos: Hace varios años en la diócesis de Huehuetenango, —a la iniciativa del obispo— empezamos un programa de formar evangelizadores laicos. Existía un cuerpo de catequistas voluntarios que habían sido formados para enseñar el catecismo a niños y a personas recién convertidas. Generalmente eran personas aceptadas por sus comunidades locales y a la vez, personas que demostraban interés genuino en ayudar a sus hermanos. Pero, el sistema a su alcance era prácticamente del mismo desde que el Concilio de Trento publicó su catecismo de preguntas y respuestas. Para los indígenas de Huehuetenango fue considerado un paso muy significativo cuando esas preguntas fueron traducidas finalmente a las distintas lenguas indígenas. (En 1962, todavía estaba en vigor la ley que ellos tenían que aprender la oración "Señor mío Jesucristo . . ." para confesión, en español.) En el Centro Catequético Diocesano, el P. Eduardo Moore y un equipo de catequistas se dedicaron a explorar cómo presentar mejor el mensaje cristiano al pueblo de Huehuetenango. A través de entrevistas y discusiones con los diferentes agentes de la pastoral diocesana (sacerdotes, religiosos y laicos) lograron llegar a un plan para apoyar a unos de los catequistas como "Animadores de la Fe" en sus respectivas comunidades, formados según las necesidades de las comunidades y no según los modelos enseñados por una estructura ajena. El estilo de liderazgo en las comunidades rurales indígenas y no indígenas, fue estudiado. También fueron elaboradas algunas investigaciones en cuanto a las comunidades y su relación con la parroquia. Todo llevó a creer que la presencia de la Iglesia fue aceptada como una necesidad —pero una necesidad autocreada y no una necesidad como respuesta de un pueblo profundamente religioso. Por ende, nuestra evangelización no creaba condiciones para una respuesta genuina, sino para una respuesta condicionada por nuestras esperanzas.

En esos días, fue subrayada la necesidad de una evangelización para un pueblo que pudo responder según sus capacidades y no a las esperanzas de los evangelizadores. Por eso, el equipo diocesano siguió buscando maneras de preparar mejor a esos líderes o "Animadores" quienes podrían predicar el Evangelio por palabra según el cuadro mental del pueblo. Al mismo tiempo fue descubierta la necesidad de preparar a otros para servir al pueblo —en cuanto al campo social—. Esto corresponde a traducir el mensaje evangélico en obras. En dos programas paralelos, la formación de líderes locales fue iniciada.

Así fueron creados dos centros diocesanos, con sus equipos respectivos: Centro Apostólico —el centro catequético de la diócesis y Centro de Desarrollo Integral, para preparar líderes para las obras sociales de la Iglesia de Huehuetenango.

En el principio, este paralelismo servía para subrayar un cierto dualismo que penetraba nuestro pensamiento. (Pero recientemente, ese paralelismo se ha convertido en programas convergentes y complementarios, que tienen por meta la predicación del evangelio por *Palabra, Servicio y Vida*

Un Curso de Evangelización Básica. Para lograr sus fines de predicar el evangelio por Palabra, el Centro Apostólico decidió dedicarse a la preparación y la renovación de los catequistas. El "Curso de Iniciación" fue escrito para catequistas. Un curso de Evangelización Básica, que tiene una base triple: *Dios es nuestro Padre, somos todos hermanos en Jesucristo, somos responsables de nuestro mundo.* Cada base incluye dos o tres lecciones.

La primera, "Dios es nuestro Padre" empieza con la dignidad humana, pasa por una consideración del mundo en que vivimos —dones de nuestro Padre, y la comunicación —don que Dios nos dio para poder unirnos con nuestros hermanos.

La segunda, "Cristo es nuestro hermano": Cristo es la palabra de Dios, la comunicación de Dios con sus hijos, por medio de su muerte y resurrección Cristo nos ofrece la esperanza que nosotros también resucitaremos si aceptamos el desafío de morir por nuestros hermanos.

La parte final, "Somos responsables por nuestro mundo" contiene estudios del mal en el mundo y el rol del hombre en la reconstrucción de un mundo nuevo.

En el principio, la meta del Curso de Iniciación era de mejorar el contenido y la presentación del mensaje del catequista. Pero durante los siete años desde que fue escrito por primera vez, el énfasis del curso ha cambiado a ser más para el desarrollo y la formación del participante, y no tanto un curso de información de materia para ser impartida a otros.

Durante los siglos, la Iglesia ha insistido en la primacía de la Ortodoxia. Los que han errado contra esa ortodoxia han sido excomulgados —hasta el punto de ser "*excommunicatus vitandus*"— la comunicación con la persona errada había de ser evitada bajo riesgo de cometer pecado. ¿Y la caridad de Cristo, el Buen Pastor? Tal vez habíamos intelectualizado demasiado la Fe. Perdimos en el proceso la importancia de la "ortopraxis" por haber insistido demasiado en la ortodoxia.

Tratamos durante el curso de crear un ambiente para facilitar que los participantes tengan un encuentro con Cristo viviente en sus comunidades, y como respuesta a ese encuentro que opten por servir a la comunidad en alguna capacidad, con algún ministerio específico. Al final del curso, mostramos a los participantes unas de las posibilidades abiertas a ellos para servir —que sea de Promotor de Salud, Promotor Social, Promotor Agrícola, Maestro de Educación Básica, Comadrona, Catequista o Animador de la Fe, o Maestra Auxiliar de Promoción Femenina. En caso de no sentir vocación a uno de estos campos, son libres de buscar otros campos

de servicio a la comunidad —hasta que sea por medio del buen ejemplo de vida cristiana.

Existe entre la gente rural de Huehuetenango una fuerte dicotomía entre mundo y espíritu, entre alma y cuerpo. Parece ser una herencia de sus antepasados Mayas quienes vivieron dentro de un mundo gobernado por los caprichos de los dioses, un mundo en el que lo importante sobre todo era complacer a los seres sobrenaturales a cualquier costo humano. El hombre Maya del siglo XX es sumamente religioso —y aún al extremo de interesarse en un mundo "espiritual" sin que le importe el mundo "natural".

Además de esta dicotomía, existe otra mentalidad que rige en contra de una participación activa en la obra salvífica de Dios entre su pueblo. Observe cualquier ceremonia Maya y verá que los roles del celebrante y de los observadores son extremadamente separados. Y esto hasta el punto en que el observador no tiene que interesarse en lo que hace el celebrante. Lo importante es que la ceremonia (sea lo que sea) se efectúe. La asistencia o participación de los observadores aparentemente es un factor relativamente no importante. Parecen ser autores del concepto "ex opere operato". Por eso, es difícil interesar a las personas para tomar parte activa en la obra salvífica de la comunidad.

Como indiqué, en el principio los cursos y los programas del Centro Apostólico y del Centro de Desarrollo Integral fueron elaborados aparte, creando aún más este dualismo prevalente en la psicología popular.

Pero en los últimos años, hemos tenido un intercambio de los miembros de los dos centros, y compartimos en general la planificación y programación diocesana. Colaboramos en los cursos de preparación para formación de líderes. Vemos el curso de Iniciación como un primer paso para personas que desean servir a la comunidad. Por eso, no ofrecemos el curso "para catequistas" sino para cualquier persona interesada.

La respuesta a la Palabra: Después de haber tomado este Curso de Iniciación (Evangelización Básica), los participantes regresan a sus comunidades, donde procuran en la forma que sean capaces y según las necesidades de la comunidad. Después de unos diez meses, por lo menos, estas personas reciben invitaciones para participar en cursos según sus inclinaciones: medicina, agricultura, desarrollo de la comunidad, educación básica, y de catequistas.

Si optan por seguir en la catequesis (con un ministerio en el rol profético) los participantes asisten a otro curso cuya base es la Palabra de Dios: en las Escrituras y en los acontecimientos del mundo de hoy. Reciben, a la vez, entrenamiento en ceremonias paralitúrgicas de la Palabra, como dialogar, técnicas de discusión en grupos, etc. Todo esto con la esperanza de que el participante regrese a su comunidad natural para ayudar a su gente a entrar en contacto y en relación con la Palabra de Dios, y meditarla en relación a su vida diaria. Si optan por ayudar a la comunidad en el campo social, o de medicina, o de agricultura, o de educación básica, también hay cursos especializados en esas líneas. Estos cursos siempre tienen por orientación la preparación de personas que suministrarán a las personas de la comunidad. Son una preparación de personas evangelizadoras, de nuevos ministros del evangelio.

Así, pretendemos crear —según las necesidades de la comunidad— un equipo de ministros que colaborarán en predicar el Evangelio por Palabra, Servicio y Vida.

La Comunidad Eclesial de Base: Nuestra visión de la Comunidad Eclesial de Base se podría expresar así:

Cuando la comunidad cumple con la misión triple de Cristo, de Profeta, Pastor

y Sacerdote, lo hace según sus propias formas de Palabra, Servicio y Vida. Existen dentro de la comunidad personas quienes predicaban por Palabra (Animadores, Delegados, Catequistas). También, hay personas quienes predicaban por su servicio a la comunidad (Promotores de Salud, Promotores Sociales y Agrícolas, Maestros bilingües, Comadronas, Maestras auxiliares, etc.) Y hay personas que predicaban por el buen ejemplo de sus vidas. Si algunos de estos tres elementos (Palabra, Servicio y Vida) no existe en la comunidad, la configuración de los tres círculos (de arriba) desaparece y el triángulo céntrico (Cristo) desaparece del mensaje. Lo ideal será que los tres círculos converjan hasta que sean un círculo y todo queda sometido a Cristo (I Co 15,28). Ese será el día de la Parusía, el "punto Omega" de que habla Chardin. Nuestra oración, entonces, es con Juan, "Maranatha".

Unas comunidades no necesitan buscar a ciertos ministros —por ejemplo— de salud en el caso de una comunidad urbana que tiene hospital con doctores y enfermeras en asistencia. Para asegurar que el ministerio corresponda a una necesidad de la comunidad (y no solamente a un deseo personal del individuo para más estudios) pedimos como requisito que la comunidad misma sostenga al individuo y su familia durante el período del curso. Esto asegura, también, que el individuo sea un verdadero representante de su comunidad. En los casos en que el párroco ha hecho la selección sin haber consultado con el pueblo, la falta de apoyo de la comunidad ha sido notable, y como consecuencia general, el fracaso del individuo en ese ministerio es notorio.

Esperamos —en esta línea— ayudar a las comunidades a ser viables en cuanto a sus necesidades, y así responder al contenido evangélico que Dios es nuestro Padre, somos todos Hermanos en Jesucristo y somos dueños de la historia.

Unos problemas experimentados: Existen ciertos peligros y trampas en que hemos caído en el pasado y aún hoy día. Hay una tendencia fuerte de reconocer toda la autoridad de los nuevos ministerios, y creer que ellos son como una máquina de "moción perpetua", dejándoles encontrar su propio camino. Los que se dedican al servicio de sus hermanos necesitan ayuda periódicamente para seguir con sus estudios, abrir nuevos horizontes, etc. Para lograr esto hemos propuesto cursos breves semi-anales, cursos de seguimiento. También, sugerimos a los párrocos que visiten y apoyen a sus colaboradores en las comunidades pequeñas. Como equipo diocesano, nosotros participamos en las reuniones de estos ministros a nivel parroquial o inter-parroquial cada cuatro meses. En estas reuniones escuchamos los éxitos, problemas y fracasos que han tenido, y damos la oportunidad que sus compañeros les ayuden en la solución de sus áreas problemáticas. Pero, no basta con la preparación de los ministros. Un proceso simultáneo ha de acompañar esta preparación —la concientización de la comunidad—. Formados en el modelo eclesial en que la única voz de autoridad y responsabilidad era la del párroco, los fieles (de nuestra diócesis, por lo menos) tienen dificultad en aceptar fácilmente un nuevo modelo de Iglesia. Por eso, una preparación de la comunidad debe acompañar al proceso, para que la comunidad conscientemente acepte y responda a sus obligaciones de ser auto-suficiente.

Debido a lo que podemos llamar un "contra-valor cultural", hemos tenido que proceder en esta línea con cautela especial. Los antropólogos e historiadores nos dicen que el Imperio Maya de la Edad Clásica (900-1200 DC) tenía por matiz una jerarquía de autoridad y dominación por poderes. El Maya de hoy demuestra una fuerte tendencia a utilizar su autoridad para mandar. El concepto de "noblesse oblige" no ha sido muy desarrollado en el mundo Maya de hoy. Por eso, una parte

de la preparación del individuo tal cual de la comunidad es un desarrollo del concepto del ministerio como servicio a la comunidad.

A la vez, un proceso de concientización ha sido necesario e indispensable para los agentes pastorales para que aceptemos como hermanos a aquellos que se dedican a nuevos ministerios. También tenemos que aprender a trabajar con ellos sin aplastar su iniciativa y sin quitarles sus derechos. Tenemos que aprender a ser coordinadores de los coordinadores, ayudándoles fraternalmente cuando lo necesiten y retirándonos cuando nuestra presencia obstaculiza su crecimiento o el de la comunidad cristiana.

En la diócesis de Huehuetenango, hoy (al final del año de 1975) existen alrededor de 700 de estas pequeñas comunidades de la Palabra, Servicio y Vida (o si quiere, comunidades de Fe, Culto y Amor). Unas de ellas tienen su equipo de ministros ya formado, pero otras están en camino de responder a sus necesidades por medio de sus propios ministros. Tomamos el ejemplo de la parroquia de San Antonio Huista. Dentro de la parroquia, hay 24 comunidades, la mayoría de las cuales tiene un equipo ministerial. Generalmente hay Promotores Sociales (dedicados al desarrollo social de la comunidad), Promotores Agrícolas y de Salud, Comadronas y mujeres dedicadas a la promoción femenina y Animadores de la Fe, con otros catequistas que trabajan en la predicación verbal de la Palabra.

Entre el equipo comunitario hay una reunión mensual y entre todos los equipos de la parroquia una reunión semi-anual. En la reunión semi-anual, asisten a veces hasta 200 de estos ministros. Es un tiempo de motivación y de discusión. El párroco y unos miembros de los equipos diocesanos asisten —no como dirigentes—, sino como co-trabajadores y coordinadores, por razón de su visión más amplia —de la parroquia o de la diócesis—. En una reunión reciente, el tema de discusión era cómo manejar mejor la caja común —un fondo común derivado de aportes de la comunidad y destinado al uso de los más necesitados—.

Las reuniones semi-anales en San Antonio Huista duran dos días, en un ambiente fraternal y de convivencia. A veces hay una Eucaristía concelebrada por los presbíteros, y a veces una celebración de la Palabra dirigida por uno de los Animadores de la comunidad. Reparten el pan, el maíz y los frijoles donados por las comunidades para el sostén de sus ministros. Y comparten al mismo tiempo sus tristezas y sus alegrías en el trabajo.

Debido a los grandes números, es imposible tener una reunión *diocesana* de todos los ministros al mismo tiempo. Por eso, tenemos reuniones locales con todos ellos, y reuniones diocesanas semi-anales de todos los que trabajan dentro de cada campo determinado.

Todo esto implica un trabajo enorme de coordinación y seguimiento. Por eso, tenemos un centro diocesano de coordinación, compuesto por el obispo como coordinador de la Iglesia diocesana y por los equipos del Centro de Desarrollo Integral (corresponde a la coordinación de ministerios de acción social, de educación básica, agricultura y promoción femenina), a los directores del programa médico de la diócesis (corresponde la coordinación de los Promotores de Salud y comadronas) y a Centro Apostólico (corresponde la coordinación de los ministerios en la línea profética). El centro de coordinación de los ministerios incluye el trabajo tiempo completo de alrededor de 15 personas —sacerdotes, religiosos y laicos. Con tanta estructura y trabajo de coordinación existe el peligro de perder la vista desde la base. Por eso, una parte importante del trabajo de los coordinadores diocesanos es volver periódicamente a la base para vivir dentro de la problemática del mundo de la

comunidad. Pretendemos esto por medio de visitas de dos o tres miembros del equipo por unos días a una de las comunidades. En cualquier momento, unos miembros del equipo coordinador se encuentran en las aldeas lejanas, visitando, compartiendo el pan de los pobres y gozando de la convivencia y de la fraternidad brindada.

En estas visitas, tratamos —donde sea posible— vivir de lo que nos da la comunidad. Donde eso no es posible o donde sería una inconveniencia muy grave para la comunidad, llevamos con nosotros lo que necesitamos para nuestro sostén.

Pero, una vez que funcione la comunidad y sus ministros le ayuden a la realización plena de su vocación cristiana, la comunidad en torno ha de volverse una comunidad no solamente de Fe, Culto y Amor, sino por el mandato de Jesús, tiene que tornarse en una comunidad misionera.

La Iglesia Local se madura: En este año de 1975, varias de las comunidades han mandado sus ministros proféticos a trabajar en el Departamento de El Petén (una distancia de 3 días de viaje por camioneta) para compartir con sus hermanos el pan de la Palabra de Dios, compartido por palabra y obra.

En la aldea Canabaj, Eulalio Gómez, un Animador de la Fe, organizó a su comunidad para hacer un viaje misionero a la comunidad de Palajachuj, en otra parroquia. Como resultado de varias de esas visitas fraternales —en las cuales dos comunidades discutieron la Palabra de Dios encontrada en la Sagrada Escritura y en sus vidas y gozaban de una convivencia. La comunidad de Palajachuj ya está preparando sus ministros de Palabra y Obra.

Julián Carrillo, un Animador Ladino de Tajumuco, al oír que sus hermanos Indígenas de la aldea Lupiná sufrían unos problemas, a pesar de enfermedad en su propia familia, caminó doce horas a pie para consolar y ayudar a esa comunidad.

Un Indígena ha defendido los derechos de su comunidad cuando una Compañía industrial les amenazó con la expropiación de sus terrenos. El, sus hijos y otros miembros de la comunidad han sido encarcelados y molestados por haber defendido sus derechos en el terreno de la comunidad. El dice: "Tengo que ayudar a mi gente. Si Jesús murió por nosotros, por lo menos, puedo aguantar unas molestias para conseguir justicia". También rechazó una oferta del equivalente de mil dólares para callarse y no decir más a sus compañeros de la injusticia. "Este camino me puede llevar a la muerte, yo sé, pero si Jesús está conmigo, no tengo miedo", dice él.

Muchos preguntan: "Y en el futuro ¿serán estos los sacerdotes?" Tenemos que responder, no sabemos. Esas decisiones están a la disposición del Espíritu. Al momento, los Animadores de la Fe tienen un papel principalmente profético y no tanto una línea sacramental. Ellos en colaboración con los ministros de la comunidad, ayudan a sus compañeros a realizar plenamente el mensaje evangélico. Los Animadores predicán y distribuyen la Comunión. Visitan a los enfermos. Pero otros servicios sacramentales no han prestado. La razón es esta —tenemos un pueblo sobresacramentalizado. Para evitar el sacramentalismo, hemos tomado una postura de espera. Algunas comunidades están empezando a pedir bautismos, matrimonios, etc. Cuando la comunidad ya responda por la preparación de esos acontecimientos sacrales de la vida Cristiana, y se responsabilice por las personas que recibirán esos sacramentos, el momento habrá llegado para que sus ministros sean los ministros sacramentales. Apurar este proceso puede dar la idea de que los Animadores de las comunidades no son más que una extensión del brazo sacramental del sacerdote. En realidad, la relación entre la comunidad pequeña y la Iglesia universal ha de ser

un camino de doble vía. El animador debe ser representante de su comunidad hacia la Iglesia jerárquica y de esa Iglesia hacia la comunidad Eclesial de Base.

La Identidad Ministerial: En esta línea de identidad ministerial, hemos creado un problema. Con estos nuevos ministerios que han surgido, ha surgido una duda del rol del sacerdote. Los seminaristas se han mostrado preocupados y confusos, algunos presbíteros han expresado su incertidumbre de la naturaleza del programa. Al momento, siguen en dos líneas paralelas —el programa de nuevos ministerios, y el programa tradicional de buscar vocaciones sacerdotales y religiosas del pueblo. Algún día en el futuro, las líneas tendrán que unirse. Pero cómo va a ser, no sabemos ahora.

En este artículo hemos subrayado la importancia de los ministerios entre los laicos. Esto ha sido para enfatizar la globalidad del mandato de Jesús de ir a predicar. No ha sido nuestra intención disminuir ni quitar la importancia de un programa para suscitar vocaciones sacerdotales y religiosas. Tales programas son necesarios e imprescindibles para el futuro de la Iglesia.

Problemas tenemos y fracasos hemos tenido (y tendremos). Pero creemos que debemos actuar aún sin la certitud de tener un éxito rotundo y completo. Ponemos nuestra fe en Dios y caminamos con incertitud. Creemos que Dios bendecirá nuestra caminata iniciada en el espíritu de fe y de confianza. Creemos que el Espíritu, quien hace nuevas todas las cosas, nos guiará por estas nuevas sendas.

Últimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Desde nuestro primer número hemos querido brindar a los lectores la presentación de las últimas publicaciones que, en materia teológico-pastoral, nos llegan a la Redacción provenientes del mundo de lengua española. La revista, sin embargo, no pretende en ningún momento hacer suya la ideología presentada en dichas publicaciones, ni —como norma general— criticar o hacer una "recensión" de ellas. Solamente intentamos hacer una "presentación" de las publicaciones con su contenido. Por ello nos excusamos de firmar dicha presentación.

Exégesis, Evangelización y Pastoral, obra escrita en colaboración y publicada por el Secretariado General del CELAM (Col. "Documentos CELAM", n.21), Bogotá 1976. 21 x 13, 108 pp. En agosto de 1974, bajo la coordinación de la Sección de Ecumenismo, del CELAM, hubo un encuentro en la Argentina sobre temas relacionados con la Biblia. En dicho encuentro se trataron temas relacionados con la Biblia y el anuncio de la fe, la exégesis, el mundo actual, las traducciones modernas de la Biblia y el apostolado bíblico. La obra actual recoge los informes que entonces se presentaron por especialistas como Descamps, J. Mejía, B. Villegas, A. Kirk, P. O. Valdivieso, A. Levorati y A. Van der Valk.

El Sermón de la Montaña, por William David Davies. Ediciones Cristiandad, (Col. "Epifanía", n. 26) Madrid 1975. 18 x 11, 245 pp. Discípulo de C.H. Dodd y D. Daube, el autor de las presentes páginas es en la actualidad profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Duque (Durham, N.C., Estados Unidos). Impresionado por las tendencias de las iglesias reformadas a cerca de sí el Evangelio, y más en concreto el Sermón de la Montaña, es, al estilo del Pentateuco o la Torá,

una Ley o simplemente gracia, el autor se esfuerza por hacer un estudio serio sobre el sermón del monte y su ambientación. En realidad la presente obra, presentada y epilogada ampliamente por el no menos famoso conocedor de la literatura judía, A. Díez Macho, no es sino un resumen del original inglés. El libro resulta un modelo de cómo puede o debe estudiarse una sección evangélica para penetrar su sentido. Frente a las fáciles lecturas con que hoy, en diversos círculos, se aborda el tema bíblico, merece la pena la orientación de esta obra.

Jesús, en sus Palabras y en su Tiempo, por David Flusser. Ediciones Cristiandad (Col. "Epifanía", n.23), Madrid 1975. 18 x 11, 164 pp. Se siente fresca al leer las páginas del actual profesor israelita en la Universidad Hebrea de Jerusalén y especialista en la historia y literatura judías del tiempo de Jesús. Frente a la "exégesis salvaje" que hacen algunos teólogos, como nos habla el prologador, el presente libro es la obra de un judío escrita sobre otro gran judío, el más grande y universal de todos los tiempos. No ha pretendido Flusser escribir una biografía de Jesús, sino situarle en su entorno histórico y religioso para extraer de ahí lo real y auténtico de su vida y mensaje. "El judaísmo —nos dice el autor— es el transfondo en que se encuadra el mensaje de Jesús, y sólo quien conozca el primero puede captar el sentido del segundo". Y esto parecen conseguirlo estas páginas.

El Otro Jesús, Para un anuncio de Jesús de Nazaret, hoy, por José-Ramón Guerrero. Ediciones Sígueme (Col. "Materiales", n. 15), Salamanca 1976. 21 x 13, 363 pp. El autor, experto catequeta y profesor en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, aborda aquí un tema profundamente bíblico y teológico, pero con unos objetivos que miran directamente a la evangelización y catequesis del mundo actual. Cómo no debe ser anunciado y cómo debe ser presentado Jesús, hoy, es la conclusión práctica a la que llega el autor después de haber recorrido en una síntesis apretada los datos filosóficos y teológicos con que se ha expresado la fe de la Iglesia sobre Jesucristo en otras épocas, a partir de las mismas páginas bíblicas. Los grandes temas (profetismo, reino de Dios, mesianismo, los títulos de Jesús, el ambiente histórico de Jesús, etc. . . .) relacionados con el tema central del Evangelio, Jesús de Nazaret, son presentados de una forma accesible, aunque discutible en algunos casos, al hombre de hoy. Por ello no deja de ser una obra importante en toda biblioteca no solo de teólogos, sino sobre todo de pastores y catequistas.

Cristo, el Misterio de Dios, Cristología y soteriología (2 Vol.), por Manuel M. González Gil. La Editorial Católica (BAC, n. 380-381), Madrid 1976. 20 x 13, 476 pp. Vol. I, 673 pp. Vol. II. El autor es un jesuita español especialista en Teología y Sagrada Escritura, desde hace muchos años profesor de estas materias en Japón, y actualmente Decano de la Facultad de Teología en la Universidad Sophia (Tokio). Une de esta forma la erudición occidental a la sabiduría del oriente. Su obra, amplia en erudición y serena en la presentación, aborda todos los grandes temas bíblico-teológicos sobre la materia. Del tratado clásico sobre "los misterios de la vida de Cristo", estudiados a la luz de los estudios bíblicos que aportan los datos sobre la evolución de la tradición cristológica, pasa a la reflexión serena de la teología, dentro de los apartados relativamente clásicos de la Cristología y Soteriología. La bibliografía abundante, clásica y moderna, remite al lector a las profundidades del tema

en cada caso. No hay duda que la moderna y abundante literatura sobre el tema apasionante de Jesús de Nazaret se siente enriquecida con estos dos volúmenes en los que el lector puede encontrar una mina para su reflexión, sin tener que recurrir solamente a literatura escrita en lenguas no españolas. La obra culmina la "serie monográfica de teología dogmática" centrada en la "Historia Salutis", publicada por la BAC.

El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo, por Günter Bornkamm. Ediciones Sígueme (Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, n.10), Salamanca 1975, 19 x 12, 172 pp. El gran especialista de estas páginas, de confesión evangélica, amplía con ellas la visión que antes había dado con su obra "Jesús de Nazaret". En una síntesis apretada y diáfana, aunque discutible en diversos puntos, como normalmente suele suceder, el autor pretende mostrar cómo la tradición de la fe primera de la Iglesia más antigua "teologizó" en visiones diversas la figura del Jesús histórico. Para ello, a partir del mensaje, en palabras u obras, de Jesús mismo, trata de ir recogiendo los datos más antiguos de las fuentes hasta llegar a la formación sistemática de los escritos del N.T. en un proceso pluralístico con el que la rica figura de Jesús es descrita desde los diversos ángulos de la fe primera de sus testigos. Es, por ello, una obra más que viene a llenar la simplicidad ahistórica con que se leía el Nuevo Testamento.

El Evangelio de Marcos en Lengua Tuneba, traducción preparada por María Elena Márquez, publicado bajo los auspicios de la Universidad Católica "Andrés Bello", Caracas-Medellín 1975. 23 x 17, 461 pp. La obra realizada por una Misionera Teresita, no es sino la traducción del evangelio de S. Marcos a la lengua indígena de los tunebos, grupo primitivo radicado en la región del Sarare, llena de montañas y ríos torrentosos, entre el Arauca colombo-venezolano. La obra, llevada a cabo por la misionera, ayudada por algunas indígenas y bajo la asesoría técnica del biblista claretiano Gonzalo de la Torre, representa la encarnación del Verbo para el grupo tunebo. Eligieron el evangelio de Marcos por tratarse no solo del evangelio más primitivo, sino también porque con su lenguaje concreto dirigido de una forma más simple a los gentiles, podría resultar más ventajoso para este experimento, que al igual de otras múltiples traducciones a grupos primitivos, va llenando y enriqueciendo los valores genuinos de nuestros pueblos indígenas. A la traducción se le añaden unas notas aclaratorias que dan vida a la frescura y rudeza del evangelio de Marcos.

Teología y Mundo Contemporáneo, Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. 21 x 14, 693 pp. En marzo de 1974 el prestigioso teólogo Karl Rahner celebraba su 70 aniversario y dos meses más tarde la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid le confería el título de doctorado "honoris causa" en teología. Con esta ocasión la Universidad de Comillas, recogiendo las firmas de prestigiosos teólogos de España y Latinoamérica, quiso ofrecerle a Karl Rahner un "Libro-Homenaje". Esta es la obra que ahora presentamos, y que contiene estudios importantes repartidos en cinco partes: la Primera, relacionada con la investidura de doctor "honoris causa" (A. Bolado, K. Rahner, M. Madurga); la Segunda dedicada a cuestiones fundamentales teológicas (con firmas como las de Laín Entralgo y X. Zubiri, etc.); la Tercera aborda el tema de Cristo y su Mensaje (O.G. Cardedal, G. Faus y L. Boff); la Cuarta trata temas de Teología Latinoame-

ricana (J. Terán Dutari, E. Pironio, I. Ellacuría, J.C. Scannone, J. Vergara, R. Falla); la Quinta presenta cuestiones básicas de teología pastoral (L. Maldonado, C. Floristán, etc.), la Sexta y última estudia algunos temas particulares (J. Urresti, Vargas-Machuca, etc.). Obra digna del gran teólogo del siglo XX y que merecería algo más que una simple presentación como hacemos gustosamente aquí.

El Dios Crucificado, La Cruz de Cristo como Base y Crítica de toda Teología Cristiana, por Jürgen Moltmann. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", n.41), Salamanca 1975. 19 x 12, 479 pp. El famoso profesor de Tübinga y conocido autor de la "Teología de la Esperanza" quiere presentarnos ahora el reverso de la misma medalla: la Teología de la Cruz, o mejor, del Crucificado. Se trata de una compilación de artículos y conferencias que él mismo ha presentado en diversas partes. Apasionado del tema, considera que toda teología que no se funde en el Jesús moribundo y abandonado en la cruz, está llamada al fracaso, ni merece el hombre de cristiana: "El Jesús abandonado de Dios o es el fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas y, por tanto, críticas y liberadoras" (p. 14). Es así como, partiendo de las teologías de la cruz y del proceso histórico y escatológico de Jesús, pasa a estudiar la teología del Crucificado y sus perspectivas hacia la liberación psíquica y política del hombre.

La Teología de cada día, por José I. González Faus. Ediciones Sígueme (Col. "Estudios Sígueme", n. 19), Salamanca 21 x 12, 418 pp. El presente volumen se compone casi en su totalidad de artículos que el autor publicó en diversas revistas en los últimos cinco años. En tres grandes apartados sobre Jesús de Nazaret, la vida religiosa y presentaciones de algunos temas de teólogos hoy día muy pronunciados, aunque discutibles, el autor se desenvuelve con un estilo que encierra una dosis fuerte de erudición filosófico-teológica, humorismo y desparpajo que para algunos resultará atrevido en diversos momentos. Todos son temas (vgr. las tentaciones de Jesús, su celibato y el de los seguidores de El, reflexiones sobre la química eclesiástico-estatal, las teologías de D. Bonhoeffer, de K. Kitamori o el mejicano P. Miranda en su "Marx y la Biblia", por no citar sino algunos) de profunda actualidad. En un mundo latinoamericano, no sólo llamarán la atención la sinceridad y profundidad y desenvoltura con que se tratan algunos temas anteriormente enunciados, sino mucho más su "Carta a los Cristianos por el Socialismo". Es una teología interpretada con mucha actualidad, pero siempre polémica, en medio del entramado en que nos movemos.

Una Moral para tiempos de crisis, por Ricard Hedefons Lobo. Ediciones Sígueme (Col. "Estudios Sígueme", n. 20), Salamanca 1975. 21 x 12, 269 pp. El prologador de estas páginas (José Luis Aranguren) dice de ellas que el intento del autor es "un empeño de encrucijada, de cruce de caminos, de interdisciplinariedad, de voluntad integradora y no excluyente. No es un libro de filosofía, ni tampoco de teología, sino de lo uno y lo otro, escrito desde su lugar de encuentro (y de separación)". Estas líneas nos ponen un poco en la pista de lo que pretende ser este ensayo erudito que, según el autor mismo, bien podría llamarse "Para una moral de la esperanza" (p. 16) y que a nosotros se nos antoja podría también decirse "Para una moral de la liberación". Por que de hecho el autor, a partir de la problemática del hombre y sociedad moderna, históricos y cambiantes, elabora una moral típica del ser humano, lleno de creatividad en su proyecto histórico relanzado por normas siern-

pre desabsolutizantes hacia la transcendencia del cosmos, de la sociedad y de Dios. Se trata, por ello, de una interesante investigación sobre las normas existenciales y éticas que llevan a la total liberación.

Exposición de la Fe Cristiana, por Miguel Peinado Peinado. La Editorial Católica (BAC, n. 378), Madrid 1975. 20 x 13, 378 pp. El autor de estas páginas, actualmente obispo de Jaén (España) y durante muchos años párroco, prescindiendo de la abstracción ideológica y metodológica, con el lenguaje límpido de la Biblia trata de presentar los puntos fundamentales de la fe cristiana, desde el designio eterno de la salvación, pasando por la promesa y reparación, hasta llegar a la realización en Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, culminándolo con la vida del Pueblo de Dios y la consumación escatológica. Tres fueron los objetivos que la obra se propuso: "iluminar las zonas de la fe oscurecidas por el pluralismo teológico; crear un instrumento inmediatamente utilizable en el uso catequético, homilético y, en general, religioso-formativo del Evangelio; preparar a los aspirantes, clérigos o seglares, para la teología" (p. XV). Como de ello se desprende, el libro tiene una finalidad eminentemente pastoral.

La Unión de los Enfermos, Estudio histórico-dogmático por Miguel Nicolau. La Editorial Católica (BAC, n. 379), Madrid 1975. 20 x 13, 259 pp. El autor, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, ha querido presentarnos en estas páginas no solo las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas de este sacramento, sino también las del magisterio, junto a una reflexión teológica profunda. Pero no se contentó solo con eso: en su última parte aborda todos los problemas actuales sobre este sacramento desde el ángulo ecuménico y pastoral de enfermos. Resultan así unos capítulos interesantes por su sensibilidad pastoral para con este sacramento, instituido por Cristo precisamente para estas realidades tan existencialmente humanas, como son las del dolor y la muerte.

Problemas de la Iglesia hoy, por varios autores. Biblioteca de Autores Católicos (BAC minor 40), Madrid 1975. 10.5X17.5, 199 pp. Esta publicación reúne doce artículos sobre problemas doctrinales y prácticos de gran importancia para la vida de la Iglesia hoy, publicados a finales de 1974 y principios de 1975 en la edición semanal en lengua española de "L'Osservatore Romano".

El Ministerio y los Ministerios según el Nuevo Testamento, dirigido por Jean Delorme, con la colaboración de 14 autores. Original francés de 1974. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. 13.5X21, 484 pp. En el Sínodo de los Obispos de 1971 se dijo que la "crisis de identidad" es la causa principal de la actual crisis del clero. Esto sigue siendo verdad en 1976. La crisis por que atraviesan las estructuras eclesiales ha convertido en punto de litigio las formas tradicionales del ministerio, en un afán de acomodarlas a las nuevas circunstancias. Esto sólo se podrá realizar conociendo sus orígenes, razón de ser y rasgos esenciales. Para ello no hay más remedio que partir de los escritos del Nuevo Testamento. Es lo que tratan de hacer en este volumen especialistas, exegetas y teólogos. Pero el libro no se dirige a especialistas, sino a todos aquellos que se interesan por un tema eclesiológico central del que en buena parte depende el futuro del cristianismo.

Ministerios Eclesiales en América Latina. Reflexión teológico-pastoral. Secre-

tariado General del CELAM, Bogotá 1976. 13X21, 223 pp. De 16 a 24 de Agosto de 1974 tuvo lugar en Cumbayá (Quito) un Encuentro sobre teología y pastoral de los ministerios, organizado por el Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM. Con un lamentable retraso de casi dos años se publican ahora las ocho ponencias y el documento de síntesis o las Sugerencias finales del Encuentro.

Comunidades Eclesiais de Base. Uma Igreja que nasce do povo. Encontro de Vitória. Editorial Vozes, Petrópolis, 1975, 13.5X21, 243 pp. En Enero de 1975 se reunió en Vitoria (Estado do Espírito Santo, Brasil) el Primer Encuentro Nacional de Comunidades de Base. Según se afirma en la p. 11, el objetivo del encuentro fue esbozar el perfil y descubrir las características futuras de la Iglesia "nueva" que nace del pueblo. Previos y amplios informes de comunidades de base de muchos lugares del Brasil (publicados en las pp. 13-114) fueron enviados a peritos (Carlos Mesters, O. Carm. y Leonardo Boff, O.F.M.) que sobre ellos hicieron sus reflexiones (pp. 117-218). El tono general del encuentro es la teología de la liberación.

La Iglesia y la Comunidad Política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo de 1965-1975. Edición preparada por Isidoro Martín Martínez. Biblioteca de Autores Cristianos (No. 377). Madrid 1975. 12X20, XLIV-759 pp. —Feliz idea esta de recoger una selección de documentos colectivos del episcopado de muy diversos países de todo el mundo que en estos años del posconcilio han tratado de la actitud de la Iglesia ante las realidades políticas. Es interesante ver cómo las situaciones y los problemas internos de cada nación o región tienen su especial fisonomía y cómo la aplicación de la doctrina común es acomodada a tales circunstancias para resultar verdaderamente eficaz. Aparece así una gran multitud de facetas en los diversos documentos recogidos. La documentación de América Latina ocupa la mayor parte (pp. 241-661) de la obra, incluyendo un texto, considerado "de extraordinario interés": el documento-base de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (y no, como dice en la p. 241, del Consejo Episcopal Latinoamericano) que, sin embargo, no es un documento "episcopal" y de hecho no tuvo en los documentos de Medellín la influencia que le es atribuida.

Teología de la Liberación y Praxis Popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, por Juan Carlos Scannone (S.J.). Ediciones Sígueme, Salamanca 1976. 12X18, 258 pp. —Desde 1971 el autor viene publicando distintas reflexiones que intentaron ser una contribución crítica al pensamiento teológico y filosófico latinoamericano. Es un aporte crítico hecho en profunda simpatía hacia su perspectiva fundamental y hacia sus intenciones más profundas. En este libro el autor presenta los más importantes de esos trabajos en una sola publicación. Pero su pensamiento se ha ido concretizando y se ha ido orientando cada vez más hacia nuestra cultura popular.

Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo, por Roger Vekemans. Cedral, Bogotá 1976. 14.5X22.5, 592 pp. —"No cabe la menor duda de que la década de los 70 estará marcada para la Iglesia en América Latina por el florecimiento de la teología de la liberación y la proliferación de grupos de 'Cristianos por el Socialismo'. Parece indispensable que la génesis de un fenómeno de tanto peso eclesial no se deje perder en las arenas movedizas del olvido. El presente libro quiere

contribuir a este rescate nemónico. Su estructura, algo desordenada, refleja en parte la dificultad de captar su temática que es todavía como lava incandescente en el momento mismo de la erupción" (palabras del prólogo).

Persona, Revolución y Violencia, por Feliciano Blázquez. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 43), Salamanca 1975. 18 x 12, 244 pp. El autor, que dedica estas páginas al grupo de alumnas del "Regina Virginum" que realizaron con él un seminario sobre esta misma temática, presenta en esta obrita tres ensayos sobre la persona, la revolución y la violencia que parecen ser un florilegio de textos y reflexiones que sobre estos temas pueden despertar el interés ante una civilización que quiere preciarse de tal y que quiere fundamentar su dignidad más en la justicia y el amor que en la barbarie.

Cadernos de Teología e Pastoral. El Instituto Nacional de Pastoral, de la Conferencia Episcopal del Brasil, comenzó a publicar estos Cuadernos, resultados de la reflexión de un grupo de teólogos y otros especialistas convocados por el mencionado Instituto para responder a los pedidos de los organismos dirigentes de la Conferencia Episcopal y con la finalidad de ofrecer subsidios teóricos y prácticos a la acción pastoral de la Iglesia en Brasil. Los dos primeros cuadernos que tenemos son: *Os Ministérios na Igreja de hoje*, por Alberto Antoniazzi. Editorial Vozes, Petrópolis 1975. 14x21, 60 pp. Estudia en tres capítulos los ministerios en la Iglesia del Nuevo Testamento, las actuales perspectivas de la teología de los ministerios, y los ministerios en la perspectiva ecuménica. — *A Paternidade Responsável*, por Frei Antônio Moser, O.F.M. Editorial Vozes, Petrópolis 1976, 69 pp. Además del tema anunciado en el título, estudia también los problemas del aborto provocado y la cuestión de la esterilización.

Los Grupos Informales en la Iglesia, por varios autores, coordinados por René Metz y Jean Schlick. El original francés es de 1971. Traducción española de Ediciones Sígueme, Salamanca 1975. 13,5x21, 302 pp. Los Coloquios de Estrasburgo de mayo de 1971 tuvieron como tema los grupos informales, elemento importante del cambio de las sociedades, que tiene su repercusión en el terreno eclesial y pastoral. La variedad del vocabulario utilizado — comunidades de base, grupos espontáneos, grupos de búsqueda o de contestación, iglesia subterránea, etc. — indica ya por sí misma el carácter vivo y agitado del fenómeno. La finalidad del Coloquio era llevar a cabo una investigación profunda pluridisciplinar y pluriconfesional del fenómeno para que los hombres de la Iglesia pudiesen vislumbrar el conjunto de las cuestiones planteadas por los grupos informales y la contestación en la Iglesia.

Iglesias e Ideología Nazi, El Sínodo de Barmen (1934), por Héctor Vall. Ediciones Sígueme (Col. "Materiales", n. 12), Salamanca 1976. 21 x 13, 362 pp. La presente obra es la tesis doctoral del autor, en la actualidad profesor de ecumenismo y de cuestiones relacionadas con la Reforma. Después de una Introducción en la que se nos ambienta y se demuestra cómo toda ideología nacionalista busca atraerse a sus filas, para manipularla, a la religión, nos muestra lo mismo con el ejemplo concreto del nacionalsocialismo alemán: "La primera parte, más expositiva e histórica, refleja la multitud de acontecimientos eclesiales y las luchas doctrinales que provocaron la reacción del sínodo de Barmen. La segunda se concentra en lo que dicho sínodo quiso decir y procura hacer un comentario desde el interior de los ele-

mentos ofrecidos por las tesis y discusiones del mismo sínodo. Por último, la tercera parte está concebida como comentario global de algunos puntos que abarcan el conjunto del sínodo y que ofrecen un interés particular dentro de la discusión actual" (p. 21s). En realidad la obra es interesante, no solo por lo que aporta de datos históricos y ecuménicos, sino por los datos aducidos, sobre todo en la tesis 2a., sobre la forma cómo se revela Dios, tema clave en la teología de la liberación de nuestro continente.

La Iglesia del Silencio. Un tema de meditación para los católicos latinoamericanos. Sociedad Colombiana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad. Bogotá 1976. 14X22, 495 pp. El libro parte de esta convicción fundamental: que en Chile existe una mayoría de católicos espiritual y psicológicamente silenciados que contempla estupefacta un hecho sorprendente: la mayor parte del Episcopado y un sector decisivo del Clero y de los religiosos se han transformado en la fuerza más dinámica y sutilmente eficaz de la embestida izquierdista. Pero la Conferencia Episcopal Chilena, en marzo de 1976, rechazó enérgicamente esta tesis del libro y declaró: "Las personas que han colaborado con estos escritos y en esta campaña, ya sea escribiendo, editando, o difundiendo esta publicación, se han marginado por su propia actuación de la Iglesia Católica, cuyo Espíritu es absolutamente opuesto a lo que hacen". Es a la vez lamentable y sintomático que la Sociedad Colombiana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad haya tomado la iniciativa de publicar esta obra.

Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile, por Teresa Donoso Loero. Colección Ciencia Política No. 5. Editorial Vaitea, Santiago, Chile, 1976. 13X18, 209 pp. El tono de este libro es el mismo del anterior. Lloro "las flaquezas en que incurre el material humano de la Iglesia Católica", al contemplar "la caída sucesiva y masiva de laicos, religiosos, religiosas, sacerdotes y hasta obispos en una tentación marxista". Su mal es generalizar y no ver las luces de la Iglesia en Chile.

La Sorpresa de Dios, Meditaciones sobre la Vida Religiosa según el año litúrgico, por Alessandro Pronzato. Ediciones Sígueme (Col. "Nueva Alianza", n. 71), Salamanca 1976. 21 x 13, 402 pp. La actual obra es continuación del libro anterior del mismo autor "La provocación de Dios" que culmina ahora todos los días feriados después de Pentecostés, desde la decimoquinta a la trigésima cuarta semana "per annum". El autor en una serie largo de ensayitos, uno por cada día, trata de eliminar los aspectos caducos de la vida religiosa para volver siempre a lo esencial y para que la comunidad religiosa siga siendo sorpresa y signo fácilmente legible para los hombres de todo tiempo.

Ver a Dios en la ciudad, por Rene Voillaume. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 45), Salamanca 1976. 18 x 12, 244 pp. A pesar del título que el libro lleva, tal vez por la cantidad de cartas circulares escritas desde diversas ciudades del mundo, las presentes páginas nos llevan a la contemplación. Es un libro para leer en la rica pobreza de la soledad y contemplar a través de ella la presencia de Dios en todos los acontecimientos. El autor ha recogido en tres partes, primero una colección de cartas dirigidas a las comunidades de los hermanitos del P. Foucauld, después unas reflexiones sobre la vida religiosa de dichas comunidades, pero que pueden servir a otras, y por último, aborda una cuestión difícil siempre, pero más en el mundo actual: el compromiso y misión de la vida religiosa en el mundo de la política.

DOCUMENTOS PASTORALES

Diez Años por Nuevos Caminos (Honduras)

Mensaje Pastoral de los Obispos de Honduras en ocasión del décimo aniversario de la Celebración de la Palabra de Dios.

Introducción

Con verdadero gozo les enviamos este mensaje de amistad y aliento, al cumplirse los diez primeros años de la Celebración de la Palabra de Dios en nuestra querida patria.

En ocasión de tan fausto aniversario, queremos antes que nada expresarles nuestra satisfacción y gratitud de pastores por la labor de auténtica evangelización llevada a cabo en todo el país por los Delegados de la Palabra con ejemplar perseverancia y el único afán de servir a Dios y a los hermanos.

Una simple mirada hacia atrás permite apreciar los muchos beneficios reportados por la Celebración de la Palabra a nuestras Iglesias particulares, incluso a otras Iglesias hermanas de allende nuestras fronteras.

Después de una breve reseña de los logros alcanzados hasta hoy, les propondremos unos sencillos puntos para la reflexión y el diálogo. Luego les expresaremos nuestras esperanzas para el futuro y terminaremos con unas palabras de exhortación inspiradas en documentos recientes del Santo Padre el Papa Paulo VI.

I. Un Balance Esperanzador

1. *Primer fruto del Concilio.* La Celebración de la Palabra surgió en Honduras en ocasión de la Semana Santa de 1966, o sea poco después de haberse clausurado el Concilio Vaticano II, como un medio de suplir la escasez de sacerdotes en las zonas rurales. A la sazón, apareció como el más significativo fruto de la Constitución sobre la Liturgia, la cual recomienda "que se fomenten las celebraciones de la Palabra de Dios los domingos y días festivos, sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro DELEGADO por el Obispo" (Nº. 35,4). Iniciado, pues, como un paliativo a la falta de clero, este movimiento ha evolucionado rápidamente hacia metas de animación cristiana y desarrollo comunitario, en perfecta sintonía con las orientaciones del Vaticano II y, más adelante, de los obispos de América Latina reunidos en Medellín (1968).

2. *El Evangelio llega a los pobres.* A los enviados del Bautista que le preguntaban acerca de su misión, Jesús contestó: "Vayan y cuénteles a Juan lo que han visto y oído: que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan sanos, los sordos oyen, los muertos resucitan y se predica el Evangelio a los pobres" (Mateo 11,4-51).

Durante toda su vida pública, el Señor manifestó una predilección por los desva-

lidos y los más pobres (Lucas 4,18). Inspirada en este Modelo, la Celebración de la Palabra se proyectó desde un comienzo, con particular esmero, hacia los sectores más desfavorecidos. El anuncio gozoso de la salvación alcanzó así los caseríos más apartados, disipando las tinieblas de la ignorancia religiosa. Sembró por doquier un interés creciente por la Palabra de Dios y una ansia de liberación cristiana. Poco a poco, de una religión de prácticas exteriores a menudo rutinarias, conformistas y sin contenido espiritual, se ha pasado a un compromiso personal de fe, con fuerte proyección hacia la comunidad.

3. *Con el machete del Espíritu.* El profeta Jeremías asemeja la Palabra de Dios a un fuego que quema y a un martillo que rompe la roca (Cap. 23, V.29). San Pablo la llama "espada del Espíritu" y la compara a un "machete de doble filo" (Efesios 6,17 y Hebreros 4,12). Con esta poderosa herramienta, pues, nuestros valientes Delegados han venido "chapeando" la tupida maleza del egoísmo, de la apatía, de los vicios y de las divisiones que tan a menudo arruinan las comunidades o impiden su progreso. Al mismo tiempo, han desherbado el rico campo de la piedad popular tradicional, purificando sus valores y enriqueciéndolo con el abono de la Verdad y del Amor Cristiano.

4. *Las comunidades despiertan.* Desde que Dios habló por primera vez a Abraham, nuestro padre en la fe, su Palabra tiende irresistiblemente a congregar gente, a crear comunidad, a formar pueblo (Génesis 12,2).

A través de la Celebración de la Palabra, miles de poblaciones campesinas olvidadas han despertado a la luz y a la esperanza. Al descubrir el plan de Dios, han recobrado la fe. El Señor hizo al hombre a su imagen para que fuera cocreador con El y artífice de su propio destino. Esta conciencia nueva de su dignidad y altísima vocación ha sido para las comunidades un acicate hacia la unión como medio de superar una situación de miseria inmerecida y construir una sociedad más conforme a los designios del Creador. Se ha expresado en no pocas iniciativas y obras de desarrollo comunitario, muy variadas según las regiones y las necesidades, pero inspiradas todas en la Palabra de Dios. Esta Palabra de Vida tiene la virtud de unir en el amor y transformar a los esclavos en hombres libres (Juan 8,32-34).

5. *Surgen y se capacitan líderes.* De las propias comunidades, han surgido líderes que se han capacitado humana y espiritualmente, no solamente para dirigir la celebración litúrgica de la Palabra, sino con miras a promover el desarrollo integral de sus comunidades. En esta forma, los que presiden la asamblea dominical de cada lugar no son meros "celebradores", sino auténticos evangelizadores. Su papel de Delegados los sitúa en el mismo corazón de la comunidad local, como testigos privilegiados de Cristo Resucitado y portavoces de su Mensaje. Gracias a su ministerio, se va superando el divorcio de siempre entre la religión y la vida de cada día, entre la fe y el compromiso social, entre lo temporal y lo eterno. Se evita también así el doble escollo de un pietismo alienante o de un desarrollismo sin dimensión de fe.

6. *El "machismo" pierde terreno.* La Biblia enseña que Dios ha creado a la persona humana, hombre y mujer, en un único impulso de amor (Génesis Cap. 1 y 2). Tanto el hombre como la mujer son, pues, iguales ante Dios. Ambos le deben culto al Creador. Ambos deben juntar sus corazones y sus propios cuerpos, para construir en la alegría una comunidad unida y feliz.

Al mobilizarse a los varones para el servicio de la Palabra, ha ido menguando el machismo tradicional que aleja a tantos hombres del templo, de la oración y de la práctica religiosa, consideradas éstas como quehaceres propios de mujeres y niños.

7. *Las amas de casa se organizan.* A la vez que merma el "machismo" se viene superando también el prejuicio tradicional que mantiene a la mujer encerrada en la casa, ajena a la vida de la comunidad y en condición de sujeción, a veces humillante, cara al marido y a los hijos. En los últimos años, como un fruto rico y sazonado de la Celebración de la Palabra, los Clubes de Amas de casa se han multiplicado por doquier, abriendo a la mujer del campo y de los barrios marginales nuevas y halagüeñas perspectivas de promoción personal y comunitaria.

8. *Los jóvenes salen a la palestra.* Un testimonio vivido es siempre contagioso. El ejemplo de tantos mayores entregados de lleno al servicio de los demás, ha suscitado en no pocos jóvenes, máxime en los hijos de los Delegados, una inquietud y un esfuerzo de superación, a través de convivencias, cursillos de formación, jornadas, clubes juveniles. En no pocos, se ha despertado un deseo de entrega total al Señor y a su Pueblo. Todo lo cual permite augurar para mañana un florecimiento de ministerios eclesiales, incluso de vocaciones sacerdotales y religiosas.

9. *Nueva primavera de la Fe.* Con este florecer de buenas voluntades a partir de las bases populares del campo y de los barrios, es la gran familia hondureña que se viene rehaciendo, es toda la Iglesia nuestra que viene cobrando nuevo rostro, nueva vitalidad, nueva esperanza. El corazón rebosante de ilusión, no podemos menos que hacer nuestra la exclamación jubilosa del Señor ante los frutos apostólicos logrados por sus primeros "delegados". "Bendito seas, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido las cosas de tu Reino a los sabios y entendidos, has tenido a bien revelarlas a la gente sencilla. Sí Padre, bendito seas porque te pareció que era mejor así" (Lucas 10,21).

II. Puntos para la Reflexión y el Diálogo

10. *Servidores de la Palabra.* Lo que caracteriza al Delegado y justifica su ministerio, lo que debe inspirarlo en cada momento, es la convicción de ser él, no el dueño de la Palabra que anuncia, sino su humilde servidor. El Delegado no transmite su propio saber, su propia sabiduría, como lo puede hacer un médico, un maestro, un político, sino que comunica la Sabiduría de Dios. La Palabra que anuncia no le pertenece, no es suya, no tiene derecho a cambiarla ni a manipularla. Su deber es proclamarla con valentía y con amor. Ahora bien, para que llegue a los corazones, el Delegado tiene que vivir primero el Mensaje que anuncia. Cual nuevo Moisés, debe permanecer unido al Señor por la oración y en contacto constante con la comunidad por el diálogo. Finalmente, puesto que las palabras vuelan y sólo el ejemplo arrastra, el Delegado de la Palabra debe ser un hombre de testimonio, o sea un evangelio vivo.

11. *En comunión con los pastores.* Estas altas exigencias de la vocación del Delegado lo obligan a permanecer en perfecta comunión con los sacerdotes de las parroquias y con los obispos a "los que el Espíritu Santo ha puesto para apacentar la Iglesia de Dios" (Hechos 20, 28). El servicio de guía y de mando que prestan los

pastores, lejos de significar prepotencia ni dominación, revela la maravillosa diversidad de los dones, funciones y actividades, que se armonizan y enriquecen mutuamente en la unidad del Cuerpo de Cristo, bajo la acción misteriosa del Espíritu Santo (1 Cor. Cap.12).

12. Lucha cristiana por la liberación. El estado de analfabetismo, abandono y marginación en que vive todavía una mayoría de nuestro pueblo, constituye una situación de injusticia que clama al Cielo y burla el plan de Dios. Es deber de todos luchar por una auténtica liberación en su triple dimensión: material, humana y espiritual.

En este empeño común, le toca al Delegado un papel vital de animación y guía. Posee a este fin un instrumento de extraordinario valor. Es la Palabra de Dios, mensaje liberador que puede colmar mejor que cualquier ideología los anhelos profundos del hombre moderno. Esta Palabra de liberación se encarna en la Persona del Salvador. Jesús vino —y hoy sigue viniendo— para redimir al hombre de todo lo que lo oprime y esclaviza, empezando con el pecado que es el “mal de Dios” y la raíz de todos los demás males. El Señor, al salvar al hombre del pecado, prepara y posibilita todas las liberaciones humanas necesarias.

13. Pobres sí, miserables no. Una de las liberaciones que más urgen es la erradicación de la miseria que está agobiando a miles de hermanos nuestros y prolifera en toda clase de males. Para la mayoría, es el hambre, el analfabetismo, la enfermedad, la falta de tierra, de techo, de trabajo, de esperanza. Para otros que andan con los bolsillos llenos, la miseria se expresa en términos de egotismo, ambición, orgullo, paternalismo, opresión, apego al dinero y demás concupiscencias propias del hombre carnal (ver Gálatas, 5, 16-24).

Ante la magnitud y complejidad del problema, se multiplican seminarios de estudio, encuestas, planes de reforma y desarrollo. Pero sin llegar nunca a la raíz de los males. En último extremo no pocos llegan a abogar por soluciones radicales, incluso de tipo marxista. Nosotros hombres de Iglesia, y también de barro como todos, nos sentimos impotentes ante tamaño desafío. No tenemos planes concretos ni recetas mágicas. Sin embargo, el Señor nos ha entregado su Palabra, con la misión de proclamarla. Es palabra viva y eficaz, más penetrante que machete de doble filo. “Llega hasta la raíz del alma y del espíritu, sondeando los huesos y los tuétanos, para probar los deseos y los pensamientos más íntimos. Toda criatura es transparente ante ella” (Heb. 4, 12-13). La Palabra de Dios obra milagros. ¡Ojalá logre unir a ricos y pobres en un abrazo fraternal y un esfuerzo conjunto de mutua liberación! Pues sólo a la luz y al calor del Evangelio Cristiano llegarán los pobres a apreciar su dicha y los ricos a descubrir su miseria (Mat. 5, 3 y Luc. 6, 24).

14. Con amor sí, a machetazos no. ¿En qué forma puede el Delegado colaborar a la liberación de sus hermanos y de su comunidad? Contestaremos con el Papa: dándoles una inspiración de fe, una motivación de amor y unos principios de acción coherentes con una visión cristiana del mundo, o sea que respeten la dignidad de las personas y su vocación comunitaria, dentro del designio global de salvación que la Iglesia anuncia (Evang. Nunt. N. 38).

Desde luego, la Iglesia no puede aceptar ni aconsejar la violencia como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que pretende liberar.

Decía el Santo Padre a los campesinos de Colombia el 23 de agosto de 1968: "Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis".

15. *Líderes sí, caciques no.* Toda labor de promoción integral exige una participación activa, constante y responsable, incluso crítica, de los que integran el conjunto comunitario. Esta participación es de vital importancia para el futuro de nuestra Iglesia y de toda comunidad local, por humilde que sea. De ahí el cuidado exquisito que ha de tener el Delegado en no sobreponerse a la comunidad. Su afán mayor es hacerla crecer y madurar, transmitiéndole la formación y los conocimientos recibidos en los cursos o adquiridos en otra forma. El Delegado evitará así un nuevo tipo de caciquismo espiritual. Se mantendrá en una disposición interior de humildad y en una actitud exterior de apertura y diálogo, de servicio desinteresado y de comprensión para con todos. El Delegado no debe ser por tanto un acaparador de funciones, sino más bien un animador y promotor animoso de todas las iniciativas encaminadas al engrandecimiento de la comunidad, poniendo énfasis en las obras de evangelización y educación de la fe.

16. *¡Ojo con la "política"!* Como lo recordaron los obispos en Medellín, las actuales estructuras de la vida económica, cultural y política en América Latina tienden a mantener en muchas partes una situación de marginación, dependencia e "injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada", incompatible con la dignidad humana y la conciencia cristiana. "Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras" (Paz, N.16).

Estos cambios no pueden ser precipitados ni improvisados, sino graduales y madurados. Interesan eminentemente en el campo de la política, donde también debe proyectarse la luz de la Palabra de Dios.

Sin embargo, al ejercer su tarea profética de denunciar los males y de formar conciencias, el Delegado evitará con sumo cuidado de convertir su púlpito local en tribuna política y de confundir el "buen combate de la fe" de que habla San Pablo, con tal o cual lucha partidarista.

No permitirá que ningún partido político, de gobierno o de oposición, utilice, velada o abiertamente, su ministerio de la Palabra para sus propios fines. Por cierto, al luchar por la liberación integral del hombre, la Iglesia hace y debe hacer política, en el sentido de promover el bien común. Pero no hace política en el sentido de luchar por la conquista y el ejercicio del poder, como lo hacen los partidos políticos. Este campo de la política no compete a los pastores de la Iglesia que se deben a todos, sin discriminación de ninguna clase. El Delegado pues que preside la Oración en nombre del Obispo, no puede como tal ostentar ninguna dirigencia política ni ser al mismo tiempo activista de un partido. Desde luego, como todo ciudadano, tiene derecho a sus opciones políticas personales.

17. *Con Dios todo, sin Dios nada.* Frente al mundo que presume de salvarse sin Dios, el Delegado aparece como el hombre de Dios, el portavoz de la Verdad Divina. Cada Palabra de Dios vale más que mil discursos humanos. Es fuego quemante. Es martillo capaz de romper corazones de piedra y cambiarlos en corazones de carne o sea en otras tantas "piedras de amor" para construir la Comunidad Cristiana (Ver Jeremías, 23, 29; Ezequiel 36, 27 y I Pedro 2, 5).

Esta misión auténticamente profética es el gran desafío del Delegado de la Palabra. Lo obliga a un esfuerzo diario de conversión personal y de configuración al Señor que no vino como Líder político, ni para condenar a nadie sino para salvar a todos.

Descuidar esta relación vital a Dios sería edificar sobre arena y echar agua en pila agrietada. "La originalidad del mensaje cristiano", recuerda el documento de Medellín, "no consiste directamente en afirmar la necesidad de un cambio de estructuras, sino de insistir en la conversión del hombre, que exige luego este cambio . . . No habrá continente nuevo sin hombres nuevos" (Justicia n. 3).

III - Hacia una Iglesia Renovada

18. *Revestirse de Cristo.* Sin una identificación con el Señor que lucha, sufre, muere y resucita por sus hermanos, el Delegado no puede aguantar mucho tiempo. Enseguida se halla sin fuerza, sin valor, sin ánimo. A la verdad, sin Cristo no puede hacer nada (Juan 15, 5). Tiene que despojarse pues del "hombre viejo" para revestirse del hombre nuevo hecho a la medida de Cristo Jesús (Rom. 13, 14).

Ahora bien, esta renovación personal continuada debe ir a la par con la conversión y el crecimiento espiritual de los hermanos, toda vez que se trata de miembros de un mismo Cuerpo Eclesial, alimentado con el mismo pan de la Palabra y vivificado por el mismo Espíritu. Si la comunidad crece y se fortalece por el ministerio del Delegado, éste a su vez recibe el apoyo de su comunidad en su fatigoso pero alegre caminar en pos del Señor.

Así pues, como el Delegado debe morir al hombre carnal, la comunidad también debe despojarse del "caserío viejo" y revestirse de la "Comunidad Nueva", preparación y anticipo de la Jerusalén Celestial, en la que Dios será todo en todos (Apoc. Cap. 21).

19. *En todo hombre ver a un hermano.* Al tomar un cuerpo humano y nacer de una mujer, el Hijo de Dios se hizo hermano de todos. Al propio tiempo, confirió a todo lo terrenal un valor y una dignidad que rayan en lo divino. De ahí que toda actividad encaminada a perfeccionar lo creado y a mejorar al hombre y a su comunidad, responde a un designio amoroso del Padre Celestial.

Revestido de Cristo, el más humano de todos los hombres, nutrido de su Palabra, el Delegado comprende que se debe a todos. Incluso a los que desconocen o desprecian su ministerio. Se siente solidario muy especialmente de todos los esfuerzos, por humildes que sean, que tienden a promover la dignidad de las personas y a levantar la comunidad. Anima, aplaude, aconseja, sin tratar de acaparar ninguna función. Imita en esto al Maestro, que vino no a mandar sino a servir, incluso a lavar los pies de sus discípulos (Juan 13, 5).

20. *En todo hermano un hijo de Dios.* Si Jesucristo es Hombre perfecto es también Hijo de Dios y "Señor de la Gloria" (1 Cor. 2, 8). La salvación que trae es puro don de Dios y sobrepasa todas las aspiraciones humanas. Abarca lo de la tierra y lo del cielo, lo humano y lo divino. De manera que para nosotros cristianos, todo trabajo de promoción comunitaria quedará truncado, si no se le da su referencia a Dios y su dimensión de fe.

A la verdad, una quebrada muy honda separa al Delegado que busca con prioridad el Reino de Dios de otros promotores que luchan por una salvación meramente

humana y temporal. Entre estos últimos, están por supuesto los ateos y los comunistas que rechazan de plano a Dios. Están también no pocos católicos de nombre, que si bien dicen que creen en Jesucristo, no obstante rechazan su Evangelio y traicionan la Cruz.

Sólo a la luz de Cristo, pues, se esclarece el misterio del hombre. Los lazos de fraternidad que nos unen a todos los hombres tienen su raíz en la paternidad universal de Dios. Y los servicios que les prestamos no deben hacernos sacrificar nuestra fidelidad a Cristo. Primero Dios.

21. *Comunidades con cara nueva.* Sin despreciarlas en absoluto, debemos reconocer que las prácticas religiosas de antaño ya no bastan como sostén de la fe, en un mundo en rápido cambio, cada vez más extraño a Dios y a los valores del espíritu. Hoy en día la fe exige una adhesión a la vez personal y comunitaria a Jesucristo, como el Señor y Salvador de todos.

Esta vivencia de fe y de esperanza en comunidades fraternales es precisamente lo que le está dando a nuestra Iglesia un rostro nuevo y original. En el correr de los últimos años, la Celebración de la Palabra ha sido el fermento misterioso que ha transformado a miles de comunidades pobres —pequeñas y grandes— en otras tantas cooperativas de salvación, estrechamente unidas entre sí y empeñadas en un mismo proceso de liberación integral.

Hacemos votos porque la Palabra de Dios siga siendo la inspiración y guía de nuestros hermanos campesinos en su lucha histórica. Que este fuego devorador, atizado por un viento de Pentecostés, se extienda ligero a los barrios urbanos marginados, hambrientos del "pan" que da nueva vida. A este respecto, dice el Papa: "Las comunidades hallarán siempre en la Palabra de Dios el alimento que necesitan y por otra parte, no se dejarán "aprisionar" por opciones políticas partidaristas o por ideologías de moda "siempre prontas a explotar su inmenso potencial humano" (Evang. Nunt. n. 58).

22. *"Iglesias domésticas" en auge.* Una renovación en honduras de las comunidades locales no se puede alcanzar sin familias renovadas que sean verdaderamente formadoras de personas, educadoras en la fe y promotoras del desarrollo (Medellín, Familia, N. 3).

El Delegado habrá de considerar pues como tarea prioritaria suya el luchar por la integración de las familias de su comunidad. Para no ser "candil en la calle y oscuridad en la casa", se esforzará por hacer de su propio hogar una auténtica "Iglesia doméstica", inspirada en la Palabra de Dios y en el modelo de Nazaret. Por su parte, la esposa del Delegado se sentirá como colaboradora privilegiada de su esposo en su servicio eclesial, compartiendo con él preocupaciones, luchas y trabajos apostólicos.

23. *Libres como el viento.* "Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2 Cor. 3. 17). Los tiempos que vivimos son de crisis y de angustia, pero también de crecimiento espiritual y de grandes esperanzas. Por cierto, el Mensaje Cristiano sigue siendo un escándalo para los modernos fariseos y una necedad para todos aquellos "cuyo dios es el vientre", el dinero, la ambición de poder o cualquier otro ídolo. Sin embargo, el Señor está siempre junto a su Iglesia. La renueva con su Espíritu. Le comunica un nuevo dinamismo y una nueva fecundidad. Los cristianos se sienten impulsados a apretar filas para vivir más intensa y auténticamente, en comunidades abiertas y fraternales, el misterio pascual del Señor. Empieza a soplar

sobre la Iglesia, por momentos con fuerza huracanada, un aire renovador que la está sacudiendo desde sus bases. Es así como se va construyendo poco a poco la comunidad eclesial de mañana, primicia de la "civilización del amor" anunciada por el Papa, al clausurar el Año Santo 1975.

24. Mayores de edad y sin muletas. El plan de Dios es que cada comunidad cristiana, fecundada por su Palabra, vaya creciendo en la fe hasta alcanzar la edad adulta en Cristo. Esta mayoría de edad supone que algún día llegará a emanciparse de sus "tutores y administradores" de afuera (Gál. 4, 2), y empezará a caminar sola y sin muletas. De lo contrario, se asemejaría a un niño que de repente quedaría estancado en su crecimiento, con gran desesperación de sus progenitores.

Felizmente, la Palabra de Dios está dando una respuesta alentadora a esta gran inquietud de los pastores. Está preparando el relevo autóctono que tanta falta hace a nuestra Iglesia. Con inmenso agrado vemos como están surgiendo y floreciendo vocaciones para los más variados campos del servicio eclesial, incluso las llamadas especiales del Señor al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada. Hay motivos, pues, para el optimismo y la confianza.

25. Una enhorabuena especial. Lo mismo podemos decir del esfuerzo que están haciendo no pocas comunidades para hacer frente por sí mismas a sus gastos y cooperar con sus Delegados en todos los órdenes. Con la ayuda de Dios y de la Virgen, esperamos que llegarán a independizarse también en lo económico. Aprovechamos la grata ocasión de este aniversario para patentizar nuestro reconocimiento a todos los que desde el exterior han ayudado a la Celebración de la Palabra, principalmente a la Comisión del Papa para América Latina (CAL). Nuestra gratitud especial va a los católicos de Alemania y a la obra ADVENIAT por el fraternal y constante apoyo que nos han brindado desde los primeros días de la Celebración. ¡El Señor se digne premiar con creces su generosa e incansable actitud de solidaridad cristiana!

26. Los nuevos ministerios. No podemos dejar de destacar con especial interés y regocijo la apertura de la Iglesia a los nuevos ministerios laicales, recién aprobados por el Papa (15 de Agosto de 1972). A este respecto, la Celebración de la Palabra ha preparado providencialmente el terreno. Los Delegados nuestros aparecen como precursores y pioneros.

Los nuevos ministerios se enraizan en el sacerdocio común de los bautizados, que el Concilio ha redescubierto, imprimiéndole un nuevo y creciente dinamismo. Por cierto, de los 8.000 seglares hondureños hoy vinculados a la Celebración de la Palabra, los más tal vez no habrán superado todavía la etapa de probación y entrenamiento. Sería un error querer apresurar indebidamente este proceso. Sin embargo, queremos estimular todas las iniciativas que se tomen para una mejor comprensión del problema y un avance positivo hacia los nuevos ministerios eclesiales. Nos alegramos que este tema figure en la agenda del próximo Encuentro Nacional de la Celebración de la Palabra. Conviene aprovechar los estudios y experiencias que se vienen realizando en varias partes de nuestro Continente y que el CELAM —a través de su Departamento de Vocaciones y Ministerios— impulsa, profundiza y coordina. Es también imperativo que se estudie cómo articular armoniosamente los nuevos ministerios con el ministerio de los sacerdotes, con miras a obtener los mejores frutos.

IV - Palabras de Exhortación

27. *Adhesión filial al Papa.* El clima de libertad que existe hoy en la Iglesia es un signo de los tiempos. Abre horizontes maravillosos a la iniciativa y creatividad de los hijos de Dios. Particularmente en las comunidades nuevas más abiertas a los cambios y en los grupos juveniles. Invita al mismo tiempo a una gran fidelidad al Papa máximo celador de la Unidad Eclesial. A él, como sucesor de San Pedro, el Señor ha confiado las llaves de su Reino y la solicitud de todas las Iglesias. Les instamos, pues, a mantenerse fieles al Papa y a sus luminosas enseñanzas. Antes de concluir este mensaje nuestro, queremos llamar su atención sobre tres recientes exhortaciones del Santo Padre el Papa, desbordantes de fervor y optimismo. Abordan temas de palpitable actualidad pastoral: el culto a la Virgen María (2 de Febrero de 1974); la Alegría Cristiana (9 de Mayo de 1975) y la Evangelización (18 de Diciembre de 1975).

28. *Con María la Madre de Jesús.* Lo mismo que la fidelidad al Papa, la devoción a María es un rasgo característico y tradicional de la fe de los hondureños. Nuestro pueblo venera a la Santísima Virgen como a su Patrona y Madre, bajo el hermoso título de Nuestra Señora de Suyapa.

La grandeza de María reside en su destino de Madre, primero de Cristo y luego de los hombres. Mejor dicho, de Madre del Cristo Total, Cabeza y miembros, Jesús y hermanos. Esta Maternidad de Fe tiene su fundamento en el consorcio misterioso del Espíritu Santo y de la Santísima Virgen (Lucas 1, 35), que hace de María según las metáforas tan expresivas de San Bernardo, el "Acueducto" y el "Canal" misterioso de las gracias que manan de la Pasión de Cristo. La maternidad espiritual de María alcanza a todos los hombres, ya que Dios los quiere salvar a todos por la mediación de Cristo Jesús, verdadero Hijo de María, que entregó su vida para ganar la libertad de todos (1 Tim. 2, 4-6).

Así como la Virgen estuvo presente junto a los primeros discípulos cuando recibieron el Bautismo de Fuego anunciado por Jesús (Lucas 3, 16), así conviene, y hoy más que nunca, que esté presente en el nuevo Pentecostés de amor que vive la Iglesia. Escuchemos lo que dice el Papa al respecto: "Mientras en nuestros días la mujer avanza en la vida social, nada más beneficioso y exaltante que el ejemplo de esta Virgen y Madre, radiante de Espíritu Santo, que con su belleza resume y encarna todos los auténticos valores del espíritu humano" (16 de Mayo de 1975).

29. *Alegres en el Espíritu.* Dice un refrán árabe: "Donde está la alegría, está Dios. Donde está la tristeza, está el diablo".

La alegría cristiana es "una participación de la alegría insondable, a la vez divina y humana, del Corazón de Jesucristo glorificado" (Paulo VI). En otras palabras, la alegría del cristiano es Cristo mismo vencedor del pecado y de toda miseria humana, incluso de la misma muerte. Si el apóstol de la Palabra entiende bien su misión, nada ni nadie le podrá arrebatar nunca su optimismo y su alegría, tanto en los días soleados como en las horas sombrías. A la luz del Viernes Santo el fracaso pastoral más rotundo no es más que el aplazamiento de un triunfo mayor.

Quiera Dios que nuestras Comunidades del interior y de los barrios reciban siempre la Palabra de Dios, no a través de Delegados tristes, desalentados o miedosos, sino por la voz de apóstoles pletóricos de confianza y ansiosos de conta-

giar a los hermanos con su alegría.

30. *Todos evangelizadores.* Jesucristo es el gran Misionero del Padre. Para salvar a los hombres, hace de cada discípulo suyo un evangelizador, un misionero. Y su plan es de salvar a los hombres no separados los unos de los otros sino en "racimos", como formando en El un solo Cuerpo Eclesial. Por eso envía su Espíritu Santo que une y transforma a los cristianos en auténticas comunidades misioneras. De manera que cada cristiano en comunión con sus hermanos puede decir como Jesús: "El Espíritu del Señor está sobre mí. Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los cautivos y devolver la luz a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos y a proclamar el año de gracia del Señor" (Lucas 4, 18-19).

Todos deben ser misioneros a ejemplo de Cristo. Cada cristiano es responsable de la evangelización de su hermano, cada sacerdote lo es de su parroquia, cada obispo de su diócesis. Y podemos añadir: cada Delegado es el evangelizador de su comunidad. Para cumplir cabalmente esta misión, necesita un entrenamiento apropiado y una formación continuada. Sobre todo, necesita la luz, el poder y la alegría del Espíritu Santo prometido por el Señor a los que se reúnen en su nombre.

Conclusión

31. *¡Dios se lo pague, hermanos!* Antes de concluir, elevamos unas fervientes oraciones al Señor y a la Santísima Virgen María, Nuestra Madre de Suyapa, para ustedes, hermanos Delegados, para todos sus seres queridos, y para las comunidades que se benefician de su ministerio. Aprovechamos la ocasión para agradecer también a los sacerdotes, religiosos y religiosas, el interés que han tomado en ayudar a los Delegados en su preparación humana y espiritual y en el mejor desempeño de su importante función eclesial. Instamos a las comunidades a que secunden generosamente la labor de sus Delegados y se mantengan en comunión con ellos.

32. *Año de la Celeración: 1976.* En apéndice, hallarán un cuestionario sencillo para ayudar a orientar el estudio y la discusión en grupos, en base al presente Mensaje que les enviamos con el corazón en la mano. ¡Ojalá sea acogido por todos con el mismo amor y gozo con que ha sido escrito! Es nuestro deseo de que sea leído, estudiado y comentado en las comunidades durante el presente año que nos complacemos en declarar oficialmente "AÑO DE LA CELEBRACION DE LA PALABRA DE DIOS".

Tegucigalpa, a 19 de Abril de 1976, en el día de la Resurrección del Señor.

Solidaridad Internacional

Card. Raúl Silva Enríquez

Presentamos a nuestros lectores la profunda y sólida reflexión cristiana que sobre este tema hizo el Card. Raúl Silva Enríquez (Santiago) en el Encuentro "La Iglesia y el Proceso de Integración Andina", tenido en Lima (Perú) del 30 de abril al 4 de mayo de 1976.

Se me ha pedido que en esta reunión aborde el tema de la Iglesia y la solidaridad internacional.

He aceptado hacerlo porque me parece de extraordinario interés y de creciente importancia y actualidad.

La preocupación de la Iglesia por la materia es antigua y se encuentra ya presente en el proceso mismo de la constitución de las naciones europeas que reconoce sus inicios con la paz de Westfalia en 1648.

De este modo, en los albores de la época moderna, el dominico español Francisco de Vitoria, echa las bases del Derecho Internacional Público.

Rechazando los falsos internacionalismos medievales —el mito teocrático del dominio temporal del Papa y la monarquía universal del emperador— Vitoria afirmó el derecho de cada República a gobernarse a sí misma, fundando el poder en la voluntad de la multitud popular.

Pero, a la vez, fue él también quien primero fundamentó el verdadero internacionalismo al sostener que los Estados se hallan obligados a respetar los derechos más altos de la "república internacional", dotada de efectiva autoridad sobre todos los pueblos.

De este modo, y por primera vez, se postulaba que la soberanía de los Estados no podía ser absoluta pues debía subordinarse al bien universal.

Eran éstos los primeros atisbos que, luego, se dormirían en los textos, mientras las posturas individualistas iban afectando más y más no sólo las relaciones entre las personas sino también las relaciones entre las naciones.

La primera guerra mundial y sus estragos consiguientes, como el fracaso de la primera organización internacional que por entonces se intentara, despertaron la conciencia de las inteligencias más avisadas.

Por otra parte, el temor a una nueva guerra, no podía dejar de inquietar a quienes, en nombre del Evangelio, buscaban no sólo la paz de los espíritus sino también la de las naciones.

Las nuevas corrientes, constituídas por el nazismo y el fascismo, eran verdaderos fantasmas que iban tomando cuerpo y amenazaban la paz internacional.

Pío XII, hombre de espíritu alerta, que hereda toda la angustia por la paz que había llevado al sepulcro a su antecesor, señalaba, al asumir su Pontificado:

"La ideología que atribuye al Estado una autoridad ilimitada, no sólo es un error pernicioso a la vida interna de las naciones, a su prosperidad y al creciente y ordenado incremento de su bienestar, sino que además causa daños a las relaciones entre los pueblos, ya que rompe la unidad de la *sociedad supranacional*, quita su fundamento y razón el derecho internacional, conduce a la violación del derecho de los demás, y hace difícil el buen entendimiento y la convivencia pacífica... De hecho, aunque el género humano... está dividido en grupos sociales, naciones o Estados, independientes los unos de los otros... está, sin embargo, ligado con mutuos vínculos morales y jurídicos en una gran comunidad, ordenada *al bien de todos los pueblos*, y regulada por especiales leyes que protegen su unidad y promueven su prosperidad" (*Summi Pontificatus*, BAC, Doctrina Pontificia, II, Madrid, 1958, p. 782);

Consecuente con esta doctrina, Pío XII dio su apoyo entusiasta a la formación de la organización de las Naciones Unidas, desde que se iniciaron los primeros contactos en Dumbarton Oaks, y luego estimuló, por todos los medios a su alcance, la participación de los católicos, particularmente en las instituciones especializadas.

Cuando se acercaban ya los días del Concilio, Juan XXIII, al anunciar su Encíclica *Mater et Magistra*, y dirigiéndose a todos los trabajadores del mundo, proclamaba "el principio de la solidaridad entre los seres humanos" y recordaba "el deber que tanto las comunidades como cada uno de los individuos tienen, cuando disponen abundantemente de medios de subsistencia, de ir en auxilio hacia cuantos se encuentran en condiciones de malestar" (*Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Publicaciones de la Junta Nacional, Madrid, 1967, t. II, pg. 2231, nº6).

Y continuaba diciendo: "el auxilio de 'emergencia' no suprime de raíz las causas de este malestar. Por lo tanto, se impone la obra de *colaboración en el plano mundial*, obra que sea desinteresada, multiforme, encaminada a poner a disposición de los países económicamente infradesarrollados grandes capitales e inteligentes competencias técnicas, aptas para favorecer paralelamente el desarrollo económico y el progreso social, cuidando, con una sana y benéfica previsión, de interesar a los primeros y principales 'protagonistas' mismos del trabajo humano, en la realización de su propia elevación individual, familiar y social" (Ibid, pg. 2231).

Luego, en la misma Encíclica, afirmaba: "Los progresos de las ciencias y de las técnicas en todos los sectores de la convivencia multiplican e intensifican las relaciones entre las Comunidades políticas; y hacen que su interdependencia sea cada vez más profunda y vital".

Por consiguiente, puede decirse que los problemas humanos de alguna importancia, sea cualquiera su contenido, científico, técnico, económico, social, político o cultural, presentan hoy dimensiones supranacionales y muchas veces mundiales".

"Luego, las Comunidades Políticas, separadamente y con sus solas fuerzas, ya no tienen posibilidad de resolver adecuadamente sus mayores problemas en el ámbito propio; aunque se trate de comunidades que sobresalen por el elevado grado y difusión de su cultura, por el número y actividad de los ciudadanos, por la eficiencia de sus sistemas económicos y por la extensión y riqueza de sus territorios. Las comunidades políticas se condicionan mutuamente y se puede afirmar que cada una logra su propio desarrollo contribuyendo al desarrollo de las demás. Por lo cual se impone la mutua inteligencia y la colaboración entre ellas". (M.M. no. 54, ibid, pg. 2265).

No era ya el peligro de una guerra y las fatales consecuencias de ideologías totalitarias las que impulsaban el pensamiento de Juan XXIII. Junto con afirmar la doctrina al proclamar el principio de solidaridad, recorría un camino de constataciones pragmáticas y señalaba así los caminos inescapables del desarrollo de la humanidad.

La interdependencia de los pueblos era un nuevo concepto que se abría espacio en la preocupación internacional.

Tal inquietud desbordaba con creces los aspectos puramente económicos, para abarcar todos los problemas humanos de alguna importancia.

Más adelante, en la carta dirigida por el Cardenal Secretario de Estado a XXXIV Semana Social de Italia, se recordaba "los postulados de Justicia que se fundan en el destino universal de los bienes de la creación, que exigen atención a la función social de toda riqueza material y espiritual para el bien común, incluso en las relaciones entre Naciones diversamente dotadas" y la interdependencia, que penetra en la vida de cada pueblo "y los hace cada vez más responsables a los unos del destino de los otros" (Ibid, pg. 2331, no. 2).

Esta cooperación entre los pueblos, señalaba el Cardenal Secretario de Estado, "es un hecho de naturaleza exquisitamente espiritual, más que un hecho económico y de organización; y para realizarla es necesario vencer no pocos obstáculos psicológicos y morales y crear una atmósfera serena y cordial inspiradas en un elevado sentido de justicia social. Y es que las nuevas naciones buscan la colaboración en el terreno de la economía y de la técnica; pero más aún buscan un sentido más vivo de las exigencias de la justicia, comprensión, lealtad, respeto y, especialmente, amor fraternal, para no indicar sino los principales factores que intervienen en la creación de esta atmósfera" (Ibid. pg. 2331, n. 5).

Con esta comunicación, y en nombre del Santo Padre, el Cardenal Secretario de Estado abría camino, por una parte, a la noción del bien común internacional, y, por otra, al papel que la Iglesia estaba llamada a cumplir en la creación de una atmósfera apropiada para alcanzar una mejor y más plena cooperación entre los pueblos.

Más recientemente, y en los albores mismos del Concilio, Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in Terris*, cuya resonancia internacional desbordó los medios católicos, insistía en la insuficiencia de los Estados Nacionales para fomentar el bien común de todos los pueblos y planteaba incluso la necesidad de "una autoridad pública cuyo poder, forma e instrumentos sean suficientemente amplios y cuya acción se extienda a todo el orbe de la tierra" (P.T. Ibid,pg. 2557, No. 135).

El Papa Juan, ya al término de tan importante documento —e insistiendo en el deber particular de los cristianos (nº164)— se dirigía a todos los hombres de alma generosa a quienes "incumbe la inmensa tarea de restablecer las relaciones de convivencia basándolas en la verdad, en la justicia, en el amor, en la libertad: las relaciones de convivencia de los individuos entre sí, o de los ciudadanos con sus respectivos estados; o de los varios Estados, unos con otros; o de los individuos, familias, entidades intermedias y Estados respecto a la Comunidad mundial. Tarea ciertamente nobilísima, porque de ella se derivaría la verdadera paz conforme al orden establecido por Dios" (nº163).

No olvidaba tampoco el Pontífice destacar la importancia de la organización de las Naciones Unidas que se propuso como fin y desde su fundación, en Junio de 1945, "mantener y consolidar la paz de las naciones, fomentando entre ellas relaciones amistosas basadas en los principios de igualdad, mutuo respeto y múltiple cooperación en todos los sectores de la actividad humana" (nº142).

Se abría así paso al Concilio Ecueménico Vaticano II y se consolidaba la doctrina de la Iglesia sobre el bien común internacional. Al mismo tiempo, la Iglesia tomaba también viva conciencia de su propia responsabilidad en relación con dicho bien común desde el momento que advertía su propia condición sacramental.

En esta forma, la constitución conciliar "*Luz de las Gentes*", en la declaración misma sobre los propósitos del documento, decía: "Y puesto que la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano, siguiendo la labor de los anteriores Concilios, se propone ilustrar con mayor claridad, a su fieles y a todo el mundo, sobre su naturaleza y su misión universal. Las condiciones de estos tiempos —continuaban afirmando los padres conciliares— añaden a este deber de la Iglesia una mayor urgencia: necesario es que todos los hombres, unidos hoy más íntimamente por toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales puedan también conseguir su plena unidad en Cristo" (L.G.1).

La Iglesia tomaba, a la vez, conciencia que su misión no era posible cumplirla

poniéndose *frente* al mundo y que sí "por la naturaleza de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la sociedad civil, no está ligada a ningún sistema político determinado es, a la vez, señal y salvaguardia de la persona humana" (G.S.76).

Por lo mismo, la Iglesia ha de estar "totalmente presente *dentro* de la misma comunidad de los pueblos para impulsar la mutua cooperación entre los hombres . . . inspirada en el único deseo de servir a todos" (G.S.89).

Por ello, también, el llamado actual dirigido a los cristianos es a "la colaboración que como individuos y como sociedades" pueden aportar desde lo interior de las Instituciones, fundadas ya o por fundar, consagradas, a fomentar la cooperación entre las naciones (G.S.90).

La Iglesia no se plantea ya *frente* al mundo, sino, en función de su propia sacramentalidad, descubre su papel *en* el mundo y el servicio más específico que puede prestarse.

Se trata, entonces, y en primer término de la responsabilidad que la Iglesia tiene frente a sí misma; la de ser capaz —en virtud de la acogida a la obra del Espíritu— de construir permanentemente su propia unidad.

Ya no son concebibles —dentro de la teología Vaticana— los Pastores encerrados en los límites diocesanos.

El Colegio apostólico ha dado lugar a una conciencia solidaria y a una responsabilidad compartida solidariamente por todos los Obispos del mundo.

El Concilio se ha detenido en múltiples ocasiones en la condición de colegialidad de la Iglesia, señalando así una de las notas características del Pueblo peregrino de Dios.

Es en esta experiencia que la Iglesia tiene de sí misma donde se funda su servicio en el mundo.

Por ello, en la medida misma que esa experiencia pueda hacerse más universal, será posible que cumpla más fielmente su misión en medio de los hombres, de las sociedades humanas y de la comunidad internacional.

La condición significativa a que la Iglesia se encuentra llamada, le plantea, dos requerimientos fundamentales:

El primero, no puede ser otro que todo su esfuerzo interior por configurar el Sacramento Universal que es el servicio específico que puede prestar en medio del mundo de los hombres.

El segundo, y en la percepción de la comunidad que ella misma se halla integrada por seres humanos como los demás seres humanos, la conciencia cada vez más lúcida que "el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (G.S.1).

De allí, entonces, toda la tarea de la solidaridad al interior de la Iglesia que involucra siempre el respeto de unos cristianos por otros y la misión de discernimiento asignada a la jerarquía, la que, en lugar de apagar la mecha, humeante, está llamada a estimular las iniciativas y a orientarlas en procura de este servicio en el mundo.

En esta forma, es posible afirmar que el principio de subsidiaridad, tan subrayado por quienes pretenden afirmar sus postulados en el pensamiento social de la Iglesia, es, en este sentido, un principio que se encuentra subordinado al de la solidaridad: es el mismo Espíritu el que actúa entre los fieles y en la jerarquía, el que

suscita mil iniciativas en medio del pueblo cristiano, muchísimas de ellas muy valiosas y necesarias, pero es, en último término, en procura del bien común universal de esta institución fundada por Cristo y en nombre de la solidaridad —expresión de su verdadera unidad— que se encuentra confiada a la jerarquía la palabra del discernimiento final.

Es este mismo sentido solidario el que impide una aplicación individualista del principio de subsidiaridad, porque en "la solicitud por todas las iglesias" y por todos los hombres y, en particular, por los más débiles y desposeídos, evita el riesgo de los que, por cualquier concepto, pudieron tener algún mayor poder llegaron a imponer sus criterios o iniciativas a los más débiles.

Es necesario recordar, además, en cuanto tal, llegar a ser plenamente fiel a sí mismo cuando alcanza la mayor solidaridad con todos los hombres, pues, para ella, "nada humano puede serle ajeno" (Tertuliano).

"Es aquí donde se funda la kenosis" propia de la Iglesia en su relación con el mundo, a la siga de su Maestro quien "siendo de condición divina, no retuvo para sí el rango que le igualaba a Dios" (Flp 2,6). Por el contrario, "se despojó a sí mismo y, tomando la condición de esclavo, se hizo semejante a los hombres en todo, menos en el pecado (cf. Flp 2,7) y (Hbr 4,15).

Esta es también la gran pobreza a que está llamada la Iglesia, pobreza cristiana fundante siempre de la más auténtica solidaridad, pues todos los bienes que ella posee, le han sido confiados, de alguna manera, para su donación y el servicio que está llamada a cumplir en medio de la historia de los hombres.

De allí, se impone una permanente conversión de toda la Iglesia a las exigencias de su misión específica y una revisión, también permanente, del sentido que tienen todos los bienes que posee, que han sido puestos en sus manos "para común utilidad" (I Co XII, 7).

Este cuestionamiento de la Iglesia debe alcanzar, en primer lugar, a su tarea evangelizadora lo que hacía recientemente S.S. en su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, pero debe ir más allá, hasta la revisión de todo su acervo cultural, de sus ricas tradiciones que son como un bien de familia, de su patrimonio económico, en una palabra, de todos sus bienes, que deben ser puestos al servicio de todos los hombres y, en particular, de los desposeídos y marginados.

Esta "kenosis", a la que la Iglesia se encuentra llamada, es la forma necesaria que debe tomar el cumplimiento de su misión de servicio.

En esta tarea que la Iglesia está llamada a asumir, no es posible olvidar la situación de pobreza y marginalidad en que viven las mayorías de nuestros pueblos. Esta realidad, por sí sola, es una injusticia que "clama al cielo". Sin embargo, tampoco podemos olvidar que los pobres, en medio de todas sus experiencias de dolor y de desprecio, son un llamado dirigido a la Iglesia entera que nace de los labios del Cristo sufriente para que, toda ella, convocada por los preferidos del Señor, sea capaz de asimilar los valores del pobre y pueda así renovarse permanentemente prestando oídos atentos a todos los llamados evangélicos.

Cristo ha venido para todo el hombre y para todos los hombres. De allí la tarea de la Iglesia de formar conciencia, predicar e insistir, con ocasión o sin ella, llamando a los hombres a superar los límites estrechos de la tribu, el provincialismo o los nacionalismos exagerados, en procura de la unidad de toda la familia humana.

Este llamado, hecho en el contexto latinoamericano, es ciertamente, también, una urgencia de examinar el pasado, porque, de alguna manera, toda la historia de nuestro continente, se encuentra jalonada por guerras fratricidas entre pueblos cristianos.

Si una historia semejante es lamentable en cualquier rincón del mundo, en el nuestro resulta, además escandalosa.

¿Qué hemos hecho los cristianos en América Latina para evitar tan tristes situaciones? ¿Hasta dónde los mismos miembros de la Jerarquía latinoamericana hemos procedido con conciencia de nuestra tarea sacramental en relación con el continente? ¿Cuántas veces hemos bendecido las armas que iban a llevar luego la muerte hasta el corazón de países hermanos?

Nuestra situación es única en el mundo. Todos nuestros países pueden reconocer orígenes comunes. Sin desconocer estas o aquellas realidades diversas, el hecho de haber compartido más de cuatro siglos de historia que han fundado una comunidad cultural y, también, el hecho de haber escuchado la misma palabra misionera durante cientos de años, no pueden desvanecerse en formas vagas de inconciente irresponsabilidad. La fe compartida ha sido, realmente, una experiencia única entre todos los pueblos de la tierra.

No lograr, entonces, romper los límites mezquinos de estrechos nacionalismos para obtener cada día una solidaridad más concreta y real, sería un fracaso no sólo para nuestras naciones sino para el mundo entero.

De alguna manera, y desde la perspectiva de la Iglesia, podemos decir que nuestra tarea en el continente es enorme. Estamos llamados a proponer al mundo el ejemplo de una verdadera sociedad cristiana capaz de inspirar la unidad de todos los hombres. En este sentido podemos afirmar que la "suerte" del mundo está en las manos de América Latina.

Pero, para que esa solidaridad pueda ser posible, debe seguir necesariamente la ley de la encarnación: no sólo vivir en medio del mundo de los hombres, sino también conocer ese mundo y "amarlos", estimándolo en ese sentido, como propio.

Ello implica el conocimiento del mundo y de las dificultades peculiares que vive el hombre contemporáneo y, en particular, en nuestro caso, la conciencia viva acerca de los problemas que enfrentan los habitantes de nuestra América.

En nuestro continente nos encontramos, como recién lo hacíamos notar, con un rasgo que, comprendido oportunamente por toda la Iglesia del continente, involucra una responsabilidad que no tiene equivalencias en ninguno de los otros. Se trata de la realidad de la presencia de la Iglesia en esta parte del mundo en que, a pesar de todas sus debilidades, implica un llamado que el mundo de los hombres latinoamericanos le dirige, como un verdadero grito de angustia, en la urgencia de encontrar en ella, Madre y Maestra, una respuesta de esperanza a sus acuciantes angustias y dolores.

De allí la importancia de las Conferencias Episcopales Nacionales y del CELAM, primer organismo a nivel episcopal internacional que llegara a constituirse en virtud de la mirada visionaria de quienes nos precedieron en esa solicitud colegial por todas las Iglesias.

De allí, también, la validez de la palabra pronunciada en Medellín y refrendada por la Santa Sede: Esfuerzo común por hacer presentes las nuevas inquietudes en el contexto latinoamericano.

La Iglesia, que en la palabra de Pablo VI, se declaraba a sí misma "experta en humanidad" (Disc. a la O.N.U.) seguramente por ello mismo, hacía suya la voz de los pueblos pobres y concluía en que para construir la paz, para iniciar la nueva historia, la historia pacífica y verdaderamente humana, se hace cada vez más necesario luchar contra el armamentismo para poder así concentrar los esfuerzos en el desarrollo de los pueblos, desarrollo integral que, edificado sobre la justicia, será causa

de verdadera paz, fomentará la fraternidad y la concordia de todo el género humano.

No podemos recordar aquí toda la validez que tienen para nuestro propósito los planteamientos hechos en *Populorum Progressio*, *Octogésima Adveniens* y aún, antes, en *Ecclesiam Suam*. Lo que sí deseamos recordar es que la iglesia, en la medida misma que va tomando conciencia de su catolicidad y de su condición de señal o instrumento, va siendo más fiel a su misión propia.

Por tales razones, interesan a la Iglesia todos los organismos internacionales en la medida en que tienen por finalidad promover la paz y la solidaridad entre los hombres y los pueblos en las más variadas formas. Por eso, en nuestro continente, nos importa la organización de estados americanos, la condición económica para América Latina, la obra de UNESCO y tantas otras, donde urge la presencia de cristianos que vayan a ellas a prestar el servicio de su fe, el aporte de su esperanza y la urgencia del amor y de la justicia internacional.

Pero hay más, una simple constatación sociológica advertiría al menos avisado la realidad de un mundo disperso que, en medio de mil dificultades, busca afanosamente su unidad.

Pareciera que las múltiples lecciones de tantas guerras y violencias, de tanto sufrimiento, hambre y desesperación, estuviesen impulsando a todos los hombres de buena voluntad a buscar esa unidad que es el fruto de la paz y la concordia de todas las naciones en la justicia. Por eso y desde la misma aspiración humana, se comprende hoy que la justicia es un fenómeno que sólo logrará alcanzarse en el reconocimiento de sus dimensiones universales.

Es a esa aspiración de los hombres a la que la Iglesia debe estar atenta para poder prestarle el servicio de su propia "kenosis"

Porque, hoy más que nunca, y precisamente cuando surge esta urgencia de paz y de justicia, hay poderes y fuertes influencias que se desplazan por el mundo entorpeciendo la acción de los hombres de buena voluntad y haciendo difícil la realización de esa justicia internacional.

No se trata sólo de algunos poderes políticos interesados en ganar nuevos adeptos a su causa o en imponer sus propias ideologías, sino también de las llamadas empresas multinacionales que, con frecuencia, manejan sumas bastante mayores que los escuálidos presupuestos de los países que, en terrible ironía, han sido llamados "en vías de subdesarrollo".

Por eso, todo el aliento que la Iglesia pueda ofrecer para que los más pobres lleguen a organizarse, sea en el orden nacional o en el internacional, será una manera más de cumplir su misión en el mundo y una nueva forma de configurarse como sacramento e instrumento para el servicio de los hombres y los pueblos preferidos por la misericordia de Dios.

Es necesario, entonces, que los pobres tengan voz y que ésta sea la suya propia. Es importante que en los organismos internacionales todas las voces puedan expresarse en igualdad de condiciones. No puede, por lo mismo, ser mayor y tener más peso la palabra que se apoya en fuertes potenciales económicos, sino por el contrario, la voz más potente debe ser la de aquellos que proclaman la justicia porque conocen y defienden la dignidad de todo hombre y de todos los hombres.

No podría, en esta forma, justificarse un derecho a veto explícito o implícito que se fundara en el poder del dinero o en la fuerza de las armas.

No podrían tampoco justificarse los mismos organismos internacionales, que han nacido de ese clamor de los pueblos por la paz, si no buscaran, con todas sus fuerzas y poniendo en ello todos sus afanes, esa justicia que es precisamente el nue-

vo hombre de la paz.

Por eso se impone también un llamado especial dirigido a todos los cristianos para que, en la medida de sus competencias y posibilidades presten su aporte a todas estas organizaciones y, de igual manera, a los cristianos y a los hombres de buena voluntad que en ellas participan para que procuren, por todos los medios legítimos que están a su alcance, que la voz de los pobres resuene en las reuniones y asambleas internacionales y que ella misma sea la que permanentemente rescate a todas esas organizaciones para sus finalidades iniciales, salvándoles del peligro de transformarse en un poder más, que vuelve a encontrar su propia estabilidad en el dinero, olvidando así sus objetivos de justicia y solidaridad internacionales.

No podemos, a este respecto, junto con señalar todo nuestro aprecio por las intenciones iniciales y por el inmenso esfuerzo que realizan tantos hombres de buena voluntad en el seno de dichas organizaciones, dejar de observar sus frecuentes inoperancias que, a menudo, reconocen su causa en la miopía de algunos gobiernos que no han sabido comprender el valor y el sentido del bien común internacional, además, no han sido capaces de posponer bienes inmediatos en procura de los bienes mayores de la paz y del entendimiento fraternal entre pueblos hermanos.

Por otra parte, seguramente por causas semejantes, tenemos que lamentar la lentitud de que han dado muestras estas organizaciones que les han impedido enfrentar los problemas con agilidad para poder así alcanzar soluciones realistas y oportunas.

Es urgente la búsqueda de intercambios en todos los niveles. Ellos nos convencerán, una vez más, de nuestros orígenes comunes, de nuestra cultura y de nuestra historia compartidas, de la misión que nos aguarda frente al mundo. Por lo mismo, y cuando no estén dadas las condiciones para lograr tales intercambios a nivel continental, será necesario impulsar y fomentar la creación de lazos bilaterales que permitan ir poniendo las bases de este entendimiento fraternal a que aspiramos.

Pero, la tarea de estas organizaciones internacionales debe significar también un llamado permanente dirigido a todos los gobiernos. La creación de conciencia acerca de la solidaridad y mutua cooperación de todos ellos a la tarea común es de una importancia que no admite mayor espera.

En virtud, de lo recién señalado, no podemos, los Obispos del continente, permanecer ajenos a las inmensas dificultades que deben enfrentar nuestros pueblos.

Porque, además de la desnutrición, el analfabetismo, la cesantía, que ya son un clamor que denuncia la injusticia, es posible constatar la crisis de los Estados nacionales y la incorporación de la nueva ideología de la seguridad nacional, que tiende a desplazar nuestros propósitos de paz en la justicia para dar paso a la política y la estrategia de la guerra total.

Es en este contexto donde, para seguir la acotación de Pio XII, el pueblo es asimilado a la masa y, por lo mismo, la participación.

La afirmación de que toda persona humana es responsable frente al mundo de los hombres y la historia y el concepto de la autonomía solidaria, vuelven a exigir el derecho y el deber de la participación.

Porque nada se obtendría si unos pocos, inspirados en las nuevas ideologías o instrumentalizados por quienes detentan el poder económico, quisieran imponer modelos sociales que, en último término, sólo pretenden defender estructuras caducas y negar, a la vez, que el transcurso histórico pueda ser un lugar de encuentro de nuevas perspectivas y de nuevas conciencias.

Nuestra crisis actual no es una crisis coyuntural. Estamos frente a una crisis de

estructuras. Por lo mismo, el desafío del presente es más profundo y exigente para toda la Iglesia y para cada cristiano en particular. Por eso, también, la actitud de los pueblos y gobiernos latinoamericanos puede ser paradigmática para los demás pueblos de la tierra.

La raigambre común y la historia compartida de nuestros países constituye, en nuestros días, un capital disponible imposible de encontrar en el resto del mundo.

La responsabilidad es, entonces, mayor y el servicio que la Iglesia puede prestar es más preciso.

Pero, para enfrentar esta tarea, que es urgente no sólo para nosotros sino para todos los pueblos de la tierra, es necesario que nuestras actitudes no estén determinadas en forma negativa y por oposiciones definitivamente excluyentes, sino más bien por la tarea que nos espera, por la construcción que aguarda, por las necesidades de nuestros pueblos.

Es en esta búsqueda de una mayor solidaridad, donde aparece como valioso el que los organismos internacionales hayan definido recientemente el "desarrollo, bienestar" como un desarrollo integrado que llega a las grandes masas desposeídas. El crecimiento económico, el aumento del Producto Nacional Bruto, no debe ser la medida del bienestar, sino solo un instrumento para resolver los problemas de desigualdad social. Así, pues, el crecimiento no es un mero problema económico, sino que se inscribe al interior de un problema ético, de justicia social redistributiva. Sería posible avanzar todavía más y formular el sentido del desarrollo en términos de "calidad de vida". Este término incluye no sólo la participación en la cultura, en todos los frutos del desarrollo del espíritu humano, sino también una *participación activa* de los ciudadanos en los procesos de decisión que los afectan: económicos, sociales, políticos y culturales.

Los cristianos estamos conscientes de que el desarrollo "integrado" es difícil de lograr y sabemos que los organismos internacionales han constatado en los últimos años que una mejor distribución de los ingresos pueden tener como consecuencia un ritmo menos rápido de crecimiento. Si esto es así, será conveniente limitarse a un crecimiento más lento con tal de lograr una repartición más equitativa de los bienes. Dentro de las políticas de distribución de ingresos nos parece justo privilegiar —como lo ha hecho la CEPAL— aquellas que promueven el acceso de los sectores populares a ciertos bienes y servicios esenciales, como vivienda, salud y educación, ya que se ha constatado que la distribución de ingresos por esta vía es más estable que la simple distribución monetaria.

La integración latinoamericana debería contribuir en primer lugar a crear un clima de cooperación tal que se pudieran disminuir sustancialmente los gastos de armamento. Si ya es un escándalo que los países desarrollados gasten millones de dólares en prepararse para la guerra y dediquen sumas cada vez más bajas a la cooperación, al desarrollo, es un escándalo todavía mayor que nuestros países —donde hay tanta miseria— consagren una parte tan importante de su presupuesto a gastos militares. Y esto, con seguridad se debe no tanto a una mala voluntad de los diversos gobiernos como a la falta de confianza de unos para con otros y a la falta de fe en que el entendimiento entre nuestros países debería ser siempre posible por cuanto nuestros pueblos son fundamentalmente pueblos amantes de la paz.

En cuanto al mercado común de la Región Andina, parece poco justificable la actitud de quienes rechazan la integración latinoamericana porque consideran que ella sólo servirá para consolidar la instalación del neo-capitalismo en la región. De hecho, la alternativa —que supone mantener las actuales divisiones nacionales y pro-

picar el aislacionismo— podría llevar al mantenimiento y aún a la acentuación de la miseria y la injusticia que reinan en la región. No es justo sacrificar una generación en vista de un posible mayor bienestar futuro de una generación venidera. Pero también sería inaceptable, desde el punto de vista de la ética cristiana, abrir las puertas de los Estados nacionales latinoamericanos, para que los grandes ganadores sean los países desarrollados o las firmas transnacionales. Por eso, para que la orientación del mercado común regional responda lo más posible a las necesidades de las grandes causas, se requeriría una efectiva participación del pueblo en sus organismos.

Para que la integración especialmente de nuestra región de América Latina sea posible es necesario superar el nacionalismo estrecho que constituye con frecuencia una tentación de nuestros países. En el reciente documento *Evangelio y Paz* los Obispos de Chile hemos señalado las principales características de ese tipo de nacionalismo:

"Algunos han entendido el nacionalismo como una "exaltación" de la patria, que la convierte en un ídolo, al que se ha de sacrificar a los mismos hombres que la componen, siendo que, por el contrario, el fin de la patria es el bien de quienes la constituyen, de todos ellos".

"Una primera deformación del nacionalismo consiste en *estrechar* su ámbito. Reducir el patriotismo a la manera de pensar y de sentir de un sector solamente de los habitantes de un país. Así, algunos hacen coincidir el patriotismo con la adhesión irrestricta a un determinado régimen de gobierno. Otros consideran patriotas tan solo a los que admiran y quieren perpetuar una determinada época histórica. Hay quienes atribuyen como un monopolio del patriotismo a un solo sector ciudadano, representativo e influyente sin duda, pero que no puede pretender agotar la realidad del país".

"Hay quienes, por fin, con espíritu simplista, llegan a creer que el patriotismo consiste principalmente en venerar los símbolos de la patria: la bandera, el himno nacional, las grandes efemérides. Nos alegramos de que tales emblemas reciban el honor que les corresponde, porque contribuyen poderosamente a avivar el espíritu patrio. Pero más allá de los signos y de los sentimientos, debe éste expresarse en las acciones, en las obras, en el diario quehacer del trabajo, de la justicia, de la solidaridad".

Sólo superando el nacionalismo estrecho, sólo abriéndose a los problemas e inquietudes del mundo y de nuestra región, podrán nuestros países avanzar hacia una auténtica integración latinoamericana.

Quiero agradecer el honor de haberme asignado este tema. Creo que el meditar sobre la solidaridad cristiana es meditar en el amor universal de Cristo. Ese amor que nos pide colaborar para que los pobres, los postergados, los frustrados reciban una buena noticia, vean abierta la puerta de la esperanza hacia un mundo mejor que sólo lo pueden alcanzar en un continente solidario, enriquecido por el aporte de todos.

El trabajo de la Junta de Acuerdo de Cartagena constituye un aporte valioso para que se concrete esa solidaridad, que se superen los conflictos y se construya así la paz. Es por eso que considero tan importante la educación para el civismo internacional; que los hombres de hoy y de mañana comprendan que deben superar la ambición de poder y los intereses mezquinos de sus propios países, sobrepasar el nacionalismo estrecho, que deben abrirse a la comunidad universal. Como lo entrevió proféticamente Teilhard de Chardin hace ya más de 40 años: "la edad de las naciones ha pasado. Ahora se trata para nosotros, si no queremos perecer, de sacudir los antiguos prejuicios y de construir la tierra" (*El espíritu de la Tierra*, obras, T. IV).