

PRESENTACION

Hace unos trece años vivimos en la República Mexicana la Conferencia de Puebla. La experiencia de ese momento nos facilita valorar y apreciar la importancia de la Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano que se realizará en la República Dominicana. Ciertamente nuestra vida como Iglesia Latinoamericana es más amplia y se ve señalada por diversos hechos que van marcando su camino. Un factor muy determinante en esta marcha han sido las orientaciones del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla.

La preparación para la Conferencia de Santo Domingo supuso un largo proceso que desembocó en el «Documento de Trabajo» que toma en cuenta muchas de las aportaciones hechas por distintos grupos e Iglesias locales, que reflexionaron sobre las condiciones y exigencias de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana, en búsqueda de una nueva estrategia pastoral para el conjunto de la Iglesia latinoamericana. La reunión de Obispos será un catalizador de todos esos impulsos del Espíritu en nuestro Continente, que va configurando una Iglesia con rostro propio.

Dada la importancia y valoración del «Documento de Trabajo», y buscando contribuir a que haya una recepción madura de lo que resulte de la IV Conferencia, ofrecemos a nuestros lectores diversos abordajes para contribuir a un mejor seguimiento de las tareas que asumirán los obispos en ella. Un conocimiento en profundidad del «Documento de Trabajo» ayudará a obtener una mayor conciencia y responsabilidad de nuestra participación eclesial en los distintos momentos de gracia que van marcando el camino de nuestra Iglesia Latinoamericana.

EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL		2
CUADERNO		5
Introducción al CUADERNO		6
Documento de trabajo para Santo Domingo	Varios autores	7
Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana	Mario França M.	18
Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario	Pedro Trigo.	23
COLABORACIONES		
Tres maneras de articular fe y análisis (2da. parte)	José Morales	42
DOCUMENTOS		
500 años sembrando el evangelio	Conferencia episcopal de Guatemala	49

SANTO DOMINGO 92

Hace 500 años, el 12 de Octubre de 1492, pies europeos pisaron la isla llamada en un primer momento "La Española", donde actualmente se encuentran Haití y la República Dominicana. Algunas manos portaban espadas; otras enarbolaban la cruz. Unos corazones latían por la ambición y el poder; otros deseaban construir una sociedad fraterna. Y en muchos estaban ambas actitudes entremezcladas.

En hechos posteriores al arribo de Cristóbal Colón se manifiesta la hegemonía de la ambición sobre la fraternidad, del proyecto conquistador sobre un proyecto más humanizador y evangélico. Grupos indígenas alzaron su voz de protesta en nuestro Continente en el momento presente, diciendo que para ellos esa gesta no fue una buena nueva. Podrán resultar voces desconcertantes, que algunos tacharán de discordantes; pero no podemos ignorarlas.

Baste recordar cómo perdieron desde el s. XVI sus mejores tierras, su independencia y soberanía política, los recursos y derechos para educar y valorar su cultura; tampoco hubo en ese momento capacidad para apreciar las

"Semillas del Verbo" presentes en su religión y cultura, que ya reconocía la Carta a los Hebreos cuando afirmaba que "por el Verbo fueron hechos todos los tiempos".

Más dolorosa aún es la esclavitud de los negros, promovida hasta el s. XIX. Todavía en tiempos recientes parecían ocultas a nuestras conciencias las imágenes de cómo se arrancaban de sus familias y comunidades a miles y miles de personas por la fuerza, en aras del proyecto esclavista. Se les hacía viajar como bestias y se les vendía como objetos. Los "amos" tenían todos los derechos, incluso el de quitarles la vida.

No supimos, como Iglesia, denunciar a tiempo esta situación; incluso quienes se levantaron proféticamente para defender a los indígenas, llegaron a justificar la esclavitud de los negros como un mal menor.

El momento presente, marcado por un proyecto neoliberal, encubre esclavitudes con apariencia más civilizada, pero igualmente deshumanizantes. El costo en vidas y sufrimiento de nuestros pueblos bien puede parangonarse con aquel momento de la conquista, y puede ser visto como su continuación, de manera que no

sea la
dilucio
suced
suced
sigue
Dios c
has he
¿Qué
Buena
de los
los cie
espera
la pro
Gracia

La
cuya s
nuestr
espera
fuerza
confia

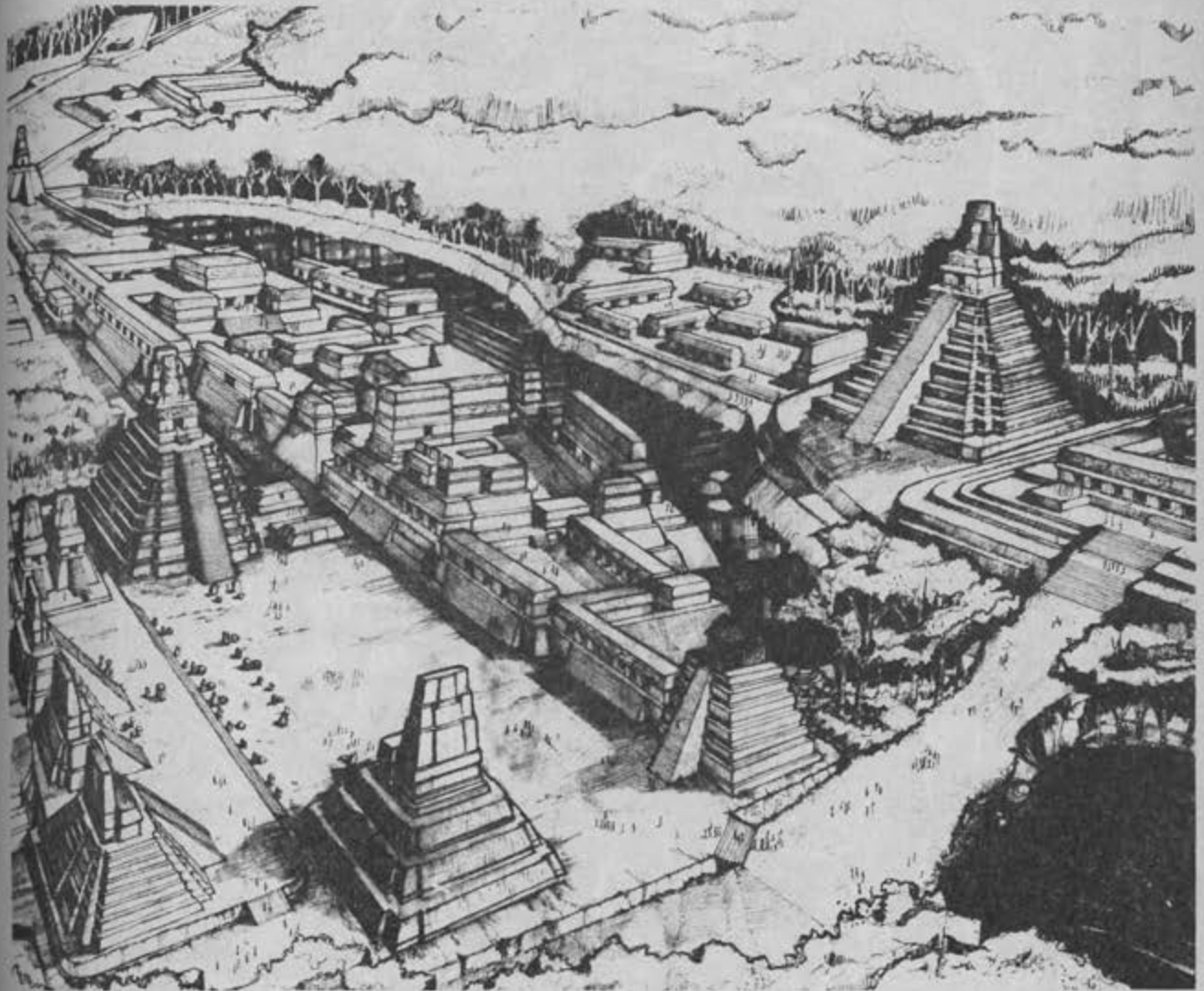


sea la cuestión principal a dilucidar lo que entonces sucedió, sino lo que hoy está sucediendo. 500 años después sigue escuchándose la voz de Dios que nos reclama: ¿qué has hecho de tus hermanos? ¿Qué hemos hecho de la Buena Nueva de la liberación de los cautivos, de la vista a los ciegos, del mensaje de esperanza para los pobres, de la proclamación del Año de Gracia del Señor?

La dureza de la situación, cuya solución parece fuera de nuestro alcance, reta nuestra esperanza y nuestra fe en la fuerza del Espíritu. La confianza del pueblo

cristiano está puesta en ese aliento de Dios que sigue despertando la novedad en la historia; los obispos de nuestras iglesias irán como pastores del pueblo pobre.

Nuestra historia latinoamericana nos habla de la importancia que las decisiones de la Jerarquía eclesiástica tienen para nuestros pueblos. Los poderosos del momento presionan para lograr doblegar a su servicio a la institución eclesial. El sufrimiento y la oración de las mayorías oprimidas y empobrecidas latinoamericanas los acompaña, clamando ante Dios por una liberación que parece tener cerrados los caminos de la historia. ●





CUADERNO

¿LA BUENA NOTICIA DE SANTO DOMINGO 92?

**DOCUMENTO DE TRABAJO PARA SANTO DOMINGO
Varios Autores.**

**NUEVA EVANGELIZACION, PROMOCION HUMANA, CULTURA
CRISTIANA
Mario França Miranda.**

**IMAGINARIO ALTERNATIVO AL IMAGINARIO VIGENTE Y AL
REVOLUCIONARIO
Pedro Trigo.**

INTRODUCCION AL CUADERNO

Con este Cuaderno CHRISTUS buscamos seguir ofreciendo a nuestros lectores información sobre el proceso que se sigue rumbo a Santo Domingo 92, para propiciar una mejor participación eclesial en Latinoamérica. Se sitúa esta Conferencia en un proceso eclesial reciente, marcado fundamentalmente por el Concilio Vaticano II, y que conviene tener presente para comprender mejor los alcances y límites del Documento.

Entre los obispos latinoamericanos promotores de las primeras Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano destacan Dom Helder Cámara (Brasil) y Mons. Manuel Larráin (Chile). Pastores y profetas, ayudaron a que se realizara y abriera nuevos horizontes la primera Conferencia, celebrada en Río de Janeiro en 1955.

La segunda Conferencia se realizó en Medellín en 1968, buscando actualizar y aplicar el Concilio Vaticano II para América Latina. Fue un momento importante de la recepción del Concilio en la Iglesia. A pesar de que en muchas iglesias particulares se le ignoró en la práctica, sin embargo es un hito fundamental en la toma de conciencia de la realidad social y eclesial de nuestro Continente, y da carta de ciudadanía a un modo de reflexionar y hacer teología en obediencia al Concilio (GS 4), que busca articular la reflexión social, la iluminación de la fe y la proyección pastoral de eso que se ha visto y reflexionado.

El acontecimiento de Puebla, la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) buscaba aclarar y definir el rumbo de la Evangelización en América Latina, y tenía en cuenta la variedad de interpretaciones y la diferente aceptación que hubo respecto de Medellín. El discernimiento de los Pastores los llevó a descubrir en los pobres el rostro sufrien-

te de Cristo, y su clara opción por los pobres ayudó a aclarar la marcha de nuestras Iglesias locales.

Hemos de reconocer que aún vivimos en nuestras iglesias locales una incoherencia dolorosa entre lo que se afirmó en esos momentos privilegiados eclesiales y lo que vivimos en nuestra práctica cotidiana. Las mismas conferencias episcopales han señalado esa seria deficiencia en nuestro caminar, como lo recoge la síntesis de sus aportaciones (Secunda Relatio, pp. 83-84).

En Santo Domingo tenemos, como comunidad eclesial, una nueva oportunidad de discernir los signos de los tiempos actuales, de aclarar nuestro caminar, de asumir opciones evangélicas y de buscar coherencia con ellas en la práctica.

Del trabajo de varios teólogos y pastoralistas presentamos un trabajo que tiene dos partes: la primera nos describe la historia y el proceso recorrido para llegar al Documento de Trabajo. Es iluminador conocer los pasos dados y las características de los mismos. La segunda parte ofrece una síntesis del Documento, señalando sus elementos positivos — haciendo referencia constante a la Secunda Relatio, que es su fuente— y algunos puntos en los que habría que avanzar.

Le sigue un estudio del P. Mario de França Miranda, que tiene un significado especial, pues fue uno de los 8 expertos que trabajaron en la redacción del Documento de Trabajo. Es alguien que, 'desde dentro', nos presenta su valoración del texto. Realizó esta presentación como servicio a la Conferencia Episcopal del Brasil.

El último artículo que ofrecemos es una amplia reflexión de Pedro Trigo, conocido teólogo de la Iglesia en Venezuela. No es directamente un análisis del documento de Santo Domingo, pero nos abre a una mejor ubicación de nuestro proceso socio-eclesial y de las posibilidades que se nos abren en el futuro próximo. Nos ayuda a depurar nuestras alternativas históricas, nuestra "Imaginación" en orden al Reino.

En la sección DOCUMENTOS les entregamos un Documento muy importante, elaborado por los Obispos de esa Iglesia mártir de Guatemala. Es una aportación lúcida y profética para la realización de una Nueva Evangelización que tenga en cuenta a los más desfavorecidos de nuestra historia, los indígenas, y que aborda fecundamente el problema de la evangelización y la cultura. ●

DOCUMENTO DE TRABAJO PARA SANTO DOMINGO

Varios autores

HISTORIA DE LA PREPARACION DEL DOCUMENTO DE TRABAJO (DT)

Este primer estudio señala las distintas etapas del proceso de Preparación del DT. Este documento, el último de todos, será el punto de partida de las deliberaciones de la Conferencia de Santo Domingo.

La información para este estudio se ha recogido fundamentalmente del CELAM y de la introducción general de la Secunda Relatio. Se agrega además una interpretación de algunos hechos significativos durante el proceso.

Introducción

La preparación de la IV Conferencia no consiguió despertar en los primeros años entusiasmo y participación real en el continente. Esto obedece a varias razones; podemos citar algunas de ellas. Se ha notado una cierta actitud de indiferencia por parte del CELAM hacia las Conferencias Episcopales. Esto se expresó especialmente en el Documento de Consulta (DC), publicado en Abril de 1991, que no tomó en cuenta los aportes de las conferencias enviados en el curso de 1990.

En los últimos años creció una actitud de descontento y de malestar entre los Agentes Pastorales y las Comunidades Cristianas por las críticas y persecuciones a los teólogos, por algunos nombramientos episcopales y por la intervención de la CLAR. Esto contribuyó a la apatía para participar en el proceso de preparación.

Debido al aumento de la pobreza, la crisis de las instituciones políticas y el deterioro de la calidad de la vida, los cristianos 'como parte del pueblo' han debido concentrarse más en sus propios problemas, luchando por la sobrevivencia y la superación de la pobreza. La crisis de los modelos alternativos, al sistema dominante ha agregado motivo de desesperanza. Así, no ha habido tiempo alcohólico ni real para preocuparse de otras cosas.

Sin embargo, en medio de este contexto de indiferencia y de desesperanza, en 1991 y en 1992 se produjeron algunos hechos que hicieron cambiar radicalmente esta orientación negativa y que pueden considerarse como una verdadera intervención del Espíritu.

El hecho más significativo fue el aporte de las Conferencias Episcopales en 1991, sintetizado en el documento llamado Secunda Relatio (SR), publicado en Febrero de 1991. Dichos aportes manifestaron con evidencia el rechazo a las tendencias de los documentos anteriores y expresan el deseo de mantener y profundizar las orientaciones de Medellín y Puebla.

Proceso de preparación

La preparación del DT ha recorrido un largo camino. Aquí deseamos señalar los pasos más importantes.

En primer lugar, el CELAM elaboró, después de varios documentos internos (Instrumentos de recolección, 1988), la primera redacción del Documento de Consulta (1989). Este documento fue discutido y estudiado en cuatro reuniones regionales de Obispos, y conocido por muy pocas personas más. Da la impresión de que no tuvo influencia en la redacción de los Documentos Posteriores. Lo que se conoció fue rechazado mayoritariamente.

Se centraba el problema en la desintegración económica, social, política y ética y en la desintegración de la autoridad.

La fundamentación teológica estaba centrada en la paternidad de Dios y en la jerarquía de los Obispos.

2. Instrumento Preparatorio: Elementos para una reflexión pastoral de Preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (65 febrero de 1990). Este fue el primer documento público, que se envió a las Conferencias Episcopales. Se pidió comentarios y aportes para elaborar el futuro Documento de Consulta. El tema central era "Una Nueva Evangelización para una nueva cultura". Este título demuestra la preocupación principal, centrada en la Evangelización de la Cultura Moderna y en los peligros del secularismo. El documento tenía 4 partes: Visión Histórica, Análisis de la Realidad Latinoamericana, Visión Pastoral de la Realidad e Iluminación Teológica. Esta secuencia muestra el cambio de perspectiva metodológica, diferente de la tradición latinoamericana que después del análisis de la realidad reflexiona teológicamente para finalmente ofrecer propuestas pastorales.

Por otra parte, este documento incluía una especie de contradicción interna entre el cuerpo del texto, que tenía una orientación y los dos anexos con otra orientación totalmente distinta. En efecto, mientras en el texto principal prácticamente se abandonaba Medellín y Puebla, en el Anexo sobre Nueva Evangelización se retomaba con fuerza profética esa tradición.

En el curso del año 1990 las Conferencias Episcopales formaron comisiones de estudio para enviar

sus aportes en Preparación al Documento de Consulta. En algunos países, como por ejemplo Ecuador y Bolivia, se organizó un proceso amplio de Consulta y participación de las bases. Esos países enviaron excelentes documentos como resultado de este proceso de participación.

Hacia fines de ese año, los informes nacionales llegaron a la secretaria del CELAM, pues el plazo se había extendido hasta el 15 de enero de 1991. En ese mismo tiempo se supo que el 12 de Diciembre de 1990 el Papa Juan Pablo II había señalado el tema definitivo de la



Conferencia de Santo Domingo, a saber: Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13, 8).

Documento de Consulta: (DC) En Abril de 1991 se realizó en Buenos Aires la 23 Asamblea General Ordinaria del CELAM. En esa oportunidad correspondía elegir la nueva directiva del CELAM y entregar el DC. Fueron elegidos Mons. Nicolas de Jesús López Rodríguez, Arzobispo de Santo Domingo, como presidente, y Monseñor Raymundo Damasceno de Assis, Obispo Auxiliar de Brasilia como Secretario General.

El último día se distribuyó a todos los participantes el Documento de Consulta para su publicación en los diversos países. Los Obispos no alcanzaron a estudiarlo suficientemente. Lo llevaron a sus países con el compromiso de publicarlo, promover un proceso de consulta y elaborar nuevos aportes para la próxima redacción que sería el Documento de trabajo.

Seminario "Hacia la IV Conferencia". Del 8 al 26 de Julio de 1991 se realizó en Bogotá un seminario de preparación a la IV Conferencia, organizado por el Instituto teológico-pastoral (ITEPAL). Se invitó a dos

personas por cada Conferencia Episcopal encargadas de la preparación de Santo Domingo. Asistieron 38 personas, incluyendo obispos, sacerdotes, laicos y una religiosa. El objetivo del seminario era proporcionar una "Visión más completa y una conciencia más profunda de los aspectos históricos, teológicos, pastorales y de proyección en el marco de la preparación de la IV Conferencia". (SR. p. 10). Las ponencias estuvieron a cargo de los expertos del CELAM.

En esta reunión, la mayoría de los participantes expresaron su preocupación por que los aportes de las conferencias episcopales no habían sido incorporados y dijeron que ello menoscababa el ánimo para hacer nuevos aportes.

Además se expresó inquietud por el clima de división, sospecha y prejuicios que existía en la Iglesia del continente.

Hubo algunas sugerencias de un diálogo del CELAM con los Teólogos de la Liberación y de un diálogo de reconciliación con la CLAR. También se propuso realizar algunos gestos simbólicos de penitencia y de perdón en relación a los indígenas y afroamericanos.

El nuevo secretario general, Mons. Damasceno acogió estas inquietudes, creó un clima de franqueza y verdad y prometió que todos los aportes que se enviarán serían tomados en cuenta como el punto de partida del futuro documento de trabajo.

Prima Relatio (Septiembre 1991). Para cumplir con su palabra, el secretario del CELAM solicitó a algunos expertos elaborar la Prima Relatio, que es una síntesis de los aportes de las Conferencias Episcopales enviados en 1990 y que no se tomaron en cuenta en el DC. Esta Prima Relatio fue enviada a los directivos del CELAM a los secretarios generales y a los peritos que iban a elaborar el DT. Mientras tanto, a lo largo de esos meses, iban llegando nuevos aportes de las Conferencias. El plazo final se había prolongado hasta el 15 de noviembre de 1991.

Secunda Relatio (Enero 1992). En diciembre de 1991 y enero de 1992, un grupo de expertos elaboró la SR donde fueron sintetizadas, buscando no sacrificar sus contenidos importantes, las contribuciones de las Conferencias y de otros organismos especiales. Esta nueva síntesis, con su aparato crítico donde se señala el país que envía los aportes, permite a cada conferencia verificar lo que se incluyó de sus aportes. Además completa y cambia la orientación del DC con nuevas perspectivas. En ocho anexos complementarios y explicativos se detallan las críticas de cada país al DC y se realizan las nuevas propuestas.

En realidad la SR resultó un documento muy diferente y aun opuesto a los anteriores. Es imposible resumir en breves líneas la riqueza de su contenido; es aquí donde se expresa con claridad la reafirmación y la recreación de las Orientaciones de Medellín y de Puebla. Muchos consideran que los delegados a San-

to Domingo deberían partir de esos dos documentos: La Secunda Relatio y el Documento de Trabajo.

Curiosamente, y a pesar de su enorme importancia, la SR ha tenido un destino contradictorio. Por una parte sirvió de base para la elaboración del DT y por otra, muchos Obispos no la conocieron oficialmente. En algunos países los Secretarios Generales lo consideraron solamente como un documento provisorio y no lo distribuyeron, con lo cual se privó a los Obispos de la oportunidad de conocer la opinión oficial de las Conferencias Episcopales del Continente.

Reuniones de Bogotá (Febrero de 1992). En esos meses se efectuaron dos importantes reuniones:

Coordinación de los directivos del CELAM (10 al 13 de Febrero). Asistieron 356 personas, incluyendo la presidencia, los presidentes de departamentos, los responsables de secciones, de secretariados y los secretarios ejecutivos. En esa reunión se trataron diversos temas: Entre otros, el estudio del plan global del CELAM (1991-1995), pero la preocupación principal fue la preparación de la IV Conferencia. Se dedicó bastante tiempo al estudio de los Secunda Relatio, la que fue aprobada en general como base del DT.

Reunión de Secretarios Generales (14 al 16 de Febrero). Asistieron los secretarios generales de las Conferencias Episcopales y los 8 peritos que habían sido convocados para redactar el DT. En esa oportunidad estudiaron la Prima y la Secunda Relatio. Los secretarios pudieron verificar que las contribuciones de sus Conferencias habían sido incluidas en la SR. Hubo un gran consenso y también se aprobó la SR como punto de partida del DT. Se reafirmó el lenguaje, estilo y contenido de la SR y se pidió a los peritos utilizar la metodología de ver, juzgar y actuar.

Redacción del Documento de Trabajo. Terminadas esas reuniones, se constituyó el equipo de 8 peritos convocados para tal finalidad, presidido por el secretario del CELAM. El trabajo de este equipo fue arduo, intenso, productivo y en algunos momentos, difícil y llenos de tensiones. Entre los ocho integrantes había diferentes tendencias teológicas que en algunas oportunidades hicieron difícil el consenso.

Sin embargo, el resultado de su trabajo fue ampliamente positivo y el borrador del DT que ellos elaboraron quedará en la historia de la preparación de Santo Domingo como un paso decisivo. Gracias al liderazgo de Monseñor Damasceno fue posible resolver los conflictos y llevar a feliz término una tarea que, por momentos, aparecía difícil y casi imposible.

Para valorar con justicia este esfuerzo hay que comparar el documento producido con los anteriores y con la SR. En comparación con el Instrumento preparatorio (Febrero 1992) y el DC (Abril 1991) es mucho mejor en su contenido teológico, pastoral y retoma la línea de Medellín y de Puebla. En cambio, si se compara con la Secunda Relatio es un texto con menor fuerza profética, relativizando muchas afirmaciones importantes.

En conjunto, el DT es un documento positivo, refleja las opiniones de las Conferencias episcopales, analiza adecuadamente las realidades del continente y reafirma, profundiza y amplía las opciones pastorales de Medellín y Puebla.

Aprobación por Roma. Este borrador estuvo listo el 19 de Abril y fue llevado a Roma personalmente por el presidente del CELAM. Transcurrieron varias semanas de tensa espera. Circularon rumores de que existiría la intención de introducirle cambios.

Durante ese tiempo aparecieron los nombramientos de las autoridades para la IV Conferencia, los cuales recayeron en los siguientes Obispos:

Presidentes: Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado; Cardenal Nicolás de Jesús López Rodríguez, Arzobispo de Santo Domingo (Rep. Dominicana) y presidente del CELAM; y Serafín Fernandes de Araujo, arzobispo de Belo Horizonte (Brasil).

Secretarios Generales nombrados por el Papa son: Raymundo Damasceno Assis, Obispo titular de Novapetra, auxiliar de Brasilia y Secretario General del CELAM; y Jorge Medina Estevez, Obispo de Rancagua (Chile).

Llamó la atención la designación de otro secretario, que algunos estimaron como una desautorización del Secretario Titular.

Finalmente, hacia fines de junio, después de dos meses, el documento fue aprobado tal como había sido presentado y publicado posteriormente por el CELAM; en Bogotá.

Hasta aquí llega esta breve historia de la preparación del DT. Ahora hay un breve período de tiempo para difundirlo y recoger observaciones y sugerencias que se puedan entregar a los delegados. Lamentablemente habrá pocas posibilidades de participación de las bases. Ojalá exista creatividad para superar esos inconvenientes y para hacer llegar opiniones y propuestas. Ojalá también que los obispos y otros delegados estén atentos para escuchar esas voces y discernir lo que el Espíritu quiere para la Iglesia del continente en esta hora difícil. Ojalá se eleven muchas oraciones para que el Espíritu del Señor siga presente, "Renueve la Faz de la Tierra", "y redoble la esperanza".

INTRODUCCION A LA LECTURA DEL DOCUMENTO DE TRABAJO (DT) O INSTRUMENTUM LABORIS

Recientemente, en Junio de 1992, ha sido publicado el DT para la preparación inmediata de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Este Documento servirá como punto de partida de las deliberaciones de los Obispos cuando se reúnan en Santo Domingo del 12 al 28 de octubre de 1992.

A continuación se presentan algunas reflexiones a manera de Introducción. Proviene de diversas reuniones sobre el documento y se destaca su importancia en relación con los documentos anteriores, particularmente con la Secunda Relatio.

Este estudio se divide en tres apartados: Introducción. Proviene de diversas reuniones sobre el documento y resalta su relación con los documentos anteriores, en particular con la Segunda Relatio.

Este estudio se divide en tres apartados: Introducción, Comentarios Generales, comentarios a cada una de las tres partes del DT.

Introducción

El DT es el resultado final de un largo proceso de preparación, que comenzó en 1983 con la convocatoria, por parte de Juan Pablo II, a una novena de preparación de la IV Conferencia. Posteriormente el CELAM organizó diversas reuniones y consultas al respecto. Finalmente se han elaborado varios documentos con diversos nombres que han recogido los diferentes aportes, hasta llegar al presente DT.

Lamentablemente ha habido poca participación en este proceso. En el poco tiempo que falta para la Conferencia, seguramente habrá redoblados esfuerzos de estudios y preparación. El presente aporte quiere ser una modesta contribución para esta tarea.

Comentarios Generales

Este estudio parte de la convicción de que tan importante como el DT es la Segunda Relatio. Por esta razón aquí se hacen continuas referencias a la SR.

Aspectos Positivos

Las personas que han leído el DT están de acuerdo con considerarlo como un trabajo extraordinariamente positivo, que refleja bien la tradición latinoamericana y recoge en gran parte la inspiración, estilo y contenido de la SR. Esta afirmación cobra más fuerza si se compara el DT con los dos documentos anteriores, rechazados mayoritariamente por las Conferencias Episcopales. A continuación se señalan algunos aspectos que confirman esta visión positiva del DT.

Metodología. El instrumento preparatorio (Febrero 1990) constaba de 4 partes: Historia, Realidad, Pastoral e Iluminación teológica. Esa sucesión alteraba el desarrollo metodológico de la tradición latinoamericana. El DT con su división tripartida: Mirada pastoral a la realidad; iluminación teológico-pastoral y propuestas pastorales retoma la tradición de AL y repite lo que ya decía la SR. En cuanto al método teológico, debe ser el de ver, juzgar y actuar en consonancia con nuestra tradición (SR, pág. 15).

Semillas del Verbo. Uno de los puntos controvertidos de la historia de la Evangelización con ocasión de los 500 años es la actitud de los misioneros frente a la religiosidad de los indígenas y la destrucción de sus culturas, templos y costumbres sagradas. El DT dice hermosamente: "Dios no llegó por primera vez al continente americano con la expedición descubridora

de Colón. Las semillas del Verbo esperaban el fecundo rocío del Espíritu, atraído por el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas (No. 5).

Actitud penitencial. Sin llegar a la profundidad del llamado a la conversión expresado en la SR (pág. 16), el DT invita al arrepentimiento cuando dice: "Con honestidad, pedimos perdón como Pastores de la Iglesia Católica por las veces que no hemos sabido reconocer la presencia de la Semilla del Verbo en estas culturas: por las veces que no los hemos tratado como hijos del mismo Padre Dios. Ellos constituyen el pasado de nuestros países (No. 171).

Nuevos rostros de la pobreza. Desde hace tiempo se espera que surja una formulación que resuma el contenido de la IV Conferencia. En Medellín la síntesis fue: "Opresión - liberación"; en Puebla, "Comunión y participación"; en el DC (Abril 1991) se quiso introducir, sin éxito, el binomio: "Desintegración/integración". Pudiera ser que Santo Domingo acoja esta feliz formulación del DT: "En Santo Domingo tendremos que alargar la lista de los rostros sufrientes que ya se habían presentado en Puebla" (No. 163). Se referían al hermoso texto del documento de Puebla NN. 31 al 39.

Pluralismo cultural. Los documentos anteriores hablaban de la Evangelización de la cultura en singular (por ejemplo, el DC, NN. 120 a 137; 504 a 520; 530 a 549). Los aportes recibidos han hecho variar esta perspectiva. El DT en diferentes lugares, pero especialmente en el Capítulo titulado "Mirada pastoral a la realidad cultural LA" (NN. 166 a 190) habla de la pluralidad cultural, incluyendo las culturas originarias, la cultura moderna, la cultura de los pobres, la cultura de los jóvenes, una cultura audiovisual, una cultura de muerte, hacia una cultura cristiana.

Centralidad cristológica. Una parte importante del DT sobre la reflexión bíblico-teológica es la cristología (NN. 310 a 377). Ahí se retoma la inspiración de Evangelii Nuntiandi y se invita hacer realidad las palabras de Juan Pablo II: "La cristología será, o es, el telón de fondo de la Asamblea de tal manera que, como primer fruto de la misma, el nombre de Jesucristo, Salvador y Redentor, quede en los labios y en el corazón de todos los LA" (DT pág. XIX).

La presencia de María. Junto con dar gran importancia al papel de la mujer, el DT destaca de una manera especial a María como el Evangelio viviente en la Iglesia y en la cultura (NN. 410 a 424).

El Profetismo en la Iglesia. A pesar de que esta expresión se usa en varios sentidos, hay un texto particularmente importante: "Reconocemos lo que muchos cristianos han hecho como testigos del evangelio con su labor misionera, su sacrificio personal, su entrega al trabajo, la autenticidad de su vida, y en muchos casos, la ofrenda de su sangre. El ejemplo de los confesores y de los mártires, proclamando proféticamente los valores del Reino de Dios, está presente entre nosotros. La sociedad actual, particularmente entre los jóvenes, es muy sensible al testimonio per-

sonal y
como p
El p
había de
aparece
de estru
Opc
del DT, t
ciones p
Opción
ción por
sociedad
agrega r
derna, r
Amerind
puede sa
nes, pue
sante co
especial
486; 622
cesivame
El pa
criticado
nimo que
de así. A
papel de
Iglesia. (P
Tonc
res el DT
Iglesia de
plo: "Las



sonal y comunitario de quienes proponen el Evangelio como programa de vida" (Nº 197).

El pecado social. Esta expresión que de hecho había desaparecido en los documentos anteriores, reaparece con fuerza en los NN. 355-357 como pecado de estructuras y como pecado social.

Opciones de Medellín y Puebla. La tercera parte del DT, titulada Propuestas Pastorales, incluye las opciones preferenciales vigentes de Medellín y Puebla: Opción por los pobres, opción por los jóvenes, opción por la Familia, opción por los constructores de la sociedad pluralista, opción por la persona. Además agrega cuatro opciones nuevas: Laicos, cultura moderna, medios de comunicación social y culturas Amerindias y Afroamericanas. Si bien es cierto que puede ser un peligro el proponer demasiadas opciones, pues vienen a diluirse y a perder fuerza, es interesante comprobar que el DT reafirma esas opciones y especialmente la opción por los pobres (NN. 481-486; 622-624) a diferencia del DC que relativizaba excesivamente esa opción. (Nº 491).

El papel de la mujer. En muchas ocasiones se ha criticado a los documentos eclesiales por el papel mínimo que se concede a la mujer. En este caso no sucede así. A lo largo de todo el documento se valora el papel de la mujer en la historia, en la sociedad y en la Iglesia. (NN. 85-88; 272-276; 599).

Tono positivo y de reconciliación. En varios lugares el DT reconoce que hay profundas divisiones en la Iglesia de AL y que es imperioso superarlas. Por ejemplo: "Las divisiones internas de la Iglesia son un es-

cándalo que, de diversas formas ha estado presente a lo largo de estos 500 años. Urge buscar, con espíritu de caridad las raíces de ellas y dar pasos firmes para la reconciliación" Nº 119.

En general, todo el DT tiene un espíritu sereno, abierto y positivo que llama a la unidad y reconciliación. Este es uno de sus valores más importantes.

Aspectos que es necesario completar

Como se ha dicho antes, el DT es un excelente documento y una buena base o punto de partida para la Conferencia de Santo Domingo. Cuando se recuerda el clima de división, sospechas y prejuicios que existían cuando se publicaron los dos documentos anteriores, llama la atención el espíritu sereno y positivo de esta producción final. Uno podría contentarse con hacer resaltar sus elementos positivos y valorar su contenido. Si Santo Domingo confirmara el documento tal como está sería un gran beneficio para los próximos años.

Sin embargo, siempre es posible hacer algunas sugerencias para llenar algunos vacíos y completar otras partes. Dentro de un espíritu amplio de valoración, nos permitimos ahora hacer algunas sugerencias o aportes para completar y mejorar un documento que de suyo ya es alentador y satisfactorio.

La Mirada Histórica. El DT asumió un gran riesgo al mirar la historia de la Evangelización, promoción humana y cultura cristiana. Este es un esquema artificial que impide señalar la unidad y consistencia de las "Luces y sombras" desde una sola perspectiva.

En la práctica no se habla claramente de las sombras del proceso y se diluye la denuncia de los crímenes y pecados que acompañaron la evangelización en medio de la conquista por lo que debió completarse en algunos puntos y rectificarse en otros.

Análisis de la Realidad Social. Es interesante la perspectiva para hacer el análisis. Dicen los Obispos: Tal como se afirmó en Medellín y Puebla, es del todo necesario reiterar que somos Pastores de países pobres y empobrecidos (Nº 124).

A continuación el DT trata bien la situación económica y la situación política. Sin embargo, se podría decir que su apreciación del modelo de economía de mercado es casi complaciente. No denuncia con suficiente fuerza la marginalidad de América Latina a nivel mundial y de los pobres dentro de cada uno de los países. Como el deterioro de la calidad de vida es tan grande parece necesario profundizar el análisis y hablar con mayor fuerza profética para denunciar la dominación y la opresión.

Análisis de la realidad eclesial: Este análisis está dividido en cuatro secciones: Profetismo, comunión (koinonía), celebración y diaconía. Es un capítulo comprensivo e interesante, analiza bien la realidad eclesial y da cuenta de los diferentes desafíos y tendencias.

Sin embargo, no podemos dejar de recordar lo que la Secunda Relatio (SR) decía sobre este tema, en el capítulo titulado "Evaluación de Medellín y Puebla a Santo Domingo", que prácticamente desapareció en el DT. Nos parece oportuno recordar algunos párrafos especiales:

a. Diagnóstico. En el párrafo "deficiencias" se dice: "Hay poco Profetismo dentro de la Iglesia: existe un movimiento de involución, con retorno a estilos preconciliares en la acción pastoral y en la disciplina; se nota un nuevo conservadorismo eclesial y cierta centralización jerárquica" (pág 85).

Críticas al mismo CELAM. En esta misma sección leemos lo siguiente: "Debe ser evaluado el que un sector de la Iglesia parezca como poseedor de la verdad absoluta y se enseñoree de ella, llegando a excluir a teólogos a obispos y a experiencias concretas de Iglesia que tienen un valor testimonial. Es preciso recordar la Teología Paulina y no excluir a nadie del cuerpo que es la Iglesia". (pág 85). Estas frases desconcertantes no pueden referirse sino a algunas personas que dentro del CELAM, en los últimos años, excluyeron a teólogos, obispos y experiencias eclesiales.

La Vida Religiosa y la CLAR. El DT habla bien de la vida religiosa (NN. 257-260) y señala algunas dificultades (NN. 261-263). Pero ni el DT ni aún la SR mencionan a la CLAR. Actúan como si la CLAR no hubiera existido o no siguiera existiendo. Esta actitud de prescindencia constituye una tremenda injusticia y una falta de gratitud hacia una institución que ha contribuido como nadie a la renovación de la vida religiosa, mediante la profundización del seguimiento de Jesús y la vida de inserción. Además, los religiosos constituyen la principal fuerza evangelizadora y apostólica del continente. Ojalá que en Santo Domingo se pueda reparar esta tremenda injusticia.

Iluminación Teológico Pastoral. Esta parte del DT ha significado un enorme progreso en relación con los primeros documentos. Incluso está mejor sistematizada que la SR.

Está dividida en tres secciones: Jesucristo, La Iglesia y la Nueva Evangelización. En general es una línea teológica bien estructurada y profunda. Es muy importante que la cristología ocupe el lugar central y que hable y celebre a Jesucristo como el anuncio fundamental de la Nueva Evangelización.

Sin embargo, también aquí hay algunas carencias que es conveniente suplir. La reflexión cristológica no recoge suficientemente la identidad latinoamericana reflejada en la experiencia de las comunidades y en los escritos teológicos. Además, está ausente casi totalmente la acción del Espíritu Santo. Convendría recordar a este respecto lo que señalaba la SR: "La Evangelización que Jesús de Nazareth realizó ayer con la fuerza del Espíritu se prolonga hoy en la Iglesia con la fuerza dinamizadora del mismo Espíritu de Jesús. El Espíritu sigue siendo el protagonista trascendente de la realización de la obra de Jesús (Dominum

et Vivificantem, Nº 42) y el que "Vivifica a la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo" (Redemptoris Missio, 29).

Profecía y Martirio. Si bien es cierto que el DT tiene un capítulo sobre el Profetismo (NN. 194 a 219) y que en varios lugares valora el testimonio de los cristianos, es muy triste comprobar que no haya conservado el nombre de Mons. Romero y de los Jesuitas asesinados en el Salvador cuando habla del testimonio de los cristianos. También es interesante recordar aquí lo que decía la SR a este respecto: "hay que desarrollar una pastoral profética, en línea de liberación integral, atendiendo al anuncio, a la denuncia y a la convocación-movilización. Se hace necesario seguir denunciando los mecanismos perversos propuestos por ciertas ideologías que no conducen a la igualdad fundamental a la que tienen derecho todos los hombres" (Nº 152).

Comentarios a cada una de las partes

1ra. parte: Mirada Pastoral a la Realidad Latinoamericana desde cuatro perspectivas: Histórica, Social, Cultural y Eclesial

Mirada Histórica a la Evangelización en AL

Aspectos positivos

Como se ha dicho antes, es interesante la reflexión sobre las Semillas del Verbo (NN. 5 a 7).

Por primera vez se habla de la historia del Brasil con mayor extensión y propiedad, que parecía olvidada en los documentos anteriores. Ese país es la mitad del continente y estaba casi olvidado dando la impresión que la parte histórica era escrita por autores de habla española que poco conocían de la riqueza de Brasil. Sin embargo, de nuevo se deja de lado a los países de cultura no latina y no se destaca suficientemente el



aporte de los inmigrantes en varios países, especialmente en Brasil y en el Cono Sur.

Al hablar de la evangelización destaca con justicia la acción de las órdenes religiosas. Pero además valora el papel de los laicos cuando dice que "La transmisión de la fe se debe principalmente a los fieles laicos" (NN. 19).

Se reconoce la complejidad de la realidad mestiza de América y se valora la riqueza de los diferentes actores étnicos y sociales. En el N° 59 se dice: "América Latina debe descubrir su vocación de aportar al mundo su experiencia plural y enriquecedora, que ha de ser vivida y proclamada como anuncio de esperanza y no como memoria amarga. Latinoamérica, ni india, ni europea, ni mestiza: Latinoamérica, una y múltiple".

Es importante el reconocimiento que se hace nuevamente del papel de los laicos (N° 22 y 23) y en varias oportunidades. A diferencia de documentos anteriores, se valora el papel de la mujer: "Quedaría trunca la mirada histórica que deseamos dar a la realidad humana de América Latina si no intentáramos, al menos de modo somero, acercarnos al papel de la mujer en nuestro continente. La historia escrita suele guardar silencio sobre este papel determinante, preocupada por llevar cuenta de las gestas heroicas y las acciones de los "grandes". No obstante, además de que una mirada intuitiva nos dicta la profundidad de la huella femenina en el ser latinoamericano, el gradual acercamiento a las fuentes que dan pie para configurar la historia de la vida cotidiana, va revelando el papel singular en la trama de la humanidad de América Latina" (N° 85).

Señala con razón la contradicción que existe en el continente entre la tradición cristiana y las "estructuras generadoras de injusticia" (N° 90). Esto significa una negación de las múltiples manifestaciones de vida cristiana y del mensaje del evangelio de Cristo.

Aspectos que es necesario completar

En el primer documento se propuso un criterio hermenéutico muy valioso que, lamentablemente, no ha sido tomado en cuenta en los documentos posteriores. En efecto, en el instrumento preparatorio se decía: "En ningún momento podemos olvidar la evangélica opción preferencial por los pobres. Es preciso reconocer sus derechos y dar la palabra al indio, al negro, al humilde, al marginado y al vencido". (Reflexiones preliminares N° 7).

Respecto a la Conquista y a la primera evangelización, el DT tiene lagunas y omisiones importantes que se deberían completar. Señalemos algunas:

En general se habla con demasiada suavidad sobre la explotación de los indígenas y la esclavitud de los negros. Desaparece el lenguaje claro y directo de la SR. Por ejemplo, cuando se refiere a las muertes masivas, aun cuando usa el eufemismo "colapso demográfico": "La conmoción de los mundos indígenas fue gigantesca; hubo un verdadero colapso demográfico

debido no solamente a las enfermedades y pestes traídas por los conquistadores, sino también al trabajo forzado al que fueron sometidos abusivamente los indígenas. Por lo tanto, no cabe eximir a los conquistadores de responsabilidad objetiva en el colapso demográfico." (pág 27). Respecto a la esclavitud de los negros se podrían citar las palabras de Juan Pablo II en su discurso a la comunidad católica de la isla de Goree el 22 de Febrero de 1992. Entre otras cosas, dijo, refiriéndose a la esclavitud: "Aquellos hombres, mujeres y niños fueron víctimas de un comercio vergonzoso en el que participaron personas bautizadas, que no vivieron realmente su fe. ¿Cómo olvidar los enormes sufrimientos infligidos a las poblaciones deportadas del continente africano, despreciando los derechos humanos más elementales?, ¿cómo olvidar las vidas humanas aniquiladas por la esclavitud?"

Hay una profunda equivocación al querer separar el proceso evangelizador del contexto histórico. La primera evangelización se realizó al través de la conquista violenta con todas las consecuencias negativas para los indígenas a quienes se les quería proponer un mensaje de salvación y liberación. Es necesario hacer un discernimiento, reconocer los errores, pedir perdón y sacar las consecuencias para el futuro.

Como se señalaba antes en el N° 174 del DT, se pide perdón por los errores cometidos, pero no se especifica cuales fueron los pecados y los errores contra los indígenas. Antes de pedir perdón es necesario confesar el pecado, delimitar la culpa y señalar a los culpables.

Llama la atención que se hable muy poco de las distintas posiciones teológicas y pastorales vigentes en esa época sobre la relación entre la conquista por la fuerza y la evangelización. Es una gran injusticia, que convendría reparar, no mencionar el nombre de Bartolomé de las Casas, de Montesinos y de otros defensores de los indígenas.

Si miramos más adelante en otros momentos importantes de la historia como la independencia de América, la alianza de la Iglesia Jerárquica con los partidos conservadores, la influencia de la ilustración, el surgimiento de la cuestión social se advierte que no se hace una autocrítica de los errores cometidos, los cuales que fueron un gran obstáculo para la evangelización.

Se da poca importancia a la influencia del Vaticano II en AL y al tremendo cambio que significó la Conferencia de Medellín. No se sacan las consecuencias del acontecimiento eclesial fundante que se realizó en Medellín y que constituye objetivamente el comienzo de la nueva evangelización.

Da la impresión que en estos momentos será difícil avanzar más en el esclarecimiento de la verdad histórica. Los temas siguen siendo controvertidos y la Iglesia, en cuanto tal, no tiene una palabra para aclarar hechos del pasado que solamente la ciencia histórica puede dilucidar. Sería deseable, por lo menos que, con ocasión de los 500 años, la Iglesia católica y todas las demás iglesias pidieran perdón y se com-

prometieran respeto de las culturas originarias a luchar por una reparación frente a los errores cometidos.

Mirada pastoral a la Realidad Social

Aspectos positivos

Este capítulo es muy interesante, recoge muchas inquietudes y desafíos y hace un diagnóstico apropiado, aunque no completo, de la realidad de nuestros países. Un aspecto interesante es el criterio con que aborda la realidad social, especificado en el número 126: "La persona humana y su situación concreta es el criterio de la mirada divina sobre la realidad de nuestro continente. Por tanto, es desde la realidad de la persona y, con mayor razón, desde la realidad de la situación del pobre como nos acercamos a considerar los hechos que configuran nuestra condición de su continente".

Tanto en la descripción de la situación económica (Nº 128 a 145) como la de la situación política (Nº 146 a 161) se hace un diagnóstico aproximativo de la realidad. Se constata la "década perdida" para el desarrollo de los años 80 (NN. 129 a 131) y se denuncian la deuda externa (Nº 131), la concentración de la riqueza (NN. 133 a 136) y la marginación de los pobres (154).

En el aspecto político se constata la fragilidad de las democracias (Nº 154) y se hace un llamado a la solidaridad interna y a la integración latinoamericana (NN. 148 a 149).

El capítulo sobre "Los nuevos rostros de la pobreza" es uno de los aportes más originales del documento; ojalá pueda ser asumido plenamente por Santo Domingo y se transforme en la síntesis necesaria de ese gran acontecimiento. Es importante recordar este párrafo: "En Santo Domingo, tendremos que alargar la lista de los rostros sufridos que ya se habían presentado en Puebla. En la fe reconocemos en estos rostros los mismos rasgos dolientes de Cristo que nos interpelan y nos cuestionan profundamente como Pastores, creyentes o simplemente como personas. En el umbral del tercer milenio encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de las injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros cansados de los migrantes que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente (Nº 163).

Aspectos que hay que completar

El diagnóstico no da cuenta exacta de la dramática realidad de la pobreza y del deterioro de la calidad de la vida en el continente.

No se analizan con rigor las causas de la pobreza a nivel internacional y nacional. El problema del desarrollo tiene un aspecto estructural. Las alusiones a la división entre países ricos y países pobres tienen menos fuerza que las palabras de Juan Pablo II sobre el mismo tema pronunciadas en diversas ocasiones.

Es interesante destacar que el DT propone la dimensión ética para enfocar el análisis de la realidad. (Nº 125). También propone la mirada desde el pobre



"para considerar los hechos que configuran nuestra condición de subcontinente" (Nº 126). Sin embargo, no se sacan a lo largo del texto todas las consecuencias de estas perspectivas iniciales.

Hay un cierto pragmatismo al aceptar tácitamente el modelo de la economía de mercado sin proponer las correcciones que Juan Pablo II introduce en Centesimus Annus (Nº 42). Los llamados a la economía de la solidaridad (Nº 144) pueden quedar sólo como buenos deseos.

Se presenta, en diversos momentos, a la doctrina social de la iglesia como su aporte a la solución de los problemas sociales. (NN. 108; 211-212; 475-480). Constituye una gran tarea de los laicos concretar y hacer realidad esas orientaciones.

Mirada a la realidad cultural

El análisis de la realidad cultural representa un gran avance en relación a los dos primeros documentos en que se hablaba de una sola cultura denomina-

da co
urban
ampli
la cult
la con
va cult

E
conter
rencia
perspe
o mod
las cu
ne al
gelizar
Buena
guajes
ellas la
Se
gros p
Anticip
tuoso
171 los
dos en
que "H
la imp
ción d
varias
y sus c
tura m
Por el
desarre
de vida
dores p
efectiv
al secu

La
y sobr
sentida
tores s
ción y
para ca

La
la pluri

- L
- L
- U
- H
- L
- L
- U

Est
mismo
evaluac
Profetis
ción litú

da con diferentes nombres, Cultura adveniente, Cultura urbana, Cultura secularizada. El documento de Consulta amplió un poco el campo y en forma analógica habló de la cultura del trabajo, de la participación, de la vida y de la convivencia. La reflexión teológica se refería a la nueva cultura relacionada con la modernidad.

Estas referencias permiten valorar el progreso contenido en el DT. Se hicieron llegar muchas sugerencias y hoy se puede comprobar un cambio de perspectiva. De la centralidad de la cultura adveniente o moderna se ha pasado a hablar de la pluralidad de las culturas. El DT dice que la pluralidad cultural define al pueblo latinoamericano. "Nuestra misión evangelizadora solo llegará a comunicar una auténtica Buena Noticia si es capaz de asumir los distintos lenguajes y prácticas culturales para anunciar desde ellas la palabra y la obra de Jesucristo" (Nº 167).

Se valora la lucha de los pueblos indígenas y negros para preservar y conservar su cultura. (Nº 169). Anticipa que el mayor desafío será el diálogo respetuoso con los movimientos étnicos. (Nº 170). En el Nº 171 los Obispos piden perdón por los errores cometidos en relación a esas culturas, particularmente porque "Hemos confundido el anuncio del Evangelio con la imposición de una cultura occidental. La presentación de la cultura moderna aparece como una de las varias culturas del continente. Se analizan sus valores y sus defectos. Esta aparente relativización de la cultura moderna no significa que no tenga importancia. Por el contrario, es necesario aceptar el desafío del desarrollo tecnológico que lo invade todo y un estilo de vida impuesto por los grupos dominantes, portadores principales de la cultura moderna. Además, es efectivo que esta cultura tecnológica moderna tiende al secularismo y al olvido de Dios.

Las reflexiones sobre la cultura de los pobres y sobre los jóvenes recogen una realidad muy sentida en el continente. Estos dos grandes sectores sociales constituyen la mayoría de la población y requieren una evangelización específica para cada uno de ellos.

La síntesis del DT se expresa en la enumeración de la pluralidad de culturas que es necesario evangelizar:

- Las culturas originarias
- La cultura de los pobres
- Una cultura audiovisual
- Hacia una cultura cristiana
- La cultura moderna
- La cultura de los jóvenes
- Una cultura de muerte

Mirada pastoral a la realidad eclesial

Esta sección es más ordenada y más clara que el mismo tema de la SR. Para hacer un análisis y una evaluación propone una división en cuatro categorías: Profetismo, Koinonía o comunión eclesial, Celebración litúrgica y Diakonía.

Al hablar de Profetismo se incluye todo lo que tiene relación con la Palabra de Dios, la predicación, la catequesis, la educación y la comunicación. También se incluye el testimonio de los cristianos y algunas consideraciones sobre la teología de la liberación. En general, estas afirmaciones son positivas y reflejan bien la realidad de la Iglesia en el continente. Falta una alusión más clara a la necesidad de terminar con los ataques y sospechas contra la teología de la liberación.

En el capítulo "Koinonía" se habla de la comunidad diocesana, de la parroquia de las comunidades de base y de los nuevos movimientos. El texto, aun cuando reafirma las opciones de Medellín y Puebla, no refleja ni aclara las tensiones que existen a este respecto. Hoy día se introducen dudas sobre el papel de las Conferencias Episcopales y vemos crecer un centralismo que disminuye la fuerza de las Conferencias.

En algunos países, los movimientos nuevos dirigidos desde fuera de AL, prácticamente controlan grandes sectores de la pastoral, introduciendo motivaciones y opciones venidas del extranjero.

La sección "Celebración" incluye la experiencia de la religiosidad popular (NN. 245 a 250). El texto refleja un nivel inferior al de Puebla cuando hablaba de la religiosidad popular.

Al hablar de Koinonía se incluye una variedad de temas agrupados en tres grandes secciones: Los agentes evangelizadores, los imperativos del anuncio en AL y las estructuras de servicio. DE nuevo se puede decir que todo esto es positivo, pero todo se coloca en un nivel aparentemente "irenico", sin señalar los conflictos ni las prioridades.

La respuesta a los desafíos de los pentecostales y de las sectas exigen una revisión profunda de nuestras estructuras y del estilo de nuestra pastoral.

Al hablar de las estructuras de servicio no se mencionan las amenazas a las Conferencias Episcopales y el malestar que existe en relación al CELAM.

Una gran carencia del DT es la falta de espíritu ecuménico. No se refleja el avance doctrinal del Vaticano II y la práctica ecuménica de muchas comunidades cristianas. Si bien es cierto que el crecimiento de los grupos pentecostales y de las sectas es un gran desafío, es necesario averiguar las causas como lo dice el mismo DT: "Merece de nuestra parte un serio análisis global que nos permita diagnosticar sus causas profundas y los desafíos que nos plantean" (Nº 295). Pareciera que el problema está más en nosotros que en el "fanático y creciente proselitismo" (Nº 294).

2da parte: Iluminación teológica pastoral

Siempre se espera de estos documentos una riqueza teológica pastoral. Por eso llamaba la atención y produjo gran decepción la pobreza teológica de los documentos anteriores. El DT corrige en gran parte este error y satisface la necesidad de una reflexión teológica coherente.

Esta sección está dividida en tres capítulos: La Cristología, La Eclesiología y la Nueva Evangelización. Es una reflexión con coherencia interna, que recoge y responde a los desafíos de la realidad analizados en la primera parte y prepara el camino para las propuestas pastorales.

La Cristología

La cristología es muy importante en América Latina. El DT le concede un lugar destacado y hay que felicitarse por esto. Se destaca la centralidad de Jesucristo, celebra al Señor Jesús como la realización plena del hombre y de la mujer e invita al seguimiento o al discipulado.

La Cristología representa un proyecto ambicioso que junta las afirmaciones de la cristología clásica con las aplicaciones a AL. Se refiere a la vida histórica de Jesús (NN. 336 a 341), a la liberación que trae (Nº 349), a las estructuras de pecado que se oponen al Reino de Dios (Nº 355 a 357) y se invita a la solidaridad y a la lucha por la justicia. (NN. 358 a 360). Se señala el amor preferencial de Jesús por los pobres (NN. 365 a 367) y se propone a Jesús glorificado como esperanza de los pobres (NN. 365 a 367). Se termina con algunas consideraciones sobre la relación entre Jesús y la cultura.

A pesar de lo anterior, y al leer más detenidamente el texto, queda la impresión de que no se toma en cuenta suficientemente la cristología latinoamericana. Se tratan los temas pero no aparece la práctica y la reflexión sobre el Jesús histórico, por ejemplo. En la SR hay un hermoso texto que podría ayudar a contextualizar mejor esta perspectiva. Al hablar del modelo pastoral de Jesús se dice: "Todo ello nos ofrece un marco para ofrecer el modelo pastoral de nuestra iglesia, el cual ha de inspirarse en el de Jesús y cuyas opciones fundamentales podrían expresarse de la siguiente manera: "Una clara opción por el pobre, el humillado y el débil, a quien busca restituirle su dignidad de hijo, de hermano y de Señor, liberándolo de toda opresión indigna de su vocación original" (Pag. 104).

Es necesario detenerse más en la presentación del Jesús histórico. Este es un gran descubrimiento de las comunidades y un aporte original de la teología latinoamericana.

Sería conveniente completar el tema del Reino de Dios. En el texto hay una referencia casi exclusiva al mensaje apostólico de las primeras comunidades sobre la persona de Jesús, olvidando o dejando en 2do. lugar la referencia a la práctica misma de Jesús en la historia concreta de su país. Se sabe que después de las cartas paulinas, las comunidades se vieron obligadas a una reflexión y a una profundización del Jesús histórico. Fruto de esta reflexión nacieron los evangelios sinópticos.

Algo parecido habría que decir del seguimiento de Jesús. Este es un tema de gran actualidad que fun-

damenta la espiritualidad y que puede ser un punto de encuentro para el movimiento ecuménico. Haría falta señalar con mayor claridad que la limitación de Jesús en su práctica mesiánica, es el punto fundamental del discipulado.

La Eclesiología

Pareciera que la Eclesiología es la parte más débil de la reflexión teológica. La historia no recordará que uno de los redactores trabajó largamente el tema y que entregó un texto que no fue aceptado por la mayoría de los otros peritos. Al final uno de ellos en pocos días tuvo que suplir ese vacío.

A pesar de ello, es necesario valorar la perspectiva de mirar la Iglesia desde el punto de vista de la comunidad. Los tres apartados en que se divide este tema se refieren a la Iglesia como comunidad de salvación (NN. 378 a 379), como comunión de comunidades (NN. 390 a 402) y como comunidad de misión.

Convendría completar esta reflexión con los temas básicos de la Iglesia como sacramento y como Pueblo de Dios.

al hablar de la Iglesia como comunión de comunidades, habría que insistir más en el tema de las comunidades eclesiales de base.

Es muy hermosa una referencia a la comunión bajo el signo de la cruz. Así se dice: "Jesucristo realizó su misión de instaurar el Reino de Dios mediante la pobreza, la humildad y la persecución, y de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Un gran número de católicos latinoamericanos, mujeres, y hombres, carecen de los bienes imprescindibles para la vida de su cuerpo y de su espíritu y conocen la prueba de la humillación y, a veces, de la persecución.

Sería conveniente destacar mejor el desafío del pluralismo cultural para la Iglesia. Esta pluralidad de culturas invita a una mayor diversidad y adaptación de la institución eclesial, que a veces aparece muy rígida.

La Nueva Evangelización

Este es un esfuerzo de sistematización para explicar mejor el proyecto de la Nueva Evangelización. Se intentan diversas maneras de expresar la novedad de este proyecto. Quizás la mejor formulación es el capítulo titulado "La Nueva Evangelización anuncia una antigua novedad". Es la antigua novedad del mismo evangelio y que en América Latina comenzó con Medellín y fue continuada en Puebla. Sin embargo, el texto tiene razón al decir que esta época presenta nuevos desafíos y que son necesarios "Nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas realizaciones".

Es importante la relación entre la Nueva Evangelización y la promoción humana. Esta sección (NN. 471 a 500) es muy interesante. Aquí se reafirma con

un punto
ico. Haría
tación de
to funda-

e más dé-
recordará
te el tema
do por la
e ellos en

perspecti-
de la co-
este tema
salvación
ades (NN.

on los to-
o y como

de comu-
de las co-

comunidad
risto reali-
mediante la
igual mo-
mo cami-
ón a los
pamerica-
lenes im-
su espíri-
a veces,

fo del plu-
l de cultu-
a de la ins-
da.

y para ex-
gelización.
a novedad
ción es el
n anuncia
d del mis-
enzó con
mbargo, el
presenta
vo ardor,

Evangelii-
ción (NN.
firma con

fuerza la opción por los pobres como una preferencia desde la fe en el Dios de Jesús y como una expresión de la caridad cristiana.

La reflexión sobre la relación entre Nueva Evangelización y Cultura Cristiana es muy pertinente. Este tema ha sido muy controvertido y el DT señala que es un ideal al que hay que tender.

La Evangelización de la Cultura es uno de los grandes desafíos. Es necesario el diálogo con la modernidad, distinguiendo los aspectos positivos y negativos. La SR proponía ese diálogo, pero con un matiz especial, es decir, con las víctimas de la modernidad.

3ra. parte: Propuestas Pastorales

En esta última parte se presentan los grandes desafíos con relación a la comunidad cristiana y a la comunidad social más amplia. Luego se proponen las opciones pastorales que se dividen en dos categorías: Las opciones vigentes de Medellín y Puebla y las opciones nuevas.

Las opciones vigentes son:

- Opción por los pobres.
- Opción por los jóvenes.
- Opción por la familia.
- Opción por los constructores de la sociedad pluralista.
- Opción por la persona en la sociedad nacional e internacional.

Las opciones nuevas son:

- Lacos.
- Cultura moderna.
- Comunicación.
- Culturas Amerindias y Afroamericanas.

Es necesario valorar muy positivamente la reafirmación de las opciones de Medellín y Puebla. Aquí se juega la fidelidad de Santo Domingo a la tradición LA. Había justificados temores de un cambio de orientación debido a propuestas pastorales diferentes. Estas propuestas se insinuaban en los documentos anteriores. Hay que alegrarse y dar gracias a Dios por la reafirmación inequívoca de las opciones de Medellín y Puebla.

Sería de desear una mayor claridad al hablar de los desafíos (NN. 591 a 619). Son demasiados y no aparecen ordenados de acuerdo a ciertos criterios de prioridad. No se saben cuales son más importantes.

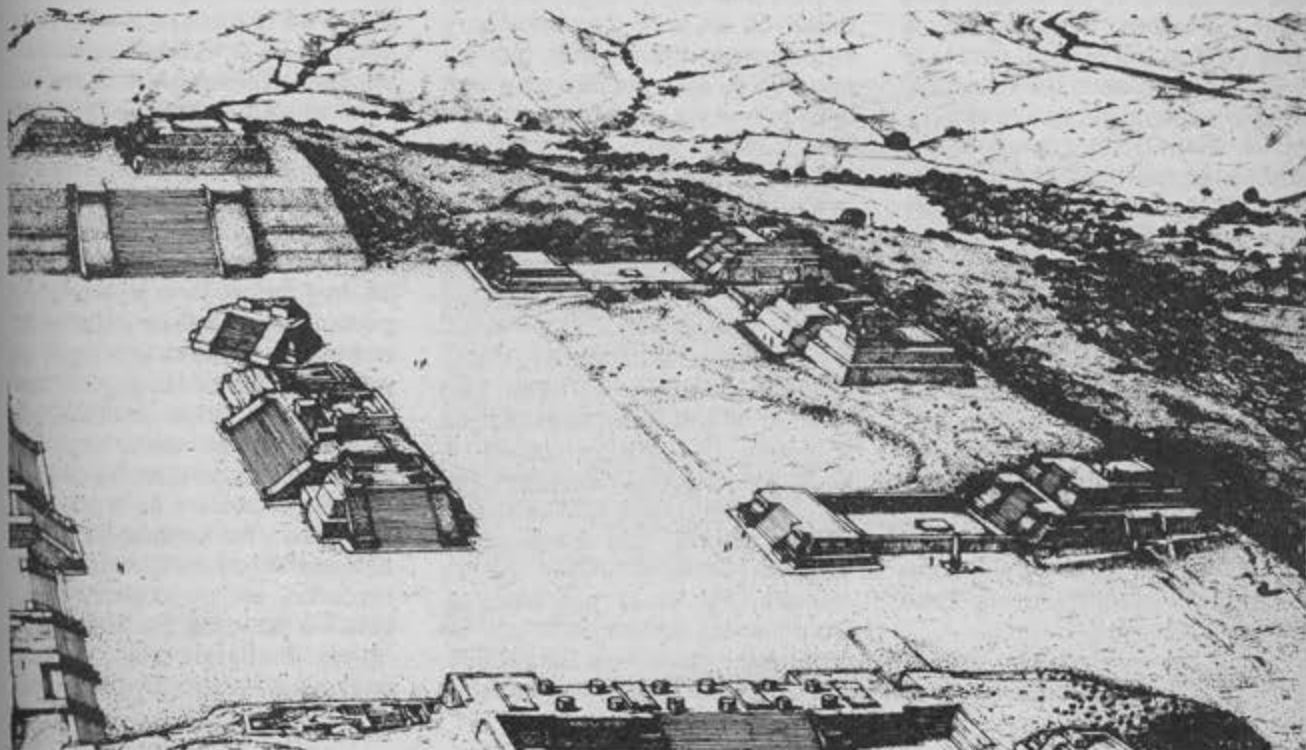
Algo parecido sucede con las opciones pastorales. Las antiguas y las nuevas suman nueve en total; son muchas. Lo valioso de las prioridades es que, entre varios desafíos e seleccionan algunos y en consecuencia se orientan los esfuerzos en esa dirección. Si hay muchas opciones se desvirtúan y pierden su fuerza.

Conclusión

Al llegar al término de este estudio, nos damos cuenta del valor positivo del DT. Hemos tratado de señalar diferentes aspectos que prueban esa afirmación. También hemos señalado, según nuestro criterio, algunas cosas que se podrían profundizar y perfeccionar.

También sentimos la necesidad de dar gracias a Dios porque a través de su Espíritu de vida se ha manifestado en el proceso de preparación de la IV Conferencia. Confiamos y rogamos que esta dirección nueva se exprese con fuerza en Santo Domingo.

Buenos Aires, Julio 1992. ●



NUEVA EVANGELIZACION PROMOCION HUMANA, CULTURA CRISTIANA

Mario De França M.

Rector del Teologado jesuita en Belo Horizonte, Brasi.

"Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hb. 13, 8)

El documento de trabajo para la IV Conferencia

El texto propiamente dicho de este documento es precedido por la Carta del Cardenal Bernardin Gantin al entonces presidente del CELAM, Don Darío Castrillón Hoyos, fechada el 12 de diciembre de 1990, en la cual comunicando el tema elegido por el Papa para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tendrá lugar en Santo Domingo; en ella son explicadas brevemente las expresiones que deberían ser la relevante de este encuentro.

En seguida viene el discurso del Santo Padre a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, pronunciado el día 14 de junio de 1991, en el cual son explicitados el sentido de esta celebración de los 500 años de evangelización, la centralidad que en ella debe tener la persona de Jesucristo, y cómo están relacionadas entre sí las tres expresiones elegidas como tema de esta IV Conferencia.

Finalmente, sigue una presentación del documento hecha por la

presidencia del CELAM, en la cual son enumerados los encuentros y los textos que precedieron al actual documento, las colaboraciones recibidas de las Conferencias Episcopales, de la Santa Sede, de los diversos departamentos del CELAM y de los Secretarios Generales de las Conferencias Episcopales de América Latina. En ella también se muestra cómo el presente texto responde a los objetivos de la IV Conferencia, y se presentan los criterios que iluminaron su elaboración, así como el esquema de sus aportes principales. Dicho esto, podemos pasar a la presentación propiamente dicha del texto.

Visión general del documento

El documento, denominado Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana, está dividido en tres grandes partes. La primera se titula Visión Pastoral de la Realidad Latinoamericana; se continúa con una iluminación teológico-pastoral, que tiene como subtítulo Jesucristo ayer, hoy y siempre (Hb. 13, 8); y, finalmente, tenemos una tercera parte con las propuestas pastorales. Este esquema obedece a las orientaciones

dadas en el encuentro previo a la elaboración del documento, del cual participaron la presidencia del CELAM, los Secretarios de las Conferencias Episcopales de América Latina, y los teólogos encargados de la redacción del documento.

Visión pastoral de la realidad latinoamericana

El objetivo de esta parte es ofrecer un conocimiento de la situación actual de este Continente, no como una sistematización, sino como una percepción, que tiene el pastor, del mundo que le compete evangelizar. De ahí la perspectiva adoptada para encarar esta realidad, es decir, partiendo de los pronunciamientos del Magisterio en distintos niveles que transparentan la preocupación de fondo, propia del cargo episcopal, y que es el último responsable por la originalidad de esta lectura. El enfoque pastoral de esta parte se manifiesta también por su estilo simple, directo, más descriptivo que analítico, que lo hace accesible sin sacrificar su seriedad y objetividad.

Esta primera parte presenta cuatro grandes capítulos: visión histórica de la evangelización; visión pastoral de la realidad social, de la realidad cultural y de la realidad eclesial de América Latina. La exposición histórica del catolicismo latinoamericano presenta dos características distintivas: por un lado es vista a partir de la temática central de la IV Conferencia, es decir de la evangelización, de la promoción humana y de la cultura cristiana; por otro no se contenta con repetir las grandes fechas y los grandes nombres, ya demasiado conocidos, procurando rescatar cómo repercuten las diversas coyunturas históricas en la vivencia cristiana de la población. Las luces y las sombras del pasado emergen libre y tranquilamente en la narración, sin preocupación apologética o polémica. En fin, una mirada a la historia que pretende ser una memoria evocadora y provocado-

ra para la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Visión pastoral de la realidad social en América Latina:

Se trata de una lectura, en la perspectiva de la fe, de los principales hechos en el mundo de la economía y de la política, surgidos desde Puebla hasta nuestros días. La perspectiva adoptada implica que la persona humana y su situación concreta, las "mayorías pobres", para usar una expresión de Juan Pablo II, sean el criterio de esta mirada pastoral (RH 14; CA 53; SRS 39).

La situación económica abarca puntos como la década perdida, la deuda externa y sus consecuencias, la concentración de la riqueza, el problema de la tierra, el fracaso de la centralización estatal, la degradación del trabajo humano, la economía subterránea, la empresa, la necesidad de una economía de la solidaridad.

La situación política aborda el nuevo cuadro mundial con la formación de nuevos bloques de países con la marginación de América Latina, la necesidad de una mayor integración de las naciones latinoamericanas, la fragilidad de las democracias recién conquistadas, cierto desencanto con los partidos políticos, la demora de parte del poder legislativo para sancionar leyes vitales para el bien común, la falta de credibilidad en el poder judicial, la corrupción y la ineficiente burocracia en la administración pública, el aumento de la violencia social, el surgimiento de las organizaciones no gubernamentales, la violación de los derechos humanos, la destrucción del medio ambiente, la dramática situación de la infancia y de la juventud en el continente.

Visión pastoral de la realidad cultural latinoamericana

En este capítulo son vistas la pluralidad cultural y las características comunes a todo el continen-

te, las culturas indígenas y africanas presentes, el impacto de la cultura moderna con sus valores y desvalores, manifestaciones actuales de la crisis de esta cultura, la cultura de los pobres y sus riquezas humanas y cristianas, la cultura de los jóvenes y sus aspiraciones, la cultura audiovisual, la cultura de la muerte, la presencia de los valores cristianos en las culturas de América Latina.

Visión pastoral de la realidad eclesial latinoamericana:

Este capítulo mira a la Iglesia del continente a partir de las cuatro mediaciones fundamentales del pastoreo de Jesús, normativas para la comunidad cristiana de todos los tiempos: el profetismo, la comunión, la celebración, y la diaconía. En cada una de ellas son descritas sus realizaciones y sus carencias.

El tiempo del profetismo habla de la Palabra de Dios, del testimonio de los cristianos del magisterio de los pastores, de la reflexión de los teólogos, de la palabra de los catequistas, de la Doctrina Social de la Iglesia, de la comunicación social, de la educación al servicio de la persona, de los contenidos de la

predicación. El tiempo *koinonía* (comunión eclesial) trata de la familia o Iglesia domésticas en la Iglesia, de la Comunidad Educativa, de la Parroquia, de la Iglesia Particular. El tiempo celebración aborda la vida litúrgica del Pueblo de Dios, la experiencia de la religiosidad popular; y el tiempo diaconía los agentes evangelizadores y sus ministerios como los Pastores del Pueblo de Dios, los religiosos, los institutos seculares, los cristianos laicos, la mujer, las vocaciones presbiteriales y su formación. También en este tiempo son vistos los imperativos del anuncio en América Latina como las opciones vigentes y los nuevos desafíos, como las culturas indígenas y afroamericanas, la cultura urbana, la cultura de la vida y de la solidaridad, los derechos humanos, la evangelización de grupos especiales, los grupos religiosos no católicos, la misión "ad gentes", el diálogo ecuménico.

La última parte de este tiempo trata brevemente de las estructuras de la diaconía: estructuras diocesanas, Las Conferencias Episcopales, el CELAM. Naturalmente, cada uno de los ítems tratados en esta visión pastoral recibe apenas una descripción breve y concisa, pero suficiente



para configurar en grandes líneas la realidad que debe enfrentar hoy la Iglesia Latinoamericana.

Iluminación teológico-pastoral. Jesucristo ayer, hoy y siempre (hb. 13, 8))

El objetivo de esta segunda parte del documento de trabajo es ofrecer criterios teológico-pastorales para una adecuada apreciación de la anterior visión pastoral, con la finalidad de facilitar la elaboración de las opciones pastorales urgidas por la actual situación de la Iglesia Latinoamericana. Por lo tanto, no se pretende presentar una exposición completa de la fe cristiana, sino simplemente ofrecer los contenidos teológicos más fundamentales de nuestra fe, que actúen como subsidios realmente pertinentes para la misión pastoral de la Iglesia en nuestros días. Intencionalmente se escogió, dentro de lo posible, un estilo bíblico, directo, simple, que haga esta parte teológica accesible a todo el pueblo de Dios.

Su exposición tiene tres dimensiones: el hecho salvífico, su proclamación y su realización. Primeramente se aborda la noción de salvación cristiana en una perspectiva cristológica; a continuación, su anuncio a través de la comunidad eclesial teniendo a María como su modelo y, finalmente, lo que implica la realización de esta salvación en este Continente y en estos días.

El hecho salvífico consta de los siguientes títulos: Jesucristo, Salvación de Dios en la historia; Jesucristo, revelación perfecta del Padre; Jesucristo, realización plena del hombre y de la mujer; los Discípulos de Jesucristo; y Jesucristo, plenitud de toda cultura. El hecho salvífico, centrado en la persona de Jesucristo, constituye el núcleo teológico de todo el documento, conforme al deseo manifestado por Juan Pablo II. Las verdades fundamentales de la revelación, como el Reino de Dios, el Padre de Jesucristo, la acción del Espíritu Santo, el contenido de la

evangelización, la vocación última del hombre y de la mujer, el sentido cristiano de la naturaleza, la vida y la doctrina de Jesús, el sentido último de su resurrección, la característica de sus discípulos, la presencia del pecado, la necesidad de la conversión, la liberación cristiana, el amor preferencial por los pobres. Todo esto es expuesto en una perspectiva cristológica.

Luego se encuentra en el texto la temática de la Nueva evangelización y de la promoción humana, y deja para el final la cuestión de la cultura cristiana. Allí se aborda la encarnación cultural del Verbo de Dios Jesucristo corrigiendo y perfeccionando la cultura de su pueblo, la inculturación en la Iglesia primitiva y Jesucristo como fuente, criterio y plenitud de toda cultura auténtica.

Sigue la proclamación del hecho salvífico presentada en dos partes: La Iglesia, presencia de Jesucristo en el mundo; y María, evangelio vivo en la Iglesia y en la cultura.

La eclesiología del documento, al igual que las otras sistematizaciones de orden teológico, no pretende ser completa y exhaustiva sino reafirmar las verdades eclesiológicas básicas que ayudan hoy a nuestra Iglesia Latinoamericana. Asimismo, la reflexión teológica parte primeramente de la Iglesia como comunidad salvífica, viéndola animada por el Espíritu de Cristo resucitado, como Misterio de Dios en la historia y como comunidad para la salvación del mundo. En seguida se presenta como comunión de comunidades, es decir, como comunión de carismas diversos, enfatizando el papel del laicado, como comunión colegial y como comunión bajo el signo de la Cruz, rescatando así mismo los sufrimientos y las persecuciones que padecieron en estos últimos años. Finalmente, bajo el título de comunidad para la misión se procura considerar la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana en una perspectiva estrictamente eclesiológica.

La mariología es breve, sin embargo, es rica y original. Consigue unir los datos de la Escritura con la profunda vivencia mariana del pueblo latinoamericano y resalta la importancia de la Madre de Dios en el proyecto de la nueva evangelización, de la promoción humana y de la cultura cristiana.

El último punto de esta parte teológico-pastoral se titula: la realización del hecho salvífico. En él se busca una comprensión más sistemática de lo que se entiende por nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana, y de cómo se relacionan entre sí estas realidades. Por la novedad de la expresión se busca esclarecer lo que será el contenido de la nueva evangelización, partiendo de las propias palabras de Juan Pablo II: nueva en su ardor, en su método, y en su expresión. La relación entre promoción humana y nueva evangelización prolonga y profundiza lo que ya fue afirmado en la parte cristológica. Algunos ítems de esta parte son: enseñanza social de la Iglesia, opción por los pobres, promoción de la persona humana, conflicto social, búsqueda del bien común, compromiso social.

Un cuidadoso trato recibe el tema de la cultura cristiana en sus dos vertientes: la inculturación de la fe, y la evangelización de las culturas. Después de una breve introducción sobre la importancia de la cultura para el ser humano, se aborda el complejo pero necesario proceso de inculturación de la fe, sus condiciones, sus protagonistas, y algunos espacios de esta inculturación hoy en América Latina. La evangelización de las culturas recibe su fundamentación teológica, tanto porque toda cultura refleja la limitación humana y el pecado, como porque Jesucristo es la verdad última sobre el hombre, capacitando a la fe cristiana a denunciar y corregir los elementos deshumanizantes de cualquier cultura. Cualquier cultura que respete los valores evangélicos puede ser llamada "cultura cristiana"; la sufrida situación social del Conti-



nente convoca a una íntima relación entre promoción humana y cultura cristiana.

Finalmente, bajo el título: Una realización imperfecta en camino hacia la plenitud, se aborda la realidad del pecado y la necesidad de conversión y de reconciliación en el interior de la Iglesia.

Propuestas pastorales

Después de mirar la realidad latinoamericana, y de confrontarla con el mensaje cristiano, surge naturalmente el tema de la acción evangelizadora de la Iglesia en este contexto. De ella se ocupa la tercera y última parte del documento de trabajo, la más corta de las tres, pero no por eso menos importante, por ser la que más concentra la atención e incide en la realidad. Se divide en cuatro puntos: El espíritu que nos debe animar; los grandes desafíos; las opciones preferenciales vigentes de Medellín a Puebla, las opciones nuevas.

El espíritu de la nueva evangelización debe cultivar el ardor misionero, suscitar una fe adulta, construir la unidad de la Iglesia estar fortalecidos por una esperanza feliz.

Los grandes desafíos sintetizan, antes de las grandes opciones, lo que fue visto en la primera parte del documento y se clasifican así: con relación a la comunidad

cristiana: análisis permanente de los signos de los tiempos; las culturas antiguas y nuevas como llamado a la inculturación del evangelio; la doctrina social de la Iglesia; los nuevos grupos religiosos; la consolidación de las CEB y de los ministerios confiados a los laicos; el fortalecimiento de la Pastoral bíblica, unida a la catequesis y a la liturgia inculturada; la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad; la educación como generadora de culturas, la actividad política como servicio a la comunidad; la comunicación social y sus medios; el respeto por la unidad en la diversidad; la ciudad como espacio habitable; con relación a la comunidad latinoamericana: la necesidad de una política de integración; el escándalo de la droga; la ética en el sector público; la creación de fuentes de trabajo; la cultura de la vida; la autoridad como estilo de vida y el deber moral de compartir; con relación a la comunidad internacional: el pago de la deuda externa; el desafío de la paz; la solidaridad efectiva con los países empobrecidos.

Las opciones preferenciales vigentes de Medellín y Puebla: la opción por los pobres, por los jóvenes, por la familia, por los constructores de la sociedad pluralista y por la persona en la sociedad nacional e internacional.

Las opciones nuevas son las siguientes: vida y misión de los laicos, evangelización de la cultura moderna, una nueva comunicación para una nueva evangelización, las culturas amerindias y afroamericana, y otras opciones misión "ad gentes", la Iglesia defensora de la vida, la Iglesia frente a los nuevos grupos religiosos. Las opciones vigentes apenas retoman, concisamente, lo que se había declarado en Medellín y Puebla; las opciones nuevas presentan sus objetivos y los medios necesarios para hacerse realidad.

ALGUNAS LINEAS TEOLOGICO-PASTORALES DEL DOCUMENTO

Centralidad de la persona de Jesucristo

El Santo Padre fue bastante claro en el discurso hecho a la II Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia de América Latina (14/06/91): "la figura y la misión del Salvador será, ciertamente, el centro de la Conferencia de Santo Domingo. Los obispos latinoamericanos se reunirán allí para celebrar a Jesucristo: la fe y el mensaje del Señor difundidos por todo el continente. La cristología será, pues, el telón de fondo de la asamblea, de tal modo que su primer fruto será que el nombre de Jesucristo, Sal-

vador y Redentor, quede en los labios y en el corazón de todos los latinoamericanos; pues, como leemos en la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, no hay evangelización verdadera mientras no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios (N14)". Creo que el documento satisface el deseo de Juan Pablo II, pues la exposición cristológica no sólo ocupa la parte central del texto, sino que también constituye la base teológica del discurso sobre la promoción humana, sobre la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas.

Enfoque mas vivencial del mensaje cristiano

Si la fe cristiana se encuentra muy adentro de la mente y de la cultura latinoamericana, la vivencia correspondiente de su pueblo católico deja mucho que desear. Pero al ir al encuentro de esta anomalía, el documento procuró, sin perjuicio de los marcos doctrinales de la verdad cristiana, enfatizar la importancia de la fe vivida a partir de la propia existencia de Jesucristo y de sus palabras. Por esto la parte teológica del texto se presenta más bíblica, directa, apelativa.

La perspectiva evangélica de los pobres

Esta es otra característica de este documento de trabajo. Siempre se tuvo muy presente que la mayoría de la población católica de América Latina esta constituida por pobres. Este hecho no dejará de surgir en la Cristología, Soteriología, Eclesiología y Mariología. Se hará transparente también en el abordaje del tema de la promoción humana (con la reafirmación de las opciones de Medellín y Puebla) y en la problemática de la cultura cristiana como cultura que promueve la vida y la solidaridad.

Promoción humana y cultura cristiana

Tal vez una de las novedades de este texto en relación a otros

documentos del pasado consiste en marcar la mutua dependencia entre la dramática situación económico-social del continente latinoamericano y la cultura dominante en esta sociedad. La hegemonía cultural del factor económico puede de hecho llevar a "una idolatría de mercado" (CA 40), a un abandono de los patrones éticos, a un individualismo utilitarista, a un consumismo desenfrenado, que procuran mantener un cierto "orden" social en el cual la violencia y la injusticia ya se encuentran incorporados e institucionalizados, generando así nuevas miserias, violencia y sufrimientos. Sin una seria y eficiente evangelización de la cultura se torna muy difícil, sino imposible, revertir el actual contexto social.

Catolicismo pluricultural

La pluralidad de culturas diferentes presentes en América Latina, lo que también puede ser afirmado del Brasil, y la necesidad de la inculturación de la fe para que haya una auténtica y profunda evangelización, tendrán como consecuencia principal una pluralidad de expresiones y prácticas de la misma y única fe. Respetando las diversas etnias y culturas regionales, el catolicismo brasileño se presentará cada vez más como una pluralidad sinfónica, lograda en un largo y difícil proceso, con la participación de todo el pueblo de Dios, bajo la orientación de sus respectivos pastores y en el cual las regiones de la CNBB tendrán sin duda un papel decisivo.

Laicado

Muchos y diversos factores condicionan la actual promoción de los cristianos laicos en la Iglesia Latinoamericana: la escasez crónica del clero, la ausencia de un laicado adulto y bien formado, las ecclesiologías de comunión procedentes del Vaticano II, la valorización de la persona en la cultura moderna, la multiplicidad de los

complejos desafíos propuestos por la sociedad actual a la Iglesia. En el documento de trabajo, la primera de las nuevas opciones, se refiere a la vocación y misión de los fieles laicos. La presidencia de la comunidad cristiana por parte de los ministros ordenados no implica autoritarismo o paternalismo y sí, en cambio, una colaboración fraterna y responsable. La formación espiritual y teológica del laicado pasa a ser una de sus principales tareas.

UNA PALABRA FINAL

Este documento de trabajo, como cualquier otro, refleja los límites de la condición humana y ciertamente presenta deficiencias y lagunas. Los que lo elaboraron tuvieron siempre en la mira un texto que no fuese largo y pesado, de manera que pudiera ser útil a todo el Pueblo de Dios, haciéndolo participar también, junto a los obispos, de la preparación de la IV Conferencia. Y como las contribuciones enviadas por las diversas instituciones eclesiales, o provenientes de sectores apostólicos, eran abundantes, la solución fue expresarlas de manera concisa y breve. Este hecho tal vez decepcione a aquellos que esperaban un tratamiento mas explícito de sus sugerencias. Además de esto, dos problemáticas pastorales importantes y presentes en diversos puntos del texto no recibieron, deliberadamente, y por parecernos todavía imprudente, una sistematización teológica, la cuestión de la religiosidad popular en relación con la inculturación de la fe, y el actual y complejo fenómeno de las sectas, llamadas en el documento "nuevos grupos religiosos", que ciertamente serán objeto de reflexión de los obispos en Santo Domingo. ●

*Trabajo presentado en la Asamblea General de la CNBB.
(Mayo 1992)*

DEL IMAGINARIO ALTERNATIVO AL IMAGINARIO VIGENTE Y AL REVOLUCIONARIO

Pedro Trigo

Teólogo del Centro Gumilla, Venezuela

INTRODUCCION

Jesús de Nazaret decía que no se puede meter vino nuevo en odres viejos porque los odres se reventan y el vino se echa a perder. Se refería a la novedad de la que él era portador. El pensaba que esa novedad tenía que labrarse sus propios cauces. Si se la pretendía encauzar en los moldes consagrados por el judaísmo, la novedad se anulaba y su Evangelio se reducía a una variante de la religión establecida. En la historia surgen novedades más o menos radicales. La creación histórica es la más alta expresión del carácter histórico de la realidad. Pero las novedades son actuación de posibilidades y por tanto para realizarse tienen que echar mano de elementos ya dados, transformándolos más o menos radicalmente e incluso creando algunos; pero en todo caso partiendo de lo dado; ya que, por muy polémico o alternativo que se sitúe lo nuevo al respecto, no puede no tener nada que ver con lo vivido hasta entonces. Lo nuevo, pues, se enraiza en lo dado llenando vacíos, respondiendo a expectativas, planteándole retos... El punto de partida de lo nuevo son las posibilidades de la situación histórica. Pero si la novedad ha de permanecer como tal, el punto de partida ha de ser superado. Si los portadores de lo nuevo aceptan sin más los códigos establecidos, la novedad se reasume y queda reducida a otro aspecto de lo mismo. Esto ocurre tanto en el nivel de discurso, como en las lógicas subyacentes, la sensibilidad, los modos de relacionarse y organizarse,

las prioridades en la realización personal y en el diseño social...

Así, pues, todo movimiento que aspire a constituirse en alternativa total o parcial, porque se crea portador de una novedad superadora, debe vigilar estos diversos aspectos para que no le suceda que, al pretender mantener el todo y ceder a la inercia de lo dado en cada uno de los aspectos, la novedad muera la muerte de cada una de sus especificaciones y al final sólo quede un modo distinto de designar lo mismo ligeramente modificado.

Llamamos convencionalmente imaginario a la combinatoria de esos diversos elementos que mantienen la congruencia de una creación histórica. Incluye la ideología (en cuanto precomprensión genérica, en cuanto perspectivas), el horizonte más o menos utópico de su proyecto, el futuro más cercano y previsible que se proyecta, las esperanzas absolutas o la falta de ellas, el concepto de persona y de sociedad que se trae entre manos, el modo de sentirse ante la realidad y la sensibilidad con que se reacciona, el tipo de relaciones que se propician, el modo de producción del propio proyecto histórico... El imaginario sería ese molde que salvaguarda la novedad histórica en ciernes; y para que cumpla esa función sería el molde que esa novedad va fraguando, forcejeando fecundamente con las posibilidades dadas. No tenemos interés en mantener la palabra imaginario; pero el concepto nos parece pertinente y no reductible a otros como ideología, perspectiva o talante.

Pues bien, nos parece que en América Latina el horizonte capitalista dependiente empezó a engendrarse desde hace unos quince años en un imaginario que hoy podemos designar como imaginario neoliberal. Es el que domina sin tener competidor que hoy por hoy pueda disputarle el campo. Hace más de treinta años apareció otro imaginario que venía incubándose desde hacía algunas décadas, que podemos caracterizar como imaginario revolucionario. Se presentó como alternativa global al imaginario vigente, y después de asentarse firmemente en algunos sectores (como ambiente y como organizaciones poderosas y aguerridas) y de representar una amenaza o esperanza para bastantes latinoamericanos, hoy parece haberse evaporado, salvo en algunos reductos. Sin embargo creemos que al menos desde hace dos décadas viene fraguándose otro imaginario y que poco a poco se va perfilando, no sólo como distinto del imaginario neoliberal establecido sino como diverso del imaginario alternativo que irrumpió en A.L. en los años 60. Este imaginario surge de fuentes, plataformas e inspiraciones variadas. Entre ellas está muy significativamente el proyecto pastoral que ha venido llamándose Teología de la Liberación. Para nosotros es fundamental poder caracterizar este imaginario en ciernes para custodiar su novedad de modo que siga dando de sí y que se inserte en lo dado, asumiéndolo como punto de partida, y trabaje en el sentido de convalidarlo o modificarlo o crear otras expresiones para

que lo nuevo no se reduzca a lo establecido sino que continúe abriéndose camino. Es obvio que no todo puede ser recreado en un mismo momento. Pero si se tiene en cuenta la dirección del proceso podrían crearse hoy actitudes que den lugar a nuevas capacidades, que engendren posibilidades inéditas, que a su tiempo den a luz esas realidades, hoy entrevistas, pero no posibles todavía.

La pretensión de este ensayo es tantear esos rumbos, pergeñar esos moldes. Somos conscientes de que en el momento actual del proceso no pueden pasar de esbozos. No obstante pensamos que pueden ayudar, tanto a entablar un diálogo constructivo que clarifique, como a estimular unas actitudes y una praxis que custodien el proceso.

Este imaginario alternativo ha ido surgiendo, decíamos, de muchas fuentes. También vienen surgiendo entre nosotros. Tomaremos esta perspectiva precisa que, aunque sea algo particularizante, tiene la ventaja de ser concreta. Quisiéramos que lo que vayamos a decir (aunque de manera muy poco refinada) sea, sin embargo, teoría, es decir, comprensión más o menos adecuada de una práctica colectiva, en este caso, de una práctica histórica pastoral.

EN QUE SENTIDO ES ALTERNATIVO

Hay que comenzar afirmando que este imaginario es alternativo respecto del vigente en un sentido distinto que lo es el revolucionario. El concepto que maneja de alternativa se distingue del que maneja el imaginario revolucionario por la meta, por el modo de llegar a ella y por el sujeto llamado a concebir y llevar a cabo este proyecto.

OBJETIVOS

El porvenir, objeto de esperanza

Respecto de la meta, este imaginario se mueve en distintos niveles, interconectados, pero no continuos. Es capaz de creer en una meta definitiva y vive de la esperanza de alcanzarla; pero no cree posible imaginarla ni representarla. Tan sólo la atisba mediante símbolos: el banquete de los pueblos en el Monte Santo, el banquete de las bodas, de la alianza eterna de Dios y la humanidad; la Jerusalén celeste, la morada de Dios con los seres humanos donde no habrá templo ni luna ni sol y la inmediatez de Dios será tal que caminaremos bajo su luz y él será la fuente perenne de vida. Esperamos que entonces no habrá enfermedad ni dolor, también se habrá descornado el velo que tapa a los pueblos y la venda que hace imperfecto nuestro conocer; la muerte habrá sido vencida, ya no la llevaremos a costas, quedará definitivamente atrás; también la enemistad se habrá transfigurado en relaciones simbióticas, por eso pacerán juntos el tigre y el ternero, el lobo y la oveja, y un niño



los pastoreará. Esperamos alegría, inmediatez deleitosa de unos para con otros; pero también esperamos una tierra y unos cuerpos transfigurados, y por eso el símbolo del Banquete y la Danza de la Vida y la Tierra del Canto y de la Flor.

Todo esto lo esperamos a causa de la promesa de nuestro Dios. No es la proyección de sueños infantiles. Por eso no lo afirmamos como nuestro futuro, es decir como el desarrollo de nuestras potencialidades ni como el resultado inmanente de la evolución. Lo esperamos como el porvenir que se nos ha prometido. No es, pues, lo que habrá de ser hecho por nosotros sino lo que esta por venir a nosotros de parte de Dios. Esta meta es algo, pues, que pende absolutamente de las posibilidades y el querer de Dios, revelados como promesa, y sólo podemos acceder a ella a través de una completa transfiguración. No podemos, por eso, conocer ni imaginar este porvenir que es la meta de nuestra esperanza: aún no hemos sido transformados, transformados, se entiende, por Dios. No está en nuestras posibilidades esta transformación.

Sin embargo, sí se nos ha dado quererla y suspirar por ella. Vida abundante, luz de vida, libertad en la verdad, bienaventuranza y, sobre todo, amor, contenidos medulares en esta promesa de Dios, son los bienes más apetecibles; ellos, poseídos y gustados a veces, hacen

llevadera
decir, vivi
tud de es
bito privi
abundant
belleza ex
flores, y
presa en
corporal
presión
fiesta es
tiempo ll
otra dime
da que, s
eso la fie
mos, no
mo si he
corazón
necesitar
pues, la
bien la m
una alter
rio vigen
la históri
Llamam

E

Sin
sin cone
no futuro
mo una
nes. De
también
rá siendo
brada m
nuestro
pamos
de nosc
nosotro
en nosc
ponerle
servicio

Pre
minada
que el fr
das y p
fuerzo s
de obst
te munc
semilla
consagr
fructifiq

Ya
nir en c
to; aún
figurada
que se

llevadera la vida; poseerlos es propiamente vivir, es decir, vivir vida que pueda llamarse humana. La plenitud de estos bienes se asocia para nosotros a un ámbito privilegiado: es la fiesta. En ella se celebra la vida abundante y compartida. Se da en un ambiente de belleza en que la naturaleza acude con el paisaje y las flores, y el arte, con los vestidos y adornos, y se expresa en la comida y bebida deleitosas, en la cercanía corporal del abrazo, la mirada y la palabra, en la expresión corporal de la música, el canto y el baile. La fiesta es como una gota de eternidad, más allá del tiempo llano de la cotidianidad. Nos hace concebir otra dimensión de la existencia, una plenitud desusada que, sin embargo, no nos es dable prolongar. Por eso la fiesta es un símbolo del porvenir que esperamos, no una representación. Si la hemos gustado, como si hemos gustado el amor, queremos con todo el corazón llegar al puerto de nuestra esperanza. Y no necesitamos conceptos ni representaciones. Así, pues, la meta que concibe este imaginario (o más bien la meta que recibe como promesa de Dios) es una alternativa radical, no sólo respecto del imaginario vigente y de la figura histórica actual sino de toda la historia de la humanidad y de sus posibilidades. Llamamos a esta meta Reino de Dios.

El porvenir, sembrado en el presente

Sin embargo, esta novedad tan radical no está sin conexión con esta vida. Es cierto que es porvenir, no futuro. Pero es un porvenir sembrado por Dios como una semilla, en esta tierra y en nuestros corazones. De modo que lo que vendrá sólo de Dios nacerá también de nuestra tierra, de nosotros mismos. Seguirá siendo trascendente porque esa semilla está sembrada más adentro de nosotros que lo más íntimo de nuestro ser y crecerá de suyo, sin que nosotros sepamos cómo. Será un misterio que ocurre dentro de nosotros, algo que nos sucede, no algo que nosotros hacemos y dirigimos. Pero ese misterio en nosotros es lo que nos constituye. Aceptarlo, no ponerle obstáculos, estar atentos a él, ponemos a su servicio es lo que toma humana a la vida.

Precisamente en la figura histórica vigente, dominada por el imaginario neoliberal que concibe que el fundamento de las virtualidades más sostenidas y poderosas del ser humano consiste en el esfuerzo sostenido de mantenerse a flote triunfando de obstáculos y competidores, precisamente en este mundo de lobos se nos invita a dar lugar a esta semilla que tiene en sí el porvenir. Se nos invita a consagrarnos con todas nuestras fuerzas, a que fructifique en nosotros y nuestro mundo.

Ya sabemos el contenido de la semilla: el porvenir en ciernes. Sólo en ciernes: aún es semilla, no fruto; aún no hemos sido transformados ni ha sido transfigurada la creación. Pero el mismo porvenir: amor que se manifiesta como ayuda al necesitado, como

dar fe, como tolerancia, como paciencia, como complacencia en la verdad. Esta actitud nace de la fe en la promesa, de la confianza en el Creador Solidario, y su redundancia es la alegría, aun en medio del esfuerzo sostenido, de la penuria y el dolor. A la decisión de dar lugar a esta semilla y ponerse a su servicio llamamos acoger el reinado de Dios.

Así como el Reino de Dios vendrá a la hora que el Padre sabe y Dios será todo en todos los seres, así el reinado de Dios está ya en nosotros y por tanto depende de nuestra decisión abrirnos a él. Dios nos pide todo el corazón: no basta que prestemos atención y le demos un lugar: necesita todo el lugar. A la larga no se puede servir a dos señores, no pueden cultivarse varias semillas en un solo corazón.

Relativa positividad de las acciones humanas

Esta semilla trascendente crece en nuestra tierra; esas actitudes verdaderamente divinas, es decir, espirituales (del Espíritu de Dios) dan lugar a acciones nuestras, que se caracterizan, como todo lo nuestro, por la relativa positividad. Ninguna acción como acción nuestra es absoluta; por más positiva que sea, siempre ofrece un margen de ambigüedad. El espíritu que brota puede ser completamente bueno, pero la acción, como humana, será siempre limitada y por eso susceptible de diversas interpretaciones. Hasta las acciones de Jesús, como humanas, fueron siempre relativas, y por eso Jesús se convirtió en bandera disputada, en blanco de contradicción.

Así pues, este imaginario, que vive de la esperanza del Reino de Dios y que trata de acoger el reinado de Dios, procurando denodadamente darle todo el corazón, este imaginario que espera la meta absoluta del Reino y cree en el misterio absoluto de su reinado ya presente, precisamente porque se abre a estos absolutos, no absolutiza sus acciones ni sus proyectos, sean personales, grupales, masivos o de envergadura histórica. Como tiene conciencia y vivencia de lo sagrado, no sacraliza lo que sólo es relativo. Y así no cree que de sus manos, de manos de la humanidad, pueda salir algo exento de ambigüedad, algo que sea simplemente bueno. A lo más que puede aspirarse es a la relativa positividad de lo creado. A nivel, pues, de proyectos cree que no es posible excluir la ambigüedad. Eso a pesar de empeñarse con todas sus fuerzas en acoger y dar lugar a esta semilla de vida eterna que Dios sembró en nuestros corazones.

Pecado, tolerancia y coacción

Pero no sólo acepta la ambigüedad de lo creado y su labilidad, su radical finitud, su delicuescencia, esa tendencia a desmoronarse con el tiempo que tienen todas las creaciones humanas. También tiene en cuenta en sus proyectos la existencia del pecado. Tanto de acciones pecaminosas como de situacio-

nes, incluso, de estructuras de pecado. Sabe que el pecado es una posibilidad humana siempre actual, más aún, sabe que el pecado puede impregnar también a corrientes históricas, de modo que para no dejarse atrapar por él puede ser necesario el esfuerzo sostenido y heroico de nadar a contracorriente. Este imaginario no cree en la naturalidad del pecado: el pecado no es lo genuino del ser humano. Por tanto, tiene sentido el esfuerzo por salir de él o por no cometerlo (eso significa acoger el reinado de Dios), así como tiene sentido la esperanza de una humanidad sin pecado y una creación sin los estigmas de los pecados humanos (eso significa el Reino de Dios). No es humano resignarse al pecado y menos aún sostener que él pertenece a la esencia humana.

Sin embargo este imaginario desecha resueltamente el camino de la coacción moral y material para hacer desaparecer el pecado. Cree que es menos malo el pecado que la privación de la libertad. Esta afirmación de la libertad forma parte irrenunciable de la afirmación absoluta que Dios hizo del ser humano cuando "nos prefirió a su Hijo", cuando no lo sustrajo de manos de quienes lo torturaban, y de este modo respetó la libertad de los asesinos, aunque ella entrañara el asesinato de su Hijo. Por eso, nosotros no apostamos por una hierocracia, por un caudillo por la gracia de Dios ni por ninguna dictadura, sea de un partido, de una clase, de una institución, de una raza o de una religión, porque no se puede prescribir de un modo absoluto el bien ni proscribir de un modo absoluto al mal, y porque el bien y el mal que conciba un grupo humano no serán simplemente bien o mal sino, en el mejor de los casos, algo más bueno que malo y algo más malo que bueno. Aunque simétricamente también rechazamos el mito del ser humano completamente inocente a quien corrompe la sociedad. Tanto en la dimensión individual como en la social del ser humano caben el bien y el mal, aunque ambos relativos: difícil es que un pecado cometido no tenga algo de bien ni que una acción buena no encierre algo de malo. Por eso este imaginario rechaza los proyectos históricos utópicos, tanto los que planean un engranaje social supuestamente perfecto, que acaba siendo profundamente estático y que infantiliza y enerva al sacrificar la libertad, como los que, por aceptar el mito del buen salvaje corrompido por la sociedad, sueñan con anarquías placenteras, finalmente triviales y que se devoran a sí mismas.

Este imaginario no piensa que sea posible desear del todo el uso de la coacción social. Tiene suficiente realismo como para aceptarla como mal menor. Nunca la tiene por bien y sabe que puede también degenerar en mal mayor. Por eso la coacción debe ser siempre relativa, proporcionada y sometida a controles, y debe combinarse con amplias dosis de tolerancia. No puede sacralizarse, pero tampoco desprestigiarse como carente de sentido. Es una dimensión provisional, imprescindible en esta historia, que no

puede invadir todas las dimensiones sociales, pero que tampoco puede estar ausente. Hay que comprender que es proclive a degenerar en simple violencia. Tampoco podemos resignarnos a que tenga que ser así. Este imaginario privilegia la lucha por los derechos humanos y el control de la represión por las instancias éticas y tiene siempre presente la dignidad de la persona humana. No aspira a eliminar los cuerpos de seguridad ciudadana sino que, consciente de su necesidad, se empeña con energía en que se tornen más transparentes, más profesionales, más humanos, con la persuasión de que así serán también más eficaces.

Ambigüedad y apertura en los proyectos históricos

Este imaginario cree que la historia es relativamente abierta (no está determinada, caben novedades, no siempre cualquier cosa, pero sí algunas) y por eso propone proyectos personales, grupales, institucionales e históricos de carácter relativo. No cree que en la historia quepan figuras escatológicas. Y por eso no suspira por la fórmula que permita pasar de esta historia, tenida como prehistoria, a otra fase que sería la verdadera historia. Cree que las figuras históricas hay que rehacerlas una y otra vez en procura de mayores posibilidades de vida humana compartida. Aunque sí cree firmemente en la perfectibilidad de la persona humana, de las estructuras e instituciones y de las figuras históricas, no se representa la historia como un desarrollo lineal ascendente. Cree que la historia es realmente abierta y que, por tanto, caben bajadas en un aspecto y subidas en otros, atascamientos, catástrofes, saltos hacia adelante... cabe lo que vayamos dando de nosotros mismos como cuerpo social. Por eso se empeña en mejorar con realismo y audacia, lo que puede significar mejorar una figura histórica o transformarla en otra en la que quepa mejor la vida cualitativamente humana de toda la humanidad.

Este sería el caso presente. Este imaginario cree que la figura histórica vigente, lejos de constituir un fin de la historia, es una figura de transición ya que es a la vez la última figura del Occidente, por fin mundializado, y la primera figura de la historia universal, pero con el anacronismo de que aún no es universal el autor que la ha diseñado y los que la gerencian y usufructúan, aunque sí los actores que la padecen como drama. Pero la figura histórica que venga debe cabalgar sobre los bienes civilizatorios logrados por la figura actual, así como sobre la estructura del mercado que no será dejada atrás sino perfeccionada y complementada con otras que sean más capaces de expresar dimensiones humanas a las que no hace justicia el mercado.

Así, pues, este imaginario concibe una meta absoluta como porvenir, cree que ese porvenir actúa ya como misterio sagrado en el que se inicia, al que se entrega. Pero desde la experiencia de esas magnitudes

sagradas
latitud
su inextr
ellas del
una perfe
no es ac
eso a niv
en el terr
de vida c

Si, e
imaginari
histórico
ción de
otra figu
tende un
de lo da
ricos ex
tórica pa
nuevos,
es que n
mente r
Lo que
nazca d

sagradas (Reino y reinado de Dios) experimenta la relatividad de las acciones y construcciones humanas, su inextricable ambigüedad, incluso, la presencia en ellas del pecado, aunque también la posibilidad de una perfectibilidad siempre mayor, que sin embargo, no es acumulativa y debe ser siempre rehecha. Por eso a nivel de proyectos históricos, se mueve siempre en el terreno de lo relativo en busca de mayores dosis de vida digna y compartida para todos.

CAMINOS

Transformación

Si, dentro de este horizonte escatológico, este imaginario se mueve en la relatividad de los proyectos históricos, no entiende la alternativa como destrucción de la figura histórica vigente y construcción de otra figura histórica completamente distinta. No pretende un comienzo absoluto sino una transformación de lo dado. El modo de concebir los proyectos históricos excluye la cancelación brusca de la fluencia histórica para comenzar de nuevo a partir de postulados nuevos, nuevas estructuras y nuevas instituciones. No es que no pueda cambiar la figura histórica. Precisamente nosotros pretendemos que cambie la actual. Lo que rechazamos es que la nueva figura histórica nazca de sí misma, como si fuera posible cortar el hilo



de la historia y constituirse en fuente de la que brote una historia nueva. Puede haber novedades en algunas áreas; pero esas creaciones históricas surgen de actitudes anteriores que dieron lugar a capacidades que se transformaron en posibilidades que llegaron a realizarse como verdaderas creaciones históricas, es decir como relativas novedades. Si la posibilidad más alta de novedad en la historia, que es la creación histórica, se lleva a cabo mediante un mecanismo tan complejo, con tantas raíces en el pasado, mucho más penden de él otras transformaciones menos radicales.

Negociación

Si este es el mecanismo de transformación histórica, esto significa que en el presente, en la figura histórica vigente (a la que no nos asimilamos y que buscamos transformar) existen o pueden llegar a conformarse lugares, es decir, instituciones, reglas de juego, mecanismos, lenguaje... aceptados tanto por la figura vigente como por los que buscan otra alternativa. En estos lugares comunes a ambos contendores cabe la confrontación constructiva, la negociación, el diálogo, pues, y la convergencia, que no excluyen sino incluyen el conflicto, pero también los mecanismos a través de los cuales procesarlo.

Este imaginario es alternativo, pero no adversativo, al menos en principio. No cree que la estructura de la realidad sea constitutivamente dialéctica, aunque en muchas ocasiones de la historia personal y colectiva la dialéctica es el modo que encuentra de hacer justicia a la complejidad de la realidad a la que en unos aspectos debe afirmar y a la que debe negar por otros respectos.

Reconoce que hay situaciones que presentan la realidad de modo dilemático; incluso parte de elecciones radicales por las que se define: elige servir a Dios y por tanto rechaza servir al dinero y no se arroja ante el poder de los amos de esta figura histórica vigente; echa la suerte con los pobres de la tierra, prefiere dar que recibir, no se empeña en vencer al mal con el mal sino que apuesta a que es posible vencerlo por medio del bien, ama a los enemigos combatiéndolos como hermanos-enemigos que son para él, trata de ser testigo de la verdad y por eso desoye las voces de la propaganda, considera que los que no son de su clase y su cultura también son sus hermanos y no se resigna a que en la humanidad se perpetúe la raza de los vencedores que son los sacrificadores y la de los perdedores que son sus víctimas...

Por eso desde esas opciones fundamentales, que definen una posición bien concreta, busca la composición, se afana por la conciliación de todos los legítimos intereses, trata de proponer y jugar un nuevo juego en el que, cediendo cada quien algo, todos salgamos ganando. No excluye a nadie, ni a

los enemigos que tratan de derribarlo y proscribirlo. Aunque está muy consciente de que le es imprescindible que cada una de las partes en conflicto haga sacrificios, porque sabe que sin transformaciones dolorosas no se arreglan las cosas. Pero se esfuerza por mostrar a cada uno de los actores sociales que ese precio que deben pagar es justo y está bien pagado porque la ganancia futura será mayor y compensará con creces. Está convencido que ningún sujeto social tiene únicamente que perder. Y por eso a nadie excluye de la concertación; está convencido de que al Primer Mundo le conviene el fortalecimiento económico, político y cultural del Tercer Mundo. Cree que los ricos de los países pobres ganarán a la larga con situaciones internas menos polarizadas y más estables; piensa que para que los políticos mantengan su influencia profesional les conviene transformarse en gestores de acuerdos entre los diversos actores sociales y en gerentes de ese bien común lentamente consensuado; cree incluso que la actual oposición de clases en el proceso productivo no es inherente a éste sino que se deriva de un imaginario individualista y adversativo y que en otro imaginario puede concebirse la producción no sólo como una empresa mancomunada sino como un servicio consciente al bien común. En este sentido, reprocha al imaginario revolucionario su falta de dialéctica al aceptar el horizonte capitalista liberal, aunque colocándose en el otro polo como contrario.

La violencia de la vida

Así, pues, este imaginario alternativo rechaza tanto la lucha de clases del imaginario vigente, disfrazada como lucha de todos contra todos, como lucha de actores privados en el escenario legal del mercado, guerra en verdad sin rostro humano, sin piedad, sin cuartel, cuanto la lucha de clases del imaginario revolucionario llevada a cabo por medios políticos, por la propaganda y, en último término, por la insurrección armada; lucha también sin cuartel ya que tiene por meta la desaparición del enemigo de clase. Este imaginario alternativo rechaza la violencia que desconoce el rostro humano del enemigo o del competidor y lo borra del mercado o le quita los derechos ciudadanos, rechaza esa violencia que entraña diversos géneros de muerte.

Desde una posición muy nítida, desde el reverso de la historia elige la violencia de la transformación propia para que el otro también tenga lugar y la violencia de dejar la mera privaticidad y, desde la preocupación por la cuestión social, lanzarse a abrir caminos de participación y negociación. Frente a la violencia de la muerte, la violencia de la vida: del morir a la seguridad, la tranquilidad y la insolidaridad y buscar algo más de vida humana para todos o por lo menos, para más seres, cada vez vida más humana y para más seres.

SUJETO HISTORICO

La internacional de la vida

Este imaginario alternativo se distingue también del revolucionario por la manera de concebir el sujeto que lo está gestando y lo va llevando a cabo. No es el proletariado, como el otro polo de la clase capitalista en el proceso productivo, no es tampoco el pueblo, ni concebido como exterioridad respecto del sistema ni como sujeto mítico portador de potencialidades mesiánicas. Habiendo accedido por fin a la historia universal, el sujeto no puede ser ni una cultura mundializada ni una sola clase social ni siquiera los pueblos de toda la tierra (en el sentido de los de abajo y en cuanto seres culturales con sus diversas culturas irreductibles). El sujeto tiene que ser plural y ecuménico. Son sujeto esas personas que, dejando egoísmos e insolidaridades, que negándose a formar parte por omisión y comisión de la violencia de la muerte, se entregan a esta violencia de vida que lleva a la vida, se hacen violencia a sí mismos al vencer inercias e individualismos, al desarrollar al máximo sus capacidades y ponerlas al servicio del bien común que pasa necesariamente por el bien de los de abajo. Estas personas forman lo que podemos llamar la internacional de la vida, porque, desde sus particularidades de raza, cultura, religión, sexo, generación y clase, trasciende a la consideración de toda la humanidad y tratan de hacer efectiva una relación simbiótica, empezando por los de abajo.

Gente popular popular

Una parte imprescindible y nuclear de esta internacional de la vida la compone efectivamente gente popular. No toda la gente de cada pueblo, ya que no todo el que nace y vive en un medio popular, ni mucho menos, se asume como pueblo y se relaciona con sus vecinos como parte de un mismo conjunto. Cuando no hay distancia económica, la lejanía se expresa al ponerse de espaldas, al vivir en medio como exiliado, con el pensamiento y el deseo en el mundo de arriba por el que se autodefine y al que se aspira a acceder con todas las fuerzas, dejando atrás a aquellos con los que se roza, pero con los que no se trata ni asume. Estas personas son propiamente los marginados porque se definen por lo que no son, pero que viven únicamente tratando de serlo. Estos pertenecen objetivamente al pueblo, pero no subjetivamente, y como nosotros estamos preguntándonos por el sujeto hay que concluir que ellos no forman parte de la internacional de la vida. Eso no significa que no deban ser tomados en cuenta por los que pertenecen a ella. Obviamente que no se los tiene ni como traidores ni como casos perdidos ni se practica con ellos la exclusión que ellos mantienen con sus vecinos que se asumen de la clase y cultura popular.

Ha
no resu
formar
que va
decisió
En efe
empuja
sus pa
res, lo
norma
ponga
puesto
él, con
autoco
te), de
elecció
no sólo
sino a
y en la
chos c
do, ex
respete
los que
misma
embarq
excepc
pueblo
yen un
nacion
Pr
como l
ciales
tambié
embarq
ciéndo



Hay que enfatizar, porque para muchas personas no resulta evidente, que para las personas del pueblo formar parte de la Internacional de la vida no es algo que va de suyo, sino que es producto maduro de una decisión profunda que con frecuencia resulta heroica. En efecto, viviendo en el imaginario vigente, todo les empuja a consustanciarse con él siguiendo fielmente sus pautas. Siendo considerados como los perdedores, los que ni tienen ni saben ni pueden ni valen, lo normal es que, siguiendo la propaganda, se propongan dejar de ser ellos mismos y ocupar un puesto en el orden establecido como asimilados a él, como integrados. Supone un grado elevado de autoconciencia (que no tiene por qué ser consciente), de autoaprecio y, en definitiva, de libertad la elección que hace por sí y los suyos una persona, no sólo injustamente privada de bienes civilizatorios sino a quien no se le reconoce la dignidad humana y en la práctica se le trata como carente de derechos ciudadanos, incluso humanos. Que el explotado, excluido y despreciado se respete a sí mismo, respete a los suyos y busque hacerse respetar por los que le faltan el respeto, pero sin pagarles con la misma moneda, es una especie de milagro. Y sin embargo estas personas existen y no constituyen excepciones. Son muchos los que en el seno del pueblo tratan de seguir este camino. Ellos constituyen una parte medular e imprescindible de la internacional de la vida.

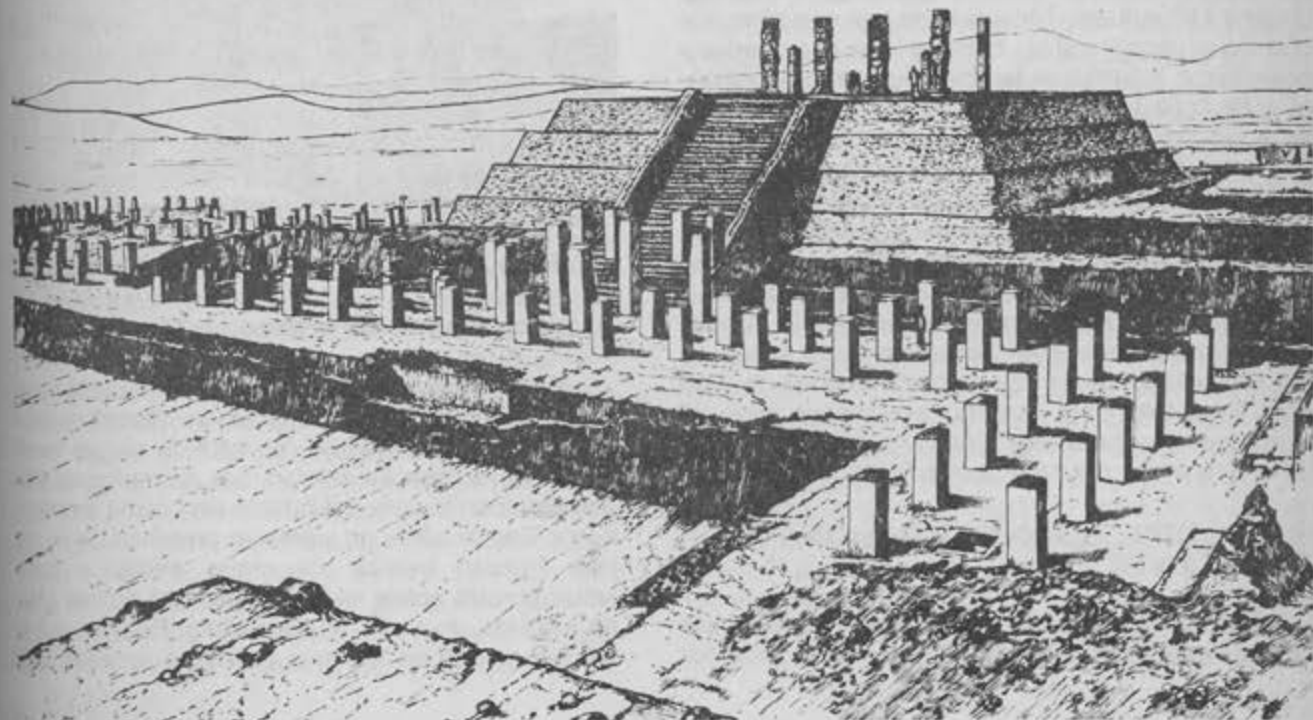
Podemos constatar en Nuestra América que así como los centros comerciales, gerenciales y residenciales de las grandes ciudades son todos iguales y también se parecen mucho quienes los habitan y, sin embargo, viven de espaldas unos de otros, desconociéndose, sin mayor interés en relacionarse y formar

un conjunto, así los pueblos latinoamericanos, que son tan variopintos y viven en hábitats tan distintos, al ponerse en contacto, se reconocen y constatan que están en lo mismo y quieren llegar a formar un solo cuerpo social. Me refiero a aquellos del pueblo que se asumen como tales, los que forman ese conjunto abierto que denominamos internacional de la vida.

Profesionales solidarios

Pero también forman parte de ella, no como simples aliados sino como verdaderos sujetos históricos, un número significativo, actualmente en crecimiento, de profesionales de países del Primer Mundo y también del Tercero. No nos referimos a aquellas personas altruistas que, asimilados en sus países al orden establecido, dedican parte de su tiempo libre y de su dinero excedente a ayudar a los pueblos del Tercer Mundo, o hasta se trasladan a ellos para dedicarse a ayudar, pero sin cambiar ni su identidad ni sus relaciones con los países de origen de los que se sienten en cierto modo como representantes. Estos son simplemente bienhechores, que es una de las posibilidades del imaginario vigente, la flor y nata, podríamos decir, el alma del orden establecido, que en sí es desalmado.

Forman parte de la internacional de la vida aquellos que, habiendo llegado a comprender este carácter desalmado del orden al que pertenecen, se ven obligados a desolidarizarse de él y a vivir en él como exiliados, sabiendo y sintiendo que ese no es su mundo, y luchando en él porque nazca otro ordenamiento en que el desarrollo sea humano al estar al servicio de la persona y al tomar en cuenta a todas las personas. Cuando estas personas empiezan a considerar como absoluta la vida y como relativo el tener y el status, y



llegan a comprender que esta afirmación de su vida entraña no sólo la afirmación de la vida de los suyos sino la afirmación de la vida de los pobres y, para hacer verdad la afirmación de la vida de los pobres, se aproximan a ellos de una u otra forma hasta entablar con ellos una verdadera alianza, ya han dejado atrás al imaginario vigente y pertenecen a la internacional de la vida.

La transformación interior y la constitución de un cuerpo social

Estas personas existen y, gracias a Dios, no como excepciones sino como minorías cada vez más convencidas, organizadas, creadoras e influyentes. Al comienzo su crisis fue predominantemente ética y vivieron la necesidad perentoria de una especie de expiación y compensación, que los tornaba un tanto compulsivos. Ahora se han serenado y van recreando sus vidas, lo que no implica sólo bajar de status y negarse al consumismo sino adquirir una verdadera libertad, nacer a relaciones humanizadoras, idear modos de expresar la solidaridad, en fin crear cultura como propuesta positiva, incluso atractiva, en medio de su talante francamente alternativo y en ocasiones muy conflictivo, pero no adversativo, fanatizador ni estigmatizador. Este sujeto, denodado, responsable, es portador de alegría y así portador de futuro y de porvenir.

En estos años asistiremos a la progresiva articulación de este sujeto, aunque aún necesita mucho tiempo, seguramente generaciones, para madurar en su proceso interno de transformación hasta constituirse en otra expresión distinta del Occidente desarrollado, que lo trascienda desde dentro. El activismo hacia el Tercer Mundo puede ser signo de su inmadurez. Todavía tiene que escuchar mucho, que comprender, también que compadecer hasta llegar a participar también de la alegría cotidiana y de la fiesta de los pobres de la tierra. Todo eso tiene que dar qué pensar y que sentir. Tiene que convertirse en buena nueva que ayude a alumbrar posibilidades humanas distintas para él. Realizarlas llevará mucho tiempo. Entrañará construir ámbitos de vida. En todo este proceso no puede faltar la solidaridad con los pueblos del Tercer Mundo y a través de él esta solidaridad se irá decantando de modo que desaparezca totalmente el bienhechor y se acceda a la reciprocidad de dones. Ya hay muestras de todo esto. Pero falta para que de esta alianza surja un verdadero cuerpo social. Entonces la internacional de la vida podrá dar lugar a otra figura histórica.

CARACTERIZACION DEL IMAGINARIO EMERGENTE

De un modo sucinto este imaginario alternativo que se va perfilando entre nosotros se caracteriza por

un ámbito preferencial que es la casa del pueblo, un modo de producirse en el que lo decisivo es el tiempo o ritmo de la cotidianidad y las relaciones abiertas, horizontales y mutuas, y una realidad que considera absoluta, sagrada, que es la vida concreta de la gente. Dicho de otra manera, este imaginario se expresa en unas coordenadas espaciotemporales privilegiadas que son la casa del pueblo y el tiempo de la cotidianidad; se va produciendo a través de unas relaciones que considera constituyentes de la dimensión personal; y tiene un contenido absoluto que es la vida.



AMBITO PRIVILEGIADO: LA CASA DEL PUEBLO

El ilustrado no puede entrar en la casa del pueblo

Frente a los imaginarios ilustrados, tanto el liberal como el socialista, este imaginario alternativo tiene como ámbito privilegiado (aunque de ningún modo exclusivo) la casa del pueblo. Los ilustrados no pueden entrar en la casa del pueblo sino como investigadores. Entran como un sujeto en presencia de un objeto. Pueden escribir de modo erudito y hasta entusiasmado sobre tal o cual aspecto de esa casa, de esa vida, es decir de esa cultura. Pero los que la habitan no son un "tú" para el ilustrado porque, aun-

que
mo t
que
cepc
cons
una e
cepci
prenc
de a
pasa
pued
lo po
inexp
al mis
próxi
tural,
te qu
se po
entem
sentir
poter
por la
E
do re
los p
les, o
can d
ventó
la cul
conce
mana
ro orc
simble
mer l
que si
ción s

Se

C
de qu
saría
abajo
están
las ell
(la riq
pocos
privile
los me
tener,
queza
esa vi
plios
mente
crear
ido de
nido

ueblo, un
tiempo o
tas, hori-
a absolu-
e. Dicho
en unas
que son
ad; se va
considera
e un con-



EBLO

pueblo

el liberal
ivo tiene
n modo
no pue-
investiga-
e un ob-
y hasta
sa casa,
s que la
ue, aun-

que sean contemporáneos suyos por vivir en el mismo tiempo cronológico, no son sus coetáneos porque no viven en la misma época. Dentro de una concepción etapista de la cultura, el ilustrado lo considera a los que la habitan como pertenecientes a una época que para él es pasada. Por eso, en su concepción de desarrollo ascendente, él piensa que comprende al pueblo mejor de lo que el pueblo se comprende a sí mismo porque lo lleva a la espalda como su pasado superado y abolido; pero por eso mismo no puede dialogar con él. El pueblo no puede comprenderlo porque él, como ilustrado es su futuro, todavía inexplorado. De todos modos, no pertenecen ambos al mismo conjunto ni a conjunto homologables ni son próximos. El está de espaldas al pueblo como ser cultural, está volcado por completo a la cultura emergente que está naciendo de sus manos. El pueblo, aunque se ponga de cara al ilustrado, por hipótesis, no puede entenderlo. Lo más que llega a sentir (y puede llegar a sentirlo muy vivamente) es el deseo ardiente pero impotente que siente la materia por llegar a ser investida por la forma que la ponga a valer.

El ilustrado desborda esta caracterización cuando reconoce que el pueblo tiene casa, es decir que los pueblos son seres culturales y espirituales actuales, o sea que son coetáneos porque, aunque carezcan de bienes civilizatorios que la cultura ilustrada inventó en épocas pasadas o en la actual, en el nivel de la cultura no existe etapismo sino modos distintos de concebir, producir, organizar y simbolizar la vida humana, modos articulados que configuran sistemas, pero ordinariamente dinámicos y en conexión conflictiva o simbiótica con otros. Este descubrimiento no es, en primer lugar, de carácter científico, es decir objetual, ya que si se mantiene sólo a este nivel no desborda la relación sujeto-objeto y el pueblo continúa sin ser un tú.

Sólo se afirma la vida del pueblo cuando se afirma la vida de los pobres

Ocurre un verdadero salto cuando se comprende que la afirmación absoluta de la vida pasa necesariamente por la afirmación de la vida de los de abajo. Es un salto porque los imaginarios ilustrados están montados sobre una lógica distinta que va de las élites a las masas. Conciben que primero la vida (la riqueza, el poder, el saber) se concentra en unos pocos, que por eso se pueden llamar objetivamente privilegiados y subjetivamente aristócratas (es decir, los mejores en cuanto que han sido capaces de obtener, retener y gerenciar cuotas ascendentes de riqueza, saber y poder), y, después, y por su medio esa vida se expande por círculos cada vez más amplios que se van integrando, aunque subordinadamente al ámbito cultural y civilizatorio que ellos crearon. Esa ha sido la lógica que el Occidente ha ido desarrollando de un modo consecuente y sostenido hasta llegar a abarcar hoy al mundo entero.

Sin embargo, no se ha logrado un ámbito común compartido. El mercado no es ese ámbito; por el contrario, dejado así mismo, polariza cada vez más, como hoy viene ocurriendo.

Frente a los imaginarios ilustrados este imaginario alternativo pretende alcanzar el bien universal a través del bien de los pobres. En primer lugar aspira efectivamente a un bien universal. Esta es una diferencia fundamental con el imaginario vigente, que desconoce el concepto de bien común porque no cree en una existencia compartida, y por eso se restringe a crear unas condicionales formales, legales, en las que cada quien, al menos en principio, pueda desarrollarse y alcanzar un lugar. Este imaginario cree en la existencia de la humanidad como una realidad que pugna por hacerse justicia y expresarse. Una realidad personal, tanto en la dimensión individual, interpersonal y grupal, como en la que inhibe el nombre propio y el para sí para desaguar en el cuerpo social en procura del bien común. Cree que el bien común no es una abstracción y que por el contrario es el bien más personal.

En segundo lugar, está convencido que este bien común sólo se persigue eficazmente cuando se procura seriamente y de modo directo y prioritario el bien de los pobres. La experiencia le demuestra que el bien de los pobres no será nunca redundancia de un estado de bienestar cada vez más generalizado. Lo que se lograra por esos medios despersonalizaría tanto a los que gerencian como a los que usufructúan este modelo social. Como igualmente despersonaliza a ambos la dádiva que los ricos dan a los pobres para paliar las situaciones o casos más extremos. No estamos contraponiendo políticas con base en la producción de bienes y servicios, y políticas que prioricen la distribución igualitaria. Insistimos en la necesidad de idear un modelo alternativo en que la vida de las mayorías, entendida no sólo como consumidores potenciales sino como sujetos creadores, sea el principal incentivo para la investigación, la organización de la producción, los diseños de comercialización, y todo esto inscrito en modelos más complejos de relación y en concepciones más integrales de la vida. No nos referimos, pues, a costosos "megaproyectos sociales" para paliar de algún modo los efectos de una política económica neoliberal llevada a cabo como prioridad absoluta, que a causa de sus efectos perversos deba ser contrabalaceada. Nos referimos a una política y, más aún, a una dirección global de la vida que pretenda el bien común de toda la humanidad y que lo pretenda de un modo personal y no sólo como una planificación objetivada en aparatos institucionales y dispositivos técnicos; y afirmamos que ese objetivo pasa por una puerta ineludible que es el bien de los pobres, que además, hoy por hoy y cada vez más, son la abrumadora mayoría de la humanidad.

Se afirma la vida de los pobres cuando se los reconoce como seres culturales

Establecida de un modo absoluto la opción por los pobres como único lugar posible de universalidad, proseguimos afirmando que no se puede optar eficaz y liberadoramente por ellos si se los considera únicamente como magnitudes negativas, es decir, como los que carecen de lo que caracteriza al Occidente como desarrollado. Si los pobres son sólo carenciados y privados, es decir, meros participios pasivos, la ayuda que se les da envilece, tanto al que da como al que recibe. Si es cierto que sólo se afirma la vida de la humanidad como tal vida humana cuando se afirma la vida de los pobres, también lo es que sólo se afirma humanamente la vida de los pobres cuando se parte de su reconocimiento como sujetos, como personas, como seres culturales y espirituales.

En este sentido preciso insiste este imaginario colectivo que es necesario entrar en la casa del pueblo. Si el pueblo es mero participio pasivo (carenciado, marginado, incluso oprimido), lo único que hay que hacer es abrirle las puertas de la ciudad y ayudarlo a que dé en ella los primeros pasos para que se vaya integrando, porque, si es mero carenciado, su existencia consistirá en participar en la de la ciudad. Pero si es alguien, si es de suyo, si constituye un



mundo propio, sólo entrando uno como huésped en su mundo, sólo siendo recibido en él puede darse un servicio dignificador para el que lo da y para el que lo recibe. De este modo la afirmación absoluta de la vida del pobre como sujeto pasa por la afirmación relativa del pobre como sujeto cultural. En este sentido hablamos de entrar en la casa del pueblo.

El occidente reconoce virtualidades culturales para desconocer a sus productores

Esto es casi imposible para el occidental o para el occidentalizado. Y sin embargo frecuentemente no se percibe el problema porque el Occidente practica vitalmente lo que Aristóteles afirma del entendimiento: que se hace de algún modo todas las cosas. El Occidente reconoce las potencialidades de todas las culturas y las fagocita. Reconoce las esencias, no las existencias concretas. El mejor modo de poder prescindir de los pueblos de las diversas culturas es apropiarse de sus virtualidades y ponerlas a su servicio para con ellas dominarlos mejor, superándolos en su propio terreno. En el Occidente hay museos de todas las culturas del mundo, hay bibliotecas e instituciones dedicadas a cada cultura, abundan los especialistas en cada una de ellas; más aún, el Occidente revitaliza periódicamente su arte, su religión y sus costumbres con influencias de otras culturas, y las visitas a esas regiones exóticas renuevan la fantasía de sus gentes.

Toda esta admiración y reconocimiento no significa entrar en la casa del otro. Significa por el contrario saquear al otro para enriquecerse uno mismo; el otro es motivo, incitación para que el occidental acumule conocimientos y emociones, para que se reconozca mejor a sí mismo. Es un modo refinado de dominación, es una práctica de superioridad que objetiva al otro, que no es nunca un tú para el que emprende esa excursión turística, científica o espiritual, pero en todo caso con miras al propio provecho. No se trata de un encuentro, de una relación permanente que obliga a rehacer la propia vida. No se trata de una entrega personal, de ponerse al servicio de ellos. Menos de preguntarles respecto de la propia vida para entablar una relación recíproca.

Afirmación proteica de la cultura occidental

La casi imposibilidad de entrar en la casa del pueblo (de los pueblos de la tierra) se debe a la absolutización de la cultura occidental, una absolutización tan nativa, inconsciente, visceral y consustanciada que admite cualquier crítica y duda, ya que todas las fagocita como muestras obvias de la versatilidad proteica de esa cultura mesiánica que se siente llamada a convertirse en todas las culturas, en la cultura universal.

La aceptación, incluso la fascinación que sus bienes civilizatorios ejercen sobre todos los pueblos sería la muestra más evidente de este destino universal. ¿Para qué entrar en otra cultura si todas están llamadas a desaparecer o a sobrevivir como rasgos folklóricos, como perviven también en el propio Occidente ámbitos y rasgos que son reliquias respetadas de su pasado cultural? Lo que sí tiene sentido es ver qué se puede aprovechar, bien para hacer más eficaz y llevara la transición a la cultura occidental, ya para incorporarlo a ella y enriquecerla antes que desaparezca con su cultura de origen y se pierda para los suyos y para la humanidad.

Pero esta operación forma parte de esa actitud típicamente occidental de inventariar los bienes aprovechables para servirse de ellos, que es el mejor modo de desechar la cultura como conjunto vivo, como comunidad viviente de seres humanos. Esta actividad está en el fondo de esos catálogos que suelen hacerse de rasgos positivos y rasgos negativos, de valores o contravalores con el objetivo de asumir, lo que desde la cultura occidental se tiene por bueno, es asimilar lo que ya se posee, y desechar lo que se ve negativo, pues esta operación significa un verdadero desmonte, una disección de una cultura viva, hecha en la mesa de operaciones de la cultura Occidental, para aprovechar lo asimilable, desde el punto de vista de esa cultura. Ese operativo es la actitud contraria a entrar en la casa del pueblo ya que no se puede entrar juzgando y dictaminando sino pidiendo permiso y, si se es recibido, participando. Tampoco mimetizándose sino participando como uno es, para que la participación sea real.

Modos de entrar en la casa del pueblo

Así pues la novedad que entraña este imaginario no consiste en que se realice preferencialmente en el lugar físico de los pobres sino en que ese lugar físico, que es obviamente lugar de carencias inhumanas y privaciones injustas, sea percibido también como un ámbito humano, como un mundo, es decir como una realidad cultural. En este sentido simbólico hablarnos de la casa del pueblo. Mientras no se reconozca el estatuto cultural del pueblo no se puede entablar un diálogo cultural con él, sólo cabe el requerimiento para que, con nuestra ayuda, pase del estado de incultura al de seres culturales. De este modo se ha entrado frecuentemente a la casa física del pobre para sonarle, es decir para que éste se decida a entrar a nuestra casa, a nuestra cultura.

Si el pobre es el inculto es como un niño. La única relación posible con él será el diálogo pedagógico, que en este caso se concibe como relación unidireccional y vertical, ya que él es el que aprende y el que está abajo. Como este ha sido hasta hoy el punto de partida, el reconocimiento del pobre como ser cultural sólo puede acontecer entrando en su casa como

huésped de ella, hasta llegar a veces a convertirse en otro habitante de ella. Así pues el acto de echar la suerte con los pobres de la tierra, adquiere esta modalidad: que considera a estos seres humanos como seres culturales. No es que eche la suerte con su cultura. Se echa la suerte sólo con las personas. La condición cultural no puede aspirar a la incondicionalidad y absolutez de la entrega a las personas. Al contrario, en cualquier caso, es fetichismo que mediatiza a las personas, Pero en la entrega a ellas se las asume como seres culturales.

Eso puede desembocar en una trasmutación cultural propia, de modo que también se asuma su cultura. Puede dar lugar a un diálogo cultural en el que la propia cultura de origen se lleva a la espalda como el bagaje propio desde el que se dialoga con la cultura del pueblo, pero se renuncia a la cultura propia como proyecto para él; y así la cultura propia desagua en la cultura popular como propuestas abiertas, pero dentro de su lógica y posibilidades. O cabe también permanecer en el seno de la cultura popular como portador de otra cultura, proponiendo un diálogo cultural entre ambas, que puede enriquecerlas a las dos o dar lugar a la larga a una cultura nueva. Pero cualquiera de estas posibilidades, dentro de este imaginario, suceden preferencialmente en la casa del pueblo; sólo en ella se da el reconocimiento como acontecimiento real. Si se da este acontecimiento, también puede ocurrir este diálogo simbiótico en otros ámbitos.

TIEMPO PRIVILEGIADO: LA COTIDIANIDAD

La vida en función de una dimensión absolutizada

Como hay un lugar, también hay un tiempo privilegiado: es el tiempo de la cotidianidad. Los imaginarios ilustrados privilegian de tal modo una dimensión de la vida (la producción-consumo o la lucha revolucionaria, respectivamente) que la vida pasa a ser función de esa dimensión (se vive para producir y consumir o se vive para hacer la revolución) y es ella la que la organiza. De ese modo se impone un ritmo no pautado por la misma vida, sino por esa dimensión que, aunque pertenece a ella, al absolutizarse (de tal modo que en eso consiste vivir) reduce la fluencia, el ritmo de la vida y su pluridimensionalidad a un tiempo que la fuerza y distorsiona. Y así es el ritmo de la producción-consumo o del quehacer revolucionario el que pone la vida a su servicio, de modo que la gente se desvive, al tener que servir a esa dimensión absolutizada. En los imaginarios ilustrados la significatividad, lo decisivo, lo público es lo pautado por la producción-consumo o por la lucha revolucionaria. Lo demás es meramente residual, privado, carente de significatividad para la humanidad y por eso liberado al gusto o capricho de cada quien, con tal que no in-

terfiera en lo público, que no reste energías para la producción-consumo o para la lucha revolucionaria o que no llegue a invadir el campo de los demás. Así uno se define como gerente exitoso, como profesional altamente cualificado, como propietario emprendedor... y esa actividad es la que pauta y cualifica la vida, o bien se define como militante de la causa o como liberado por el partido, y toda la vida gira alrededor de esas actividades que son las que le ponen a uno en valor. Nuestro imaginario está de acuerdo en que hay que dedicar bastantes energías a producir la vida material y a luchar por una estructura social más justa y participativa; pero insiste en que esas deben ser funciones de la vida y no pueden aspirar a que la vida esté en función de ellas. El mejor modo de hacer justicia a la pluridimensionalidad de la vida es respetar sus ritmos.

Fidelidad a la vida

En este sentido, este imaginario no conoce la figura del militante y menos la del liberado. Uno puede participar en un sindicato, en un partido o en cualquier otra organización; pero no se define por ese trabajo ni se restringe a él; no se tiene como ideal el que el servicio a una organización absorba de tal modo que se transforme en una subcultura (con sus propios códigos y relaciones cerradas) en la que se vive. Se vive en la cultura popular, en la familia, el vecindario, en los diversos grupos, en la comunidad; se está presente en los diversos acontecimientos, en las alegrías y en las penas, y en esta trama (para corregir sus estrecheces y plenificarla) se plantea y ejecutan actividades de largo y corto plazo, a veces en unión con otros grupos o como parte de movimientos; pero la historia discurre en la vida y a su servicio, aunque a veces se acelere y provoque emergencias o trastornos. La capacidad de asimilación positiva y de respuesta dependerá precisamente del grado de densidad y articulación de la vida cotidiana.

La cotidianidad es, pues, el ámbito por excelencia donde se decide la vida como existencia y como calidad. No nos estamos refiriendo, insistimos, al trajín diario dentro de los imaginarios ilustrados; nos referimos al esfuerzo denodado del pueblo por vivir los ritmos de la vida cuando se vive a salto de mata, cuando no hay cauces sociales establecidos, cuando se vive más allá del orden de la ciudad y ya no existe ese orden ancestral del campo. En esa tierra de nadie, en ese tiempo sin señas, el empeño por vivir a como dé lugar una vida humana, es decir, la primacía de la vida se expresa en la entrega a cada momento, a cada dimensión de la vida, en la sabiduría de darle tiempo al tiempo, de atenerse al ritmo de la vida. El resultado es vivir esa agonía con relativa calma y la capacidad de engendrar una cotidianidad donde al parecer hay menos recursos para establecerla. Puede pasar cualquier cosa, nada está seguro; y, sin embargo, se vive una normalidad; y es precisamente ese rit-

mo interior el que capacita para enfrentar tanta emergencia, el que permite transitar sin romperse, del llanto al quehacer y del trabajo al canto. Ese ritmo interior, la modulación de la vida, dota de realismo para dar a cada problema su justa dimensión. Y al tener que dar respuesta a lo que va viniendo sucesivamente, la persona se libera de la fijación obsesiva y se renueva en ese intercambio dinámico. Esta actitud no resulta nada fácil, entraña un arte consumado que se va alcanzando con el tiempo, en un aprendizaje, a veces muy doloroso pero fecundo. Esta docilidad a la vida y a su ritmo encierra una gran sabiduría y su resultado es la fecundidad. En el nivel social esta fecundidad se expresa en la constitución y el mantenimiento de un ámbito de cotidianidad cada vez más denso y vivible, a pesar de todo.

Normalidad despersionalizada y cotidianidad personal

Hay en lo que decimos una aparente paradoja: parecería que la cotidianidad es el ámbito de lo establecido y que precisamente el pueblo que vive en agonía sería el que no alcanza a transitar por los cauces de la normalidad. Es cierto que el imaginario vigente está marcado por pautas y por eso la vida resulta completamente previsible, en tanto que la gente popular vive a la intemperie, sin seguridades y a merced de mil imprevistos.

Lo que queremos decir es que el ritmo inflexible del imaginario vigente no es el ritmo de la vida, no es un ritmo humano (ni el de la producción ni el del consumo, igualmente frenético). Es un ritmo compulsivo que se vive como una agresión permanente y del que las personas pretenden desquitarse en el tiempo libre de un modo tan compulsivo que resulta una autoagresión igualmente destructiva. Las personas se sienten atrapadas, entrapadas, compellidas, forzadas porque el ritmo que las tiraniza no es el ritmo de la vida ni propicia que aflore la humanidad y más bien necesita que ésta se agazape para que la mecánica siga su curso.

Nótese que no fustigamos sin más lo masivo; de ningún modo: lo impersonal es un modo de lo personal, es lo personal que inhibe la "suidad" para realizarse en el cuerpo social. Lo personal se contrapone a lo despersionalizado, que se puede dar tanto en el tú a tú, como en lo grupal, como en lo masivo. Lo que despersionaliza es la actitud del sujeto de convertir a los demás en objetos para sí o la de aceptarse como objeto para otro y así cerrarse, someterse o dominar. Lo que personaliza es la actitud del sujeto de tratar a los demás como sujetos diferentes, dignos y mutuamente respectivos e implicados, y esa actitud se desarrolla tanto en el cara a cara como en el servicio anónimo de un funcionario o el comportamiento sin rostro en una multitud. No nos quejamos del predominio de lo impersonal. No es ese el caso. El problema es que se



nos pid
imagina
concibe
duos pa
mo con
Esa cor
pone un
ducción
son fun
deseos
turalear
ahí, el r
sumo
de gana
de cons
marcan
gradas
manos
cluidos

Las
la vida t
dispues
de la vic
popular
en estac

anta emer-
e, del llan-
ritmo inte-
ismo para
Y al tener
esivamen-
ra y se re-
rectitud no
do que se
zaje, a ve-
lidad a la
a y su re-
sta fecun-
itenimien-
más denso

inidad

paradoja:
e lo esta-
e vive en
r los cau-
lnario vi-
a vida re-
la gente
y a mer-

Inflexible
vida, no
ni el del
no com-
manente
se en el
e resulta
Las per-
compelli-
za no es
humani-
ape para

asivo; de
o perso-
realizar-
pone a lo
n el tú a
Lo que
nvertir a
se como
ninar. Lo
tar a los
uamente
esarrolla
nónimo
ostro en
io de lo
s que se



nos piden conductas despersonalizadas, ya que el imaginario vigente equipara la persona al individuo y concibe la vida como la lucha universal de los individuos para triunfar sobre los demás, considerados como competidores en la arena debatida del mercado. Esa concepción es la que despersonaliza, la que impone un ritmo que no es el de la vida sino el de la producción y el consumo, que en esta figura histórica no son funciones de las necesidades humanas, de los deseos humanizantes y de las posibilidades de la naturaleza sino que son funciones de la ganancia. De ahí, el ritmo frenético de las transacciones y del consumo consiguiente, y la lucha por ampliar el margen de ganancia. La ganancia y el disfrute, como un modo de consumo, son los que imponen su ritmo, los que marcan costumbres como leyes de hierro, leyes sagradas a las que tienen que sacrificarse los seres humanos sopena de ser excomulgados: de quedar excluidos del circuito del mercado.

Cotidianidad en la intemperie

Las personas pertenecientes a la internacional de la vida tratan de liberarse de esta ley de hierro y están dispuestas a pagar el precio. A reencontrar este ritmo de la vida ayudó sobremedida el contacto con gente popular que vive esta dimensión. Y la viven, diríamos, en estado químicamente puro, ya que, en la ausencia

de las pautas de la sociedad tradicional y sin estar copados por las escasez, en el rechazo, la que va dando de sí, la que va marcando el ritmo, es la fidelidad a la vida humana, la que hace vivir en la misma realidad, no en dimensiones extrapoladas y absolutizadas como sucedáneos. Esa gente popular, que es la que más motivos tendría para desvivirse, para desvelarse, para andar por la vida a base de conductas meramente instintivas y reactivas, es, sin embargo, la que nos ha enseñado a vivir la guerra en paz, a vivir con el corazón en la mano, a flor de piel, aunque sufran mil heridas, a vivir con frescura, a entregarse a cada momento, a vivir verdaderas experiencias y no meras conductas pautadas desde el poder. Naturalmente que no son así todas las personas que viven en medios populares; pero sí son personas que viven ahí las que nos han enseñado que la vida hay que vivirla, gozarla, sufrirla, sudarla, pero todo a su tiempo y cada cosa en su proporción, de modo que pueda hacerse justicia a cada elemento y a cada dimensión.

MODO DE PRODUCCION: RELACIONES PERSONALIZADORAS

Personas: hijos y hermanos

Este imaginario alternativo que proponemos privilegia las relaciones porque piensa que ellas constituyen la dimensión personal de los seres humanos. Los sujetos humanos, los individuos, se constituyen en personas a través de determinadas relaciones. Alguien consciente de sí y de la realidad, y con capacidad y decisión para seguir su albedrío es un sujeto humano, incluso, podemos decir, que tiene una gran personalidad. Ese sujeto es persona cuando se realiza como hijo de Dios y como hermano de los demás, sobre todo de los necesitados, y se define por esas dos relaciones. Naturalmente que sin conciencia y albedrío no pueden entablarse estas relaciones, pero también es verdad que estas relaciones liberan la conciencia de falsas imágenes y liberan también a la propia libertad al presentarle su contenido adecuado. Para nosotros una vida cotidiana pautada por esas relaciones es una vida concreta, una vida que se puede llamar en verdad humana. Así, pues, estas relaciones no son un medio para conseguir más suave o plenamente otros objetivos. Ellas son el objetivo de la vida. Por eso decimos que estas relaciones son escatológicas, es decir, definitivas: definirse por ellas es aceptar en uno el reinado de Dios; y el Reino de Dios no será otra cosa que la plasmación gloriosa del mundo fraternal de los hijos de Dios.

La posibilidad de relacionarnos con Dios como un hijo con su padre nos está realmente ofrecida en Jesús, el Hijo Unico de Dios que nos lleva solidariamente en su corazón a todos los seres humanos, independientemente de la condición moral de cada

quien. Por el acontecimiento de Jesús de Nazaret, Dios nos reconoce como hijos suyos. Seamos buenos o malos hijos, Dios nos reconoce como hijos. Su relación con nosotros es incondicional. En nosotros está aceptarla y responder o no responder. No responde a esta relación quien no apoya su vida en Dios con entera confianza, como un hijo en su padre. Esto puede ocurrir por diversos motivos: porque prefiere atenerse a sí mismo o porque sabiendo que necesita apoyarse en Dios no se atreve a hacerlo porque no lo ve como padre y no se fía de él. Alguien puede fiarse de sí mismo y no fundarse en esta relación con Dios, bien porque se apoya en su poder, en su riqueza, ya porque se apoya en su justicia y los derechos que supuestamente le dan ante Dios. Existe, pues, una falta de fe atea y existe una falta de fe religiosa, así como en ambos casos esa falta de fe puede acontecer por endiosamiento o por resignación a vivir desfondado. Esta fe puede expresarse en formulaciones más o menos precisas. Lo decisivo es que se apoya realmente la vida, con entera confianza, en esta fuente sagrada y trascendente de la vida. Cuando se da esa actitud, se logra la libertad. Pero uno puede volver a esclavizarse abusando de esa fe y en aprovecharse de esa incondicionalidad o puede vivir responsablemente, es decir, respondiendo a esa fe con una existencia filial. Esta se expresa en la relación fraterna.

Es obvio que no nos estamos refiriendo a la condición de hermanos de carne y sangre, tanto en el sentido estricto de derivar de los mismos progenitores inmediatos, como en el sentido más lato, pero propio, de descender de un mismo tronco (un clan, un lugar, una etnia), como en el sentido más bien simbólico de pertenecer a una misma denominación religiosa, a una agrupación de amigos, a un partido político o a un mismo proyecto vital; nos referimos a la condición de seres humanos, no entendida como la posesión de una misma esencia o la pertenencia a la misma especie homo sapiens sino a la percepción de que yo poseo mi humanidad a partir de otros, con otros y para otros: a partir de todos los que vivieron antes, con todos los seres humanos que viven hoy y para ellos, y para los que vendrán después. La humanidad es un cuerpo real de personas. Y es hermano quien acepta esta realidad y responde a ella. La solidaridad es la respuesta adecuada a la realidad fontal de que la unidad real de la humanidad es el resultado del amor de Dios derramado en ella, es una magnitud personal que toma cuerpo en la humanidad. Por eso, la respuesta debe ser personal y toma cuerpo al entrar en el cuerpo social de manera que se supere tanto la pretensión autárquica como el dominio o el sometimiento, la reducción de persona a individuo, como la reducción a objeto de otros o de uno mismo.

Relaciones en los imaginarios ilustrados

Para el imaginario vigente cualquier relación viene después. El ideal humano es la autarquía: el triunfador es el hijo de sus obras, el que se hace a sí mismo. Ese sujeto entabla relaciones, pero de intercambio (es decir con miras al propio provecho según la ley del mercado) o de complacencia fuera del mercado. Pero esas relaciones derivan de un proyecto estrictamente individual. Las relaciones son útiles o gustosas: con miras al provecho o a la satisfacción del sujeto. No constituyen al sujeto, son obra de él y su alimento. En este imaginario la condición de hijo o de hermano son funciones del sujeto, no son las que lo definen como persona, las que lo realizan como tal.

El imaginario revolucionario sí concibe que el ser humano se define por relaciones, pero no arriba, ni en el nivel estrictamente personal sino sólo las relaciones que cosifican, dentro del modo de producción capitalista, o las relaciones de camaradería en la lucha por derrocarlo o en la formación social subsiguiente, relaciones éstas entre elementos de un mismo conjunto o relaciones de la parte con el todo, en todo caso relaciones in-trascendentes, al mantenerse en el nivel del conjunto como tal (la clase obrera, la clase popular) y no llegar al nivel de la realidad humana. Esto no impide que más allá de estas ideologías ilustradas, en la práctica concreta afiliados a ellas, hayan podido realizar actos heroicos de solidaridad en los que se haya alcanzado ese nivel trascendente de la pura humanidad.

Relaciones desde la soledad

Estas relaciones personalizadoras desarrollan y a la vez presuponen una dimensión sagrada incanjeable: la de la soledad, entendida como la capacidad de estar uno consigo mismo. Sin esta capacidad uno no puede entablar relaciones personales; aunque también es verdad que estas relaciones propician esa capacidad. Así, la dificultad mayor de la oración no es el silencio de Dios sino la falta de silencio interior; no es tanto que no se sabe estar con Dios, es que uno está con El de cuerpo presente, está, pues, ausente; uno, no Dios, es el que suele faltar a la cita. Igual pasa en la relación con otros: sólo se puede estar-con desde un silencio interior que da lugar al otro, que permite la escucha; desde la pura dispersión sólo cabe la cháchara, no la compañía. Y esto no ocurre sólo en el cara a cara, también es absolutamente indispensable para que la relación impersonal de un funcionario, de un profesional, de un conductor, de un emisor o receptor de un medio no se convierta en una relación despersonalizada.

Este imaginario alternativo cree que si no se sana el yo, de modo que en ese santuario quepa el silencio y la soledad, el recogimiento, la pausa, el saber estar en paz sin hacer nada, la atención, la acogida

no cabe entablar relaciones personales. No es retórica decir que con frecuencia huimos de nosotros mismos. Ahora bien, complementariamente afirmamos que la aceptación, por ejemplo, de una relación fraterna, lleva al silencio interior para gozar de ella, para poder atender y corresponder mejor.



Relaciones horizontales y abiertas

Las relaciones de fraternidad humana (auténticas en la relación preferencial con los pobres) se expresan como relaciones horizontales, abiertas y bidireccionales. Es obvio el miedo a las relaciones abiertas; de ahí la tendencia frenética a llenar el tiempo, de modo que sea posible obviar con buena conciencia los encuentros no programados, no reducidos a la objetivación de temas y protocolos. Son los padres de familia que alegan no poder compartir con los hijos porque están produciendo para que no les falte nada, o los esposos que sólo pueden estar juntos frente al televisor o acudiendo a un restaurante o asistiendo a un espectáculo, o el grupo que realiza supuestos encuentros completamente llenos de actividades... Las relaciones abiertas y horizontales ponen al descubierto la propia indigencia, exigen la vulnerabili-

dad y de este modo atentan contra, la lógica de los imaginarios ilustrados, es decir contra la autarquía, ya que dan armas al que puede llegar a convertirse en posible competidor o enemigo. Y es verdad que estos imaginarios, basados en un horizonte de lucha (la guerra es el padre de todo, dijo Heráclito, uno de los primeros teóricos de estos imaginarios, son incompatibles con estas relaciones abiertas. De ahí que en el Occidente los mitos de amor estén ligados a la juventud y a la muerte, ya que el amor sólo puede florecer fuera de la cotidianidad (que está dominada por ley de hierro) y por tanto está confinada a la época de las preparaciones (que es la juventud) y para que no degenera debe quemarse en una especie de holocausto; más aún ese holocausto es también expiación por transgredir, al entregarse a otro, esa ley de hierro del individuo como fin absoluto.

Insistir en que las relaciones deben conservarse abiertas no significa pretender que ellas exhalen en cada caso una tórrida afectividad. Es obvio que por una parte no es posible y por otra esa calidez afectiva resulta en muchas circunstancias una agresión. Quiere decir que los papeles establecidos deben ser caminos para que la relación sea personal y no excusas para volverla despersonalizada. Tanto el afecto como la frialdad pueden coartarla para inhibirse o para avasallar, o cauces para dar lugar al otro en el nivel de la realidad en que ocurre el encuentro. Un médico puede tratar al paciente con muy buenos modales como el medio más solapado para desentenderse de él o puede afectar una distancia calculada para concentrarse con toda el alma en el conocimiento del caso como vía para sanarlo. Un funcionario puede cumplir mecánicamente su función o tratar de realizar los objetivos de servicio efectivo que lo justifican. Una relación es abierta cuando acontece, cuando la relación es vivida como un acontecimiento, grande o pequeño, para cada uno de los participantes, de modo que la relación en una medida infinitesimal o decisiva, según el caso, los transforme. Esa disposición a exponerse, a dejarse afectar por el peso de realidad del otro y a la vez poner delante de él la propia realidad como ofrecida es lo que mide el grado de apertura personal.

Si la guerra de todos contra todos de la competencia o la lucha de clases es la última palabra, esta apertura es un suicidio. En el Imaginario alternativo del que hablamos, la competencia y los conflictos de clases existen realmente, pero en un horizonte que aspira seriamente al bien común y que por eso no renuncia nunca a la confrontación constructiva, al diálogo basado en el reconocimiento de los contendientes como seres humanos, incluso como hermanos-competidores y como hermanos-enemigos, donde la cualificación fraternal no anula los conflictos y oposiciones, pero impide que se tornen absolutos y definitivos, los mantiene en sus propias dimensiones y busca negociarlos en bien de cada uno y del conjunto.

El desafío de lo económico

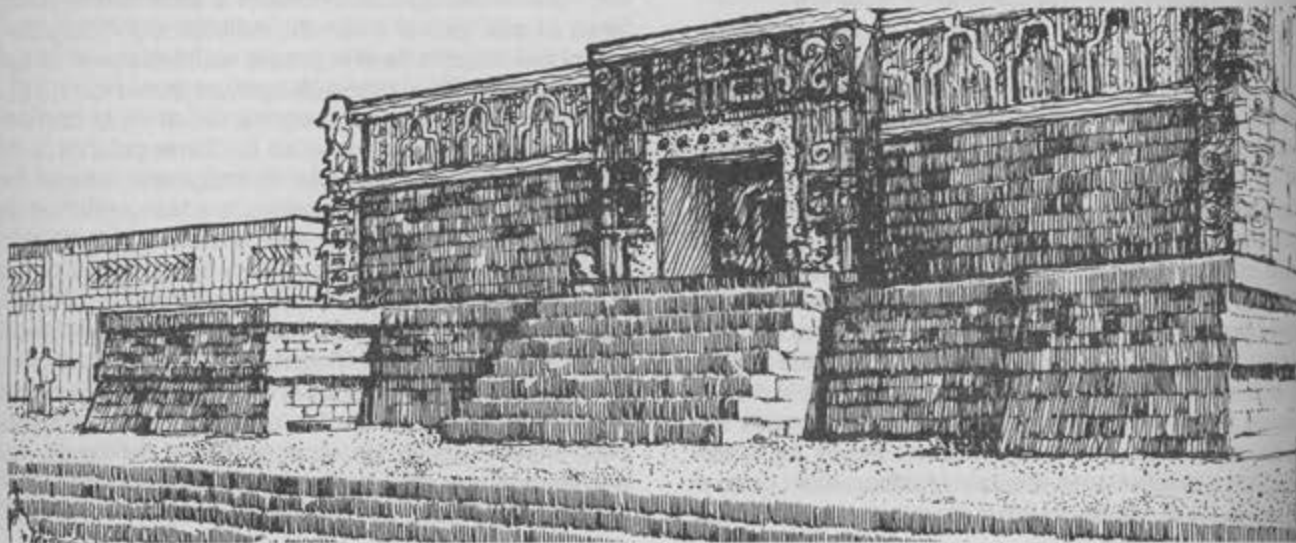
Calificábamos a las relaciones de fraternidad abierta de escatológicas porque no son meramente útiles, no son medios para otros fines, sino fines en sí, expresión plena de vida humana. Por eso trascienden la compulsión de satisfacer necesidades. La satisfacción perentoria de necesidades y en general la búsqueda de prevalencia en el terreno económico constituyen en nuestra sociedad la fuente principal de conflictos y así ha sucedido con frecuencia en otras sociedades históricas que conocemos. En este campo, la apertura ha conducido a la asimetría más flagrante, es decir, a entregar a los pobres en manos de los ricos y por eso se ha buscado reiteradamente planificar estas relaciones de modo que resulten más simétricas, aunque en ambos casos la propensión es a que sean relaciones despersonalizadas, es decir que objetiven a los demás y al mismo que las entabla. Por eso, hoy por hoy, el realismo y la verdad de las relaciones de fraternidad abierta tienen que pasar por la prueba de responder desde ellas al mundo de la necesidad, ya que no pueden desentenderse de él como un ámbito exterior en que domina otra lógica ni tampoco pueden caer en la tentación de pretender estructurarlo de un modo paternalista que impida el crecimiento de los individuos en el riesgo necesario de la vida. Creemos que debe entablarse una fecunda tensión entre el desarrollo al máximo del individuo para satisfacer sus necesidades en un ámbito estimulante de competencia leal y la entrega del individuo a esos lazos transculturales que lo constituyen como persona. Ambas magnitudes no tienen que ser necesariamente opuestas. Pueden ser directamente proporcionales, y hay que reestructurar la vida económica y social de modo que ello sea posible.

Sí existen ensayos exitosos en esa dirección. Este imaginario retiene la legitimidad de buscar el propio provecho, el interés que mira a la satisfacción humana de las necesidades; pero precisamente para que esta

satisfacción se mantenga como humana inscribe ese provecho particular en un horizonte personalizado en el que existen otros sujetos que también buscan lo mismo y que, además de su condición de posibles competidores tienen, como yo, la de hermanos míos y la de posibles colaboradores. Sí hay modos de congregarse de manera que todos salgan ganando y se conserve el estímulo a la productividad individual. Sí puede estructurarse el ámbito económico de modo que el conjunto resulte a la vez dinámico, personalizado y solidario. El secreto es que este ámbito económico conserve por un lado su racionalidad estricta y se integre además en un conjunto más global. Sólo así la inevitable conflictividad de lo económico, en lugar de degenerar en una guerra sin cuartel puede ser camino privilegiado de crecimiento y maduración personal y de trascendencia solidaria en relaciones realistas, responsables y exigentes de fraternidad abierta.

El desafío de lo político

Estas relaciones personalizadoras se ven desafiadas también por la relación de poder. Desde el ámbito familiar hasta el nivel mundial estas relaciones asimétricas y unidireccionales inciden de tal modo en la vida de los individuos que amenazan con despersonalizarlos completamente. El dominador, al serlo, se despersonaliza y, además, ese modo de relacionarse tiende a convertirse en una actitud que contamina progresivamente los demás niveles de relación. Por su parte el que se siente avasallado puede no internalizar esta relación y resistirla con dignidad; pero, si no reacciona de modo muy personal, acabará aceptando esta relación y, por tanto, despersonalizándose y entonces repetirá el mismo esquema compulsivamente en tratar de dominar a otros más débiles. Si esta situación no se cambia o, por lo menos, si no se pone la vida en reaccionar contra ella para cambiarla, las relaciones personalizadoras serán magnitudes meramente residuales, incapaces de constituir en per-



sonas
mente
soslay
E
dos m
rollar
más,
samer
se to
duo,
to, y
siguen
concr
cisa e
a desa
da de
demás
veedo
que, h
viduo
ese p
que se
opresi
al que
ción u
ción. A
decisió
que se
sin res
zación
de esa
C
ción n
dos, c
tado e
demo
en la
ta por
bre la
la par
derac
abstra
partic
el par
cia), la
del pe
sus fir
ción, a
que ce
da otr
la luch
lo más
eso de
bra es
mo las
caz y
contra
gas, c

sonas a unos individuos moldeados más profundamente por las relaciones de poder. De ahí que sea insoslayable medirse con ellas.

En el ámbito de este imaginario, ello sucede de dos maneras. La más generalizada consiste en desarrollar la dimensión política de las relaciones y, además, se contempla la pertinencia de la vocación expresamente política. Se ejerce la dimensión política cuando se toma conciencia del peso que se tiene como individuo, como grupo, como organización, como movimiento, y se obra en consecuencia. Es decir, cuando se persiguen los fines propios del individuo o del colectivo concreto, tomando en cuenta también su inserción precisa en el conjunto social. Es decir, que no se restringe a desarrollar su dimensión particular, su condición privada de un modo ensimismado con prescindencia de los demás, tomándolos únicamente en cuenta como proveedores o consumidores o como competidores. Sino que, haciéndose cargo del peso que se tiene como individuo o como organización, se juega conscientemente ese peso una inserción justa en el conjunto, de modo que se luche por superar el avasallamiento y salir de la opresión, pero no en una guerra sin cuartel que objetiva al que los había oprimido sino tomándolo en consideración un trato equitativo, incluso a una posible colaboración. Así, pues, actuar la dimensión política es ante todo la decisión de tomar la vida entre las manos, en la medida en que se pueda, sin cederla a los poderosos o a los expertos, sin resignarse a vivir irresponsablemente, y luego como realización de esa decisión, en actos progresivos de apropiación de esa vida en la medida de las posibilidades.

Queremos insistir en que el modo de esta apropiación no es como lo conciben los imaginarios ilustrados, que es mediante la victoria, la prevalencia, el dictado de unos sobre otros; incluso en el caso de la democracia, tal como ellos la entienden, que consiste en la dictadura de la mayoría sobre la minoría. Se trata por el contrario de hacer prevalecer la palabra sobre la guerra, la negociación sobre la confrontación, la participación sobre la prevalencia. Desde la consideración de que lo público, el bien común, es una abstracción y que lo que existe realmente son seres particulares (sean los individuos y las empresas, sea el partido como depositario concreto de la conciencia), la relación se plantea de sujeto a objeto, es decir, del particular que considera a los demás aliados para sus fines o competidores o enemigos. En esta concepción, al no darse la posibilidad de vínculos personales que configuren un cuerpo social personalizado, no queda otro horizonte que la guerra de todos contra todos o la lucha de clases, una guerra que tratará de canalizarse lo más posible; pero la guerra más civilizada no deja por eso de ser guerra. Así, en este horizonte la misma palabra es un arma de guerra, lo es la propaganda, tanto como las armas; la política es el modo más inofensivo, eficaz y civilizado de prevalecer. Para nosotros, por el contrario, a veces será necesario presionar con huelgas, ocupaciones, incluso como mal menor en rela-

ción con actos mayores de violencia; pero tienen que hacerse de modo que quede claro que en todo caso se trata de palabras fuertes, pero al cabo palabras, puentes tendidos, actos dirigidos únicamente a que el otro entre en razón, no a prevalecer sino a entenderse finalmente. Esta finalidad no puede degenerar en una declaración de principios sino ha de estar presente y debe custodiarse en cada fase del proceso, ya que la confrontación tiende a degenerar en mera oposición de contrarios.

Para que esto sea posible, imaginario alternativo se empeña con todo esmero en cultivar esta cultura de la democracia en el seno del propio grupo, de la comunidad, de las organizaciones, y en las familias. Estos ámbitos funcionan como laboratorios sociales en los que se empieza a crear y a jugar un juego distinto al actual, un juego en el que cada quien ceda algo para ganar todos, donde se tome en cuenta la parte de verdad de cada quien, donde se trabaje denodadamente por la composición de intereses y voluntades, por la participación cada vez más global y cualificada.

Ámbitos en los que pueda sacarse a relucir conflictos y todos ayuden a procesarlos haciendo justicia a las partes. Ámbitos en los que la voluntad de poder pueda encontrar canales para que se encauce creativamente.

El desarrollo de esta dimensión política hará posible el surgimiento de esas vocaciones políticas. El nuevo político es el gestor de estas negociaciones. No será ya ni un autócrata ni el intermediario de los poderosos para hacer tolerable su dominio a los de abajo. El nuevo político será un auténtico mediador. Su poder no consistirá ya en la capacidad de imponerse sino en el don de negociar acuerdos en los que las partes sientan que se les ha hecho justicia y para eso tendrá que desarrollar el don de imaginar nuevos horizontes y posibilidades. En este sentido, si el poder está fundado en la capacidad de imponerse en último término a la fuerza y la autoridad se basa en la capacidad de alumbrar vida donde parecía no darse ya posibilidades de ella: el nuevo político tenderá a que su poder sea residual y a que lo sustantivo sea su autoridad. En toda sociedad histórica siempre será necesario el poder; por eso no debe ser despreciado y denigrado, pero sí ha de tenderse a que de ocupar, como hoy ocupa, el lugar central vaya convirtiéndose en magnitud realmente secundaria.

Relaciones pluridimensionales

Estas relaciones personalizadoras deben medirse en relación con el problema de la posesión de los bienes materiales y con el problema del poder. Sin embargo, se enfrentan a estos problemas de modo que no queden absorbidas por ellos. Hemos insistido que este imaginario alternativo se afianza en la fluencia de la vida con toda su pluridimensionalidad. Por eso, estas relaciones se expresan en cada una de las dimensiones de la vida, tratando de plasmar estructuras fluidas que les sirvan de cauce: la relación de estar en la tierra, en

la casa, en el vecindario; las relaciones con otros: relaciones interindividuales, grupales y masivas; relaciones para el ámbito del descanso, de la fiesta, de la esfera de lo religioso...

Es fundamental para este imaginario fomentar la polifonía inabarcable de la existencia, de modo que cada quien tenga lugar, aporte lo suyo al conjunto y sea reconocido por él, y el conjunto no se unidimensionalice al privilegiar una o dos dimensiones y descansar en ellas sino que desarrolle armoniosamente la variedad mutuamente referida que lo hace concretamente libre, humano, vivible.

Contenido sagrado: la vida

Este alternativo es biófilo. Considera sagrada a la vida y por eso no atenta contra ella, la respeta, pero sobre todo la ama, la fomenta, la celebra, la vive. Considera que, si para vivir la vida ayudan sobremanera ciertas condiciones materiales, en sentido estricto, siempre es posible vivir la vida, si se tiene fe en las fuentes sagradas de la vida. En este sentido la vida es absoluta; y por eso, en cualquier caso, se la puede vivir en libertad. Vivir la vida es, ciertamente, producirla y consumirla, pero más en el fondo es recibirla y darla, es convivir y compartir, es participar de esta reciprocidad de dones en la que Dios tiene la primera palabra para todos y nuestros padres para cada uno. Por eso vivir es en definitiva corresponder. Corresponder creadoramente al don personalizado de la vida.

El desafío de la seguridad

Este modo sagrado de entender y vivir la vida se prueba ante el problema de la seguridad. El imaginario vigente considera de hecho a la seguridad como la prioridad número uno. A ella se sacrifica todo. Se la obtiene primariamente por el acceso a trabajos estables, que dan derecho a ella o secundariamente por la posesión de una riqueza que permite descansar en ella con bastante seguridad. Es posible que dentro de poco en el Primer Mundo se llegue a un grado mínimo de seguridad (máximo para el noventa por ciento del Tercer Mundo) garantizado por la sociedad para todos. En el Tercer Mundo la búsqueda obligada y perentoria de la seguridad mínima desafía la aceptación práctica de este carácter sagrado de la vida, ya que en estas condiciones el empeño de conservarse a sí mismo en la existencia tiende a convertirse en el único móvil y en el fundamento de toda elección.

Pero en muchas mujeres y varones del pueblo la obsesión, que es el esfuerzo agónico por la vida digna, marca el grado excelso de esta opción por la vida. Es decir, que la falta de seguridad, que es vivida como permanente amenaza existencial, en muchos casos no desemboca en respuestas pulsionales para sobrevivir a toda costa, sino que es sometida a una profunda elaboración a través de la confianza en las



fuentes sagradas de la vida, que da lugar a una actividad vigorosa y sostenida, pero que se esfuerza por conservar su calidad personal, que se respeta a sí misma y no olvida la respectividad. Así, la necesidad extrema, que como realidad o espectro tiende a despersonalizar, a convertir al ser humano en fiera, en este imaginario no desemboca en la guerra total sino que se esfuerza por encontrar cauces humanos de superación. No acepta este dilema: la vida o la dignidad. Tal dilema trágico encierra desde esta perspectiva un desfallecimiento ético (al tornar heroico y por tanto impracticable seguir el imperativo de la conciencia), pero más todavía supone una falta de fe en las fuentes sagradas de la vida, que es en sí misma la deshumanización radical.

La paradoja de la obsesión

La realidad de la obsesión, con todas sus implicaciones, es la fuente principal de este imaginario, que por eso se entiende a sí mismo, no ante todo como hipótesis nacida en la mente de científicos sociales o soñadores sino como comprensión adecuada de una práctica social, es decir, como teoría, y desde ahí como propuesta y proyecto, ya que nos parece que esta práctica tiene todavía que dar de sí.

El conato agónico que es la obsesión va en procura de la vida digna porque se entiende a sí mismo como correspondencia creativa con el don personalizado de la vida. Por eso no se vive como un activismo titánico y exasperado sino que se mantiene paradójicamente dentro de los cauces de la cotidianidad, y su objetivo (la vida digna) le es connatural e intrínseco. Lo paradójico de que la obsesión se realice en la coti-

dianidad estriba en que su ámbito es el de la necesidad extrema, no el mundo consolidado y confortable de la ciudad. Precisamente la fuerza de la obsesión estriba en fabricar esa cotidianidad donde no hay condiciones para edificarse y mantenerse. Donde aún no hay seguridad, ya se manifiesta sin embargo la calidad humana de la vida en esa cotidianidad que ha de construirse cada día.

No sacralizar lo que es sagrado

El que la vida sea una magnitud sagrada, el que se la recree desde la obsesión, no significa que se la sacrifique. Porque es sagrada no hay que sacrificarla. Es sagrada en su relativa positividad, que tantas veces la convertimos en relativa negatividad. Esta afirmación absoluta de la vida se da desde la aceptación de sus límites, de la pecaminosidad de los grupos, las comunidades, las instituciones y las personas; más aún desde la aceptación de la ambigüedad inextricable de la historia. Luchamos por una existencia digna y compartida y por una historia que cada día sea un poco más buena que mala. No nos escandalizamos si pretendiendo el bien nos topamos con el mal. Ni tampoco de que se procuren provechos privados sabiendo que acarrearán desastres para muchos. Ni siquiera de que se elija obrar el mal. No nos escandalizamos porque está dentro de nuestras posibilidades permanentes. Pretender una configuración social donde no se den esas posibilidades, además de imposible, nos parece una empresa inhumana. Como también es inhumano resignarse al mal y no luchar contra el mal. No pretendemos proyectos históricos en los que no quepa el mal. Nos conformamos con que a ciertos males que deterioran notablemente el cuerpo social se les prevenga hasta cierto punto con legislaciones adecuadas y se les pueda poner remedio, a posteriori, con un sistema penal proporcionado y transparente. Los otros males los toleramos.

Este imaginario entiende la revolución como pasar de una situación que estructuralmente es más mala que buena a otra que en sus estructuras e instituciones sea más buena que mala. Reforma sería mejorar sin que la situación cambie de signo. No pretendemos más, pero tampoco menos. Y nos parece suficiente porque constatamos lo difícil que es mejorar establemente la cotidianidad, mejorar nuestras relaciones y mejorarnos a nosotros mismos. Por experiencia comprendemos que estas mejoras son mucho más lentas que las adquisiciones y la socialización de bienes civilizatorios. Y que a diferencia de éstos, la calidad humana de la vida no se adquiere de una vez por todas, sino que es tarea de cada persona y cada generación, tarea permanente.

La vida de los pobres como medida

Para este imaginario la vida no es la eterna juventud de los bellos cuerpos satisfechos. No comparte esta ilu-

sión del mundo de los sueños y la publicidad del imaginario vigente. Claro que ama la belleza y la juventud pero la consideración de la vida como don sagrado le lleva a privilegiar aquella vida más expuesta y desprotegida que reclama nuestra correspondencia, que es así corresponsabilidad: los niños, los ancianos, los enfermos, las madres y sobre todo los pobres. Este imaginario considera que la actitud respecto de los pobres es la que pone al descubierto si nuestra relación con los demás está pautada por este respeto sagrado a la vida y esta entrega a su fomento, o si privan otros aspectos particulares (lazos familiares, interés económico, atractivo sexual, pertenencia al grupo étnico o cultural...). O, dicho de otro modo, la relación con el pobre mide hasta qué grado las demás relaciones trascienden y en este sentido son sagradas, y hasta qué grado son relaciones particulares, intrascendentes y precisamente por eso indebidamente sacralizadas.

Pero también, si por el hecho de ser lo que son, y no por su relación conmigo, se atiende con gracia y alegría a los ancianos, a los enfermos, a los niños y a las madres, se puede presumir que el privilegio de los pobres no es una ideología o una bandera a través de la cual conseguir prestigio o poder sino una entrega concreta a la condición sagrada que reluce desnudamente en ellos y que por eso se lleva a cabo con respeto, ternura y creatividad.

La fiesta como test

Una muestra privilegiada de que la consideración sagrada de la vida no se restringe a mera declaración de principios es la tendencia a celebrarla, la capacidad de vivir la fiesta. La fiesta no es el consumo colectivo de manjares y espectáculos. Un banquete o un show se pueden encargar, se pueden comprar. La fiesta acontece. No es siquiera una obra que llevan a cabo sus participantes sino algo que les pasa a ellos, que pasa por ellos y a lo que ellos se entregan. La fiesta es un símbolo de lo absoluto, del Reino de Dios. Y sólo se accede a ella si se ha aceptado el reinado de Dios, la semilla de vida filial y fraterna que él deposita en el corazón de cada ser humano.

En la fiesta no se celebra la realización de un buen negocio o el triunfo sobre un contendor. En la fiesta se celebra simplemente esta vida humana que fluye por los mil canales de la cotidianidad. Se celebran los signos, los sacramentos de esa vida que sigue emanando entre estructuras de muerte, en medio de una situación letal. Por eso en los imaginarios ilustrados, signados por la pura praxis, por la acción titánica, no cabe la fiesta. Sólo los pobres celebran fiestas, y los que se solidarizan con ellos. Un test de si se ha pasado de bienhechor a solidario es la posibilidad de entrar en la alegría de la fiesta. Entonces se pertenece a la internacional de la vida. ●



COLABORACIONES

TRES MANERAS DE ARTICULAR FE Y ANALISIS

(Segunda parte)

José Morales

Provincial de la Compañía de Jesús en México

El modelo de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)

Desde la perspectiva de la Evangelización, los obispos latinoamericanos intentan guiar la acción liberadora de los cristianos por medio de lo que tradicionalmente se ha llamado la DSI, que incluye desde el punto de vista epistemológico, la relación de diversos tipos de discursos teóricos y la relación entre teoría y praxis. Lo que nosotros pretendemos ahora es valorar críticamente si la DSI es realmente capaz de orientar la acción social de los cristianos y «los hombres de buena voluntad». Durante los últimos años se ha cuestionado la DSI desde diversos puntos de vista; nosotros nos fijaremos fundamentalmente en los dos aspectos epistemológicos

mencionados al principio de este estudio: relación entre teología y ciencias sociales y relación entre teoría y praxis, pero a partir de las exigencias de la praxis, entendida como acción cristiana en el mundo social.

El puente entre la evangelización y la liberación lo constituye la DSI, «como conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción... que tiene su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas» (Puebla 472), y que ayuda a iluminar y discernir las situaciones conflictivas, los sistemas políticos y económicos y las ideologías (P 511, 538). La DSI tiene su objeto primario en la dignidad humana y la salvaguarda de sus derechos fundamentales y tiene como objeto

último, la liberación integral del hombre y la sociedad (P 475). Puebla distingue claramente entre la DSI y las ideologías y niega categóricamente su identificación (P 450) aunque admite una relación de mutuo enriquecimiento. Las ideologías representan teorías operativas de acción a partir de un proyecto global de sociedad y establecen estrategias concretas que pueden enriquecer a la DSI, que sirve de instancia crítica de dichas ideologías, y las relativiza a partir de lo que ella es: una visión global del hombre y la humanidad (P 539; PP 13).

Esta distinción entre DSI e ideología afirmada por el documento de Puebla, siguiendo el pensamiento tradicional el magisterio social de los últimos Papas, señala el diverso nivel en que se encuentran las ideologías y la DSI y los límites de ambas, así como su necesidad mutua. Y el no tener en cuenta esta diferencia ha producido muchas confusiones que a su vez han dado pie a las críticas más recientes a la DSI por su incapacidad de guiar la acción socio-política de los cristianos. Y estas confusiones las encontramos en el mismo documento de Puebla, cuando afirma que la Iglesia no necesita de las ideologías (P 552) después de haber sostenido que «las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social» (P 535)⁴⁰.

Para poder valorar críticamente el modelo de la DSI propuesto por Puebla como teoría para la acción, es necesario hacer alguna clarificación sobre lo que se entiende por DSI, las críticas principales que se le hacen y sobre la evolución que ha tenido. De esta forma podremos apreciar mejor los

aspecto
mo gr
E
sujeto
su ca
Puebl
presic
cial d
«las
terios
de la
nes, e
el cor
clarida
cho c
ñanza
social
rum N
señan
dinám
respon
interpe
diverse
OA 4)
munid.
(P 47-
niende
concre

Cr
DSI n
tico de
versale
más de
entenc
trario,
carácte
evoluc
ñalado
sima A
que ins
en cues
momen
sidad
blemas
de dich
junto d
3, 4), q
concret
por lo r
mo de
circunst

Evaluación

El
la DSI
diverso

aspectos positivos y sus límites como guía para la acción.

El mismo nombre de DSI está sujeto a ambigüedades respecto a su contenido. El documento de Puebla usa indistintamente las expresiones «DSI» o «Enseñanza social de la Iglesia» para referirse a «las orientaciones doctrinales y criterios de acción»⁵⁰. Pero además de la ambigüedad de las expresiones, existe la indeterminación sobre el contenido al que se refieren. Por claridad, hemos de circunscribir dicho contenido al conjunto de enseñanzas de la Iglesia en materia de lo social, a partir de la encíclica «*Rerum Novarum*» (1891)⁵¹. Dichas enseñanzas sociales tienen un carácter dinámico, dado que han tratado de responder a las circunstancias e interpelaciones cambiantes de los diversos tiempos y lugares (P 473; OA 4) y porque su sujeto es la comunidad cristiana como totalidad (P 474) que debe elaborarla teniendo en cuenta las situaciones concretas en que vive (P 478)⁵².

Cuando Puebla habla de la DSI no se refiere a un cuerpo estático de doctrina y de criterios universales y necesarios, aunque en más de alguna ocasión así se haya entendido y utilizado. Por el contrario, la DSI es entendida en su carácter dinámico que implica una evolución en múltiples aspectos señalados últimamente por la *Octogésima Adveniens* de Pablo VI (P 473), que insiste en la necesidad de tomar en cuenta la variedad de lugares y momentos que presentan una diversidad de interpelaciones y de problemas distintos. Por eso el sujeto de dicha doctrina social es el conjunto de la comunidad cristiana (OA 3, 4), que debe elaborar respuestas concretas según cada situación y por lo mismo se acepta un pluralismo de acuerdo a la diversidad de circunstancias (OA 4, 42).

Evaluación de la Doctrina Social de la Iglesia

El dinamismo y evolución de la DSI se puede constatar desde diversos puntos de vista, que en el

fondo denotan el esfuerzo de la Iglesia de responder a los diversos problemas con los que se van enfrentando, sobre todo a partir de la «*Rerum Novarum*». En primer lugar, por lo que se refiere al estilo se puede apreciar una suavización ascendente en el empleo de adjetivos para enjuiciar los diversos sistemas de pensamiento y de conducta rechazados por la Iglesia⁵³. La estructura sintáctica utilizada por los documentos del magisterio social ha sufrido también una modificación aparentemente estilística, pero que en el fondo indica una evolución en el reconocimiento de la autonomía de las realidades sociales. El modelo típico de estructura sintáctica seguido por la DSI ha sido durante mucho tiempo el de una proposición principal afirmativa, que a continuación se matizaba por una oración subordinada de tipo adversativo, de suerte que se producía un juego lingüístico de prótesis positiva y apódosis restrictiva. Este modelo en el fondo se debe a la complejidad de las situaciones reales que impiden hacer juicios apodícticos y universalmente válidos, o valorar de un modo contundente determinados sistemas y modelos socioeconómicos⁵⁴. Pues bien, a este respecto se nota un mayor empleo de oraciones afirmativas y una reducción de las oraciones adversativas. Este cambio que aparentemente sólo se da en el estilo, denota en el fondo un mayor conocimiento de la realidad social y un mayor respeto de su autonomía⁵⁵.

En segundo lugar, es muy palpable la evolución en la amplitud de los problemas tratados por la DSI. De la problemática considerada sólo a partir de la perspectiva nacional, se pasa poco a poco a problemas continentales y mundiales. Como dice José Luis Gutiérrez García, «palabras como comunidad política, autoridad política, bien común, subsidiaridad, tolerancia, economía, comercio, etc., y la significación respectiva en todas ellas albergada, se circunscribían geográfica y conceptualmente en tiempos de León XIII al área nacio-

nal. Hoy día, tras la evolución iniciada a partir de Pío XI y sobre todo de Pío XII, esas mismas palabras han recibido, como añadidura complementaria, el adjetivo «mundial», denotando con éste, la ampliación semántica experimentada, primero hacia unidades supranacionales y continentales y después hacia dimensiones netamente mundiales»⁵⁶. De la misma manera, la cuestión social que en tiempos de León XIII se limitaba a la dimensión nacional y socioeconómicamente al problema de la relación obrero entre patrón, hoy en día se ha desplazado hasta los confines mundiales y se centra en los problemas de la relación desigual entre países y continentes pobres y ricos⁵⁷.

Si nos fijamos, en tercer lugar, en los principios fundamentales de la DSI -Dios, hombre y sociedad, se constata también una evolución debida más a los problemas que plantea la sociedad actual, que al contenido doctrinal. Se puede decir que doctrinalmente el contenido de la DSI con respecto a Dios, al hombre y la sociedad, no ha variado. Pero en lo referente a las relaciones entre Dios y el hombre y las relaciones entre el hombre y la sociedad se ha dado una clara evolución. Frente al ateísmo de las sociedades industrializadas, la Iglesia no se ha cansado de repetir la necesidad que el mundo tiene de Dios para encontrar una respuesta coherente a las interrogantes fundamentales del hombre y la sociedad. En esta misma línea, la Iglesia ha evolucionado desde una defensa de la fe católica frente a otras confesiones religiosas y cristianas, a una aceptación y aprecio de toda fe religiosa auténtica⁵⁸, hasta llegar a proclamar el derecho a la libertad religiosa, como una de las exigencias fundamentales de la dignidad de la persona humana.

Por lo que respecta a la concepción del hombre, la DSI no ha variado su concepción antropológica, basada en la filosofía y la teología. Pero este concepto se ha ido enriqueciendo con el aporte que desde perspectivas parciales, ofre-

cen las ciencias humanas, sin desconocer el riesgo reduccionista implicado en la absolutización de dichas perspectivas⁶⁰. Actualmente se puede decir que el centro de la DSI lo constituye el hombre, su dignidad y sus derechos fundamentales de suerte que a partir de él, se deducirán las orientaciones fundamentales y los criterios de acción que guiarán al individuo en su actuación en la sociedad⁶⁰.

El concepto de sociedad que presenta la DSI es un concepto filosófico (del cual son expresión la familia, las sociedades intermedias, la comunidad política nacional, la comunidad política mundial y aun la misma Iglesia), que representa el modelo ideal de carácter normativo. Muy unidos a este concepto de sociedad, están las categorías de «bien común» como «término teológico» de la misma y de «subsidiaridad» como cauce en el que deben concurrir el ejercicio de la autoridad y la participación ciudadana para la realización del bien común. Pero aunque la Iglesia posea una concepción propia de la vida social del hombre, esto no significa que a ella le corresponda *per se* la estructuración y regulación de la vida del hombre en sociedad en los múltiples círculos concéntricos que forman la sociedad. La DSI se concibe a sí misma como instancia crítica frente a diversos conceptos de hombre⁶¹ y de la sociedad que atentan contra la dignidad humana y sus derechos fundamentales. Por esto, en todos los documentos de la DSI se encuentra una condena total del liberalismo y del totalitarismo (Nacionalsocialismo alemán, fascismo italiano, comunismo ruso), como absolutizaciones de la libertad individual, en el primer caso, y como negación fáctica de la misma en el segundo⁶². Pero en relación al socialismo, se ha dado una evolución y acercamiento progresivo en la DSI respecto a la posibilidad de aceptarlo como un sistema compatible con el cristianismo. León XIII distinguió el movimiento obrero que propugnaba la libertad sindical

para liberar a los trabajadores de la esclavitud en que vivían, del socialismo revolucionario de su tiempo, al primero lo apoyó y al segundo lo condenó rotundamente. Cuarenta años más tarde, Pío XI distinguió entre comunismo y socialismo. Su juicio sobre el comunismo es condenatorio, mientras que su juicio sobre el socialismo es más matizado que el de León XIII. «Reconoció la evolución positiva que el socialismo había llevado a cabo en la materia de la lucha de clases y de propiedad privada, la aproximación de bastantes de sus reivindicaciones a las que eran propias del movimiento social cristiano. Pero añadió que esta depuración era aún claramente insuficiente. Entre socialismo y cristianismo no existía aún camino intermedio de convergencia»⁶³. Juan XXIII en la «*Pacem in Terris*» vuelve sobre el tema y muestra una tercera aproximación de la Iglesia al socialismo haciendo una distinción, no ya en el sistema socialista como ideología, sino entre la ideología y las corrientes políticas, económicas y sociales que se derivan de ella (PT 159). Paulo VI se apoya en la distinción entre ideologías y movimientos históricos hecha por Juan XXIII (Oa 30) y previene contra el empleo equívoco que se hace del término «socialismo». Este término alude a diversos movimientos socialistas, según los continentes y culturas «aunque ha sido y sigue inspirado en muchos casos por ideologías incompatibles con la fe» (OA 31). Aunque Pablo VI admite la posibilidad de separación entre ideología y movimiento socialista, insiste en la necesidad de la crítica y del discernimiento porque «con demasiada frecuencia los cristianos, atraídos por el socialismo, tienden a idealizarlo, en términos, por otra parte, muy generosos: voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad. Rehusan admitir las presiones de los movimientos históricos socialistas, que siguen condicionados por su ideología de origen... una ideología que pretende dar una visión total y autónoma del hombre (OA 31)⁶⁴.

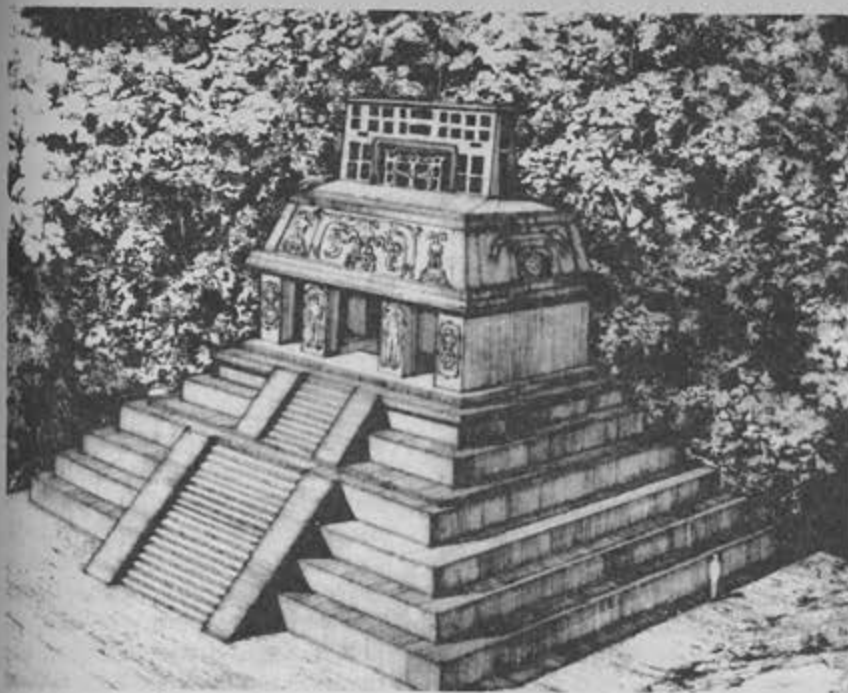
Juan Pablo II en su encíclica «*Laborem exercens*» vuelve a abordar el tema del conflicto entre capitalismo y socialismo desde la perspectiva del significado humano y cristiano del trabajo. Aceptando la inseparabilidad entre el trabajo y el capital afirma nuevamente la primacía del trabajo e invita a superar la antinomia entre ambos, evitando la absolutización del derecho de propiedad privada de los medios de producción y la total colectivización de los mismos. Juan Pablo II afirma que la propiedad de los medios de producción debe estar en función del trabajo para que sea posible la realización práctica «del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común» (LE 14). Y a partir de esto concluye en la conveniencia de socializar ciertos medios de producción. Pero previene del peligro de la total colectivización de ciertos sistemas colectivistas ya que el mero hecho del cambio de propiedad de manos de los particulares a manos del estado no equivale a la «socialización». Según Juan Pablo II la socialización se da únicamente «cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo *copropietario* de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos» (LE 14). De esta forma Juan Pablo II propone superar los excesos tanto del capitalismo como del colectivismo por medio de la «socialización» de ciertos medios de producción y por el acceso de todos los individuos a la propiedad del capital. Para esto propone la creación de asociaciones intermedias con objetivos económicos, sociales y culturales independiente del estado pero subordinados al bien común.

El avance de esta encíclica de Juan Pablo II respecto a las anteriores nos parece que consista en aceptar la existencia de dos sistemas económicos que no logran su-

perar
bajo y
gencia
ción
supera
tica so
jetivida
propie
ción c
dad de

Crítica

N
mico»
ha ten
tud de
el esti
ción a
res, ú
a diver
te der
actual
crisis
sus de
también
de otr
ejempl
jo el in
a más
que la
de lo
nos qu
jo esta



perar la antinomia entre capital y trabajo y en proponer como una exigencia ética derivada de la concepción cristiana del trabajo) su superación por medio de una auténtica socialización que respete la subjetividad del hombre y del trabajo propiciando una mayor participación de los individuos en la propiedad de los medios de producción.

Críticas a la Doctrina Social de la Iglesia

No obstante el «carácter dinámico» de la DSI y la evolución que ha tenido en lo referente a la amplitud de los problemas tratados, en el estilo empleado y en la adaptación a los diversos tiempos y lugares, últimamente se ha visto sujeta a diversas críticas que en gran parte demuestran la crisis en la que actualmente se encuentra. Pero la crisis de la DSI no sólo se debe a sus deficiencias propias sino que también es a la vez manifestación de otras crisis más globales. Por ejemplo no es de extrañar que bajo el impacto de la secularización, a más de alguno pueda parecer que la DSI implica una intromisión de lo religioso en terrenos profanos que no le corresponden. Y bajo esta perspectiva se cuestiona la

especificidad cristiana de una ética social, pues «no se ve que la Revelación y la Iglesia puedan aportar nada original, nada específicamente cristiano, a una vida social que puede y debe organizarse por sus propios principios, sin necesidad de esperar nada de motivaciones religiosas o revelaciones exteriores»⁶⁵. Y no se puede negar que la crisis teológica más general también desemboca en el campo de la DSI, pues muchas veces se la rechaza, por provenir de un modelo eclesiológico superado o de una cristología demasiado espiritualista⁶⁶.

Además de las críticas originadas a partir de una crisis más global que repercute en la DSI, existen otras que llevan a algunos a afirmar que el modelo teológico-moral de la DSI es «un modelo superado para la comprensión de la ética social cristiana»⁶⁷. Marciano Vidal recoge estas críticas en su obra «Moral de Actitudes III»⁶⁸ y las divide en «objeciones teológico formales», «éticas» y «tácticas». A las primeras corresponde la crítica que se hace a la DSI de ser una enseñanza casi exclusivamente pontificia y la de aparecer como una doctrina más, de carácter dogmático, autoritario, cerrado y de soluciones dadas. A nosotros nos

parece que estas objeciones carecen actualmente de valor, pues al menos en América Latina al magisterio social de los diversos episcopados nacionales (y muchas veces a nivel supranacional) ha dado origen a enseñanzas cada vez más concretas que toman en cuenta la situación de cada país o conjunto de países. En cuanto a la segunda objeción, la evolución más reciente del magisterio y la autoconciencia que va tomando de sí mismo, indica una apertura en cuanto al sujeto (la comunidad cristiana como un todo) y en relación a otros aportes provenientes de otras ramas del saber⁶⁹.

Las objeciones «éticas» se refieren tanto al contenido como a los aspectos formales de la DSI como saber ético social. Así se dice que la DSI adolece de debilidad argumentativa con respecto a la utilización de las fuentes específicamente cristianas, de ser una ética individualista, moralista, idealista y espiritualista, ahistórica⁷⁰. Estas objeciones apuntan sin duda a una de las limitaciones más significativas de la DSI, que es la ausencia de una mediación socioanalítica que posibilite al acción realista y eficaz del individuo en la sociedad. La DSI de ordinario se ha servido de la filosofía y teología como mediación para el conocimiento del hombre y la sociedad, lo cual le ha impedido el conocimiento de las determinaciones positivas propias de lo social y de las leyes que rigen el mundo económico, político y social⁷¹. La DSI proporciona una visión global del hombre y la sociedad a partir del conocimiento teológico y filosófico y establece una serie de criterios y normas que deben guiar la acción del cristiano; pero por su misma naturaleza no puede señalar caminos concretos de acción social, pues esta función es propia de las ideologías. La DSI se mueve en un ámbito distinto al de las ideologías, y por lo mismo no se le puede pedir lo que no puede dar. Pero de esto no se sigue que la DSI carezca de valor. Lo que se sigue es la necesidad de articularla con otros discursos teóricos que se muevan en un

nivel distinto: en el del conocimiento positivo de la realidad social.

Finalmente las objeciones «tácticas» se refieren a la función social que desempeña la DSI. Desde esta perspectiva se dice que la DSI se mueve siempre dentro de la opción capitalista, aunque siempre ha condenado la ideología liberal y ha insistido en la necesidad de introducir cambios urgentes estructurales dentro del sistema; que su opción implícita por el sistema capitalista la lleva a un reformismo que acaba por afianzar el *status quo*. Es innegable que hubo períodos en que la DSI se formulaba en términos muy abstractos y a partir de contextos culturales que ejercían una especie de imperialismo cultural, que no tenía en cuenta la diversidad de situaciones y problemas en los diversos países y continentes. Por otro lado se prescindía de las fuerzas e intereses sociales en conflicto que muchas veces producían una manipulación indebida de cariz conservador en favor del *status quo* o, por el contrario, un rechazo total de la DSI por no reconocer el nivel en que se mueve y pedirle más de lo que puede dar. Recordemos que la DSI se mueve en el nivel de la cosmovisión que establece criterios éticos para la acción; pero no es su función proponer modelos de sociedad, ni proyectos de acción concreta⁷². Se mueve en el terreno de los fines y no en el de los medios, que es propio de las ciencias. Por eso afirmamos que la doctrina social de la Iglesia es necesaria pero no suficiente para guiar la acción temporal de los individuos⁷³.

Valoración de la Doctrina Social de la Iglesia

Después de haber visto cómo presenta el documento de Puebla la DSI y una vez consideradas su evolución y las principales objeciones pasamos ahora a hacer una valoración crítica de este modelo desde el punto de vista epistemológico. Prescindimos de las objeciones «tácticas» porque creemos

que dichas objeciones se den fundamentalmente al hecho de ignorar los límites propios de la doctrina social de la Iglesia y porque se le pide algo que no puede dar: orientaciones concretas para la acción concreta de los cristianos. Aclaremos este punto, que nos dará luz para entender la función que desempeña la DSI en el conocimiento ético de la realidad y como elemento teórico que guía la acción temporal de los individuos.

El proceso de racionalidad ética se realiza a través de tres momentos o instancias teóricas: la proposición de utopías, la elaboración de proyectos globales de sociedad y el establecimiento de estrategias o medios conducentes a la realización de los proyectos globales de sociedad, a la luz de las utopías globales. «En toda situación (entendiendo por tal la realidad histórica concreta de un orden existente) hay siempre ideas que la trascienden, en el sentido de que no se realizan plenamente en ella. Tales ideas trascendentes pueden clasificarse en dos tipos: ideologías y utopías. Las primeras no se realizan en la situación, y en este sentido la trascienden, pero están integradas en la misma, de suerte que en cierta manera vienen como a reforzar el orden existente. Por ejemplo, la idea evangélica del amor, en el seno de una estructura social como la servidumbre feudal. Las utopías por el contrario, son, como tales, irrealizables en la situación, pero apuntan al dislocamiento del orden existente y a su sustitución por otro. Operan por tanto, como fermento de transformación y si se quiere, en determinados casos, revolucionario. Si en la utopía no existe tal relación negativa con el orden existente, semejante intento de evasión y transformación es pura fantasía y no utopía propiamente»⁷⁴. La función e importancia de lo utópico dentro del pensamiento social contemporáneo en relación con la construcción de la teoría ética es reconocida por Pablo VI cuando en la «Octogésima Adveniens» afirma que «esta forma de crítica de la so-

ciudad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él, y para orientar hacia un futuro mejor, sostiene además la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y finalmente, si se mantiene abierto a toda realidad, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano»⁷⁵.

La utopía desempeña dentro de la ética una doble función: de un modo negativo, rechaza el orden actual y demanda su transformación, y positivamente propone un ideal absoluto hacia el cual debe tender la acción social transformadora del hombre.

El segundo momento del proceso de racionalidad ética la constituye la elaboración de proyectos sociales, sustentados y apoyados en una ideología. A partir de esta ideología los sistemas sociales se van desarrollando en movimientos históricos que producen modelos sociales concretos⁷⁶. En la actualidad sólo existen dos sistemas sociales globales, el capitalista y el colectivista que se expresan en una gran variedad de modelos concretos, que dependen de las circunstancias históricas, culturales, sociales, económicas y políticas de cada país o región en que se ha ido implantando cada uno. La valoración y adopción de estos sistemas deberá realizarse a la luz de la instancia utópica en su doble función ya descrita más arriba, y teniendo en cuenta la realidad misma de dichos sistemas y modelos concretos en los que se expresan⁷⁷. En este nivel, la instancia utópica exige el aporte de las ciencias sociales que posibilite un conocimiento de lo que en realidad son los dos sistemas sociales globales existentes, sus posibilidades de transformación y los medios o instrumentos conducentes⁷⁸.

El nivel de los medios e instrumentos de transformación social constituye la tercera instancia de la racionalidad ética: la de las estrate-

gias y t...
cia de...
propon...
situació...
ga un k...
lacione...
nes ma...
el disce...
los pro...

A...
momen...
ceso d...
mos e...
DSI co...
cial, y...
La DSI...
mente...
senta u...
socieda...
los sist...
de soci...
carlos,
transform...
vos mo...
ideal ut...
derse a...
con cla...
Puebla...
merica...
ción de...
los cor...
1211) y...
dad de...

A...
hombre...
la Reve...
filosófi...
la situa...
contine...
ra parte...



gias y tácticas. Estas son una exigencia de eficacia ética. No basta con proponer una utopía que critique la situación social actual y que proponga un ideal, sino se establecen las relaciones adecuadas entre medios y fines manteniendo la coherencia con el discernimiento que se hace sobre los proyectos sociales globales⁷⁹.

A la luz de los tres niveles o momentos que constituyen el proceso de racionalidad ética, podremos entender la aportación de la DSI como guía para la acción social, y al mismo tiempo sus límites. La DSI se mantiene fundamentalmente en el primer nivel. Nos presenta un concepto de hombre y de sociedad que posibilita la crítica de los sistemas y modelos concretos de sociedad y los relativiza. Al criticarlos, establece la necesidad de su transformación y la creación de nuevos modelos que realicen mejor el ideal utópico. Esta manera de entenderse a sí misma de la DSI aparece con claridad en el documento de Puebla, cuando los Obispos latinoamericanos afirman que no es función de la Iglesia el proponer modelos concretos de sociedad (P 519, 1211) y cuando aceptan la necesidad de las ideologías (P 535).

A partir de un concepto de hombre y de sociedad basados en la Revelación y en el conocimiento filosófico, Puebla (y la DSI) critica la situación en que se encuentra el continente latinoamericano (Primera parte del documento, sobre to-

do) y establece la necesidad de transformaciones profundas y urgentes en las estructuras sociales. Pero reconoce la incompetencia de la Iglesia en la elaboración de modelos sociales y de estrategias, dada la índole de su misión. A la luz de la utopía absoluta de la comunión y participación con el Dios Trinitario (P 211-219), señala la necesidad de crear una nueva sociedad en donde la participación y comunión entre los hombres sea más real, donde la fraternidad sea más eficaz e histórica, donde los derechos fundamentales del hombre no sólo se reconozcan formalmente, sino que se realicen y protejan jurídicamente.

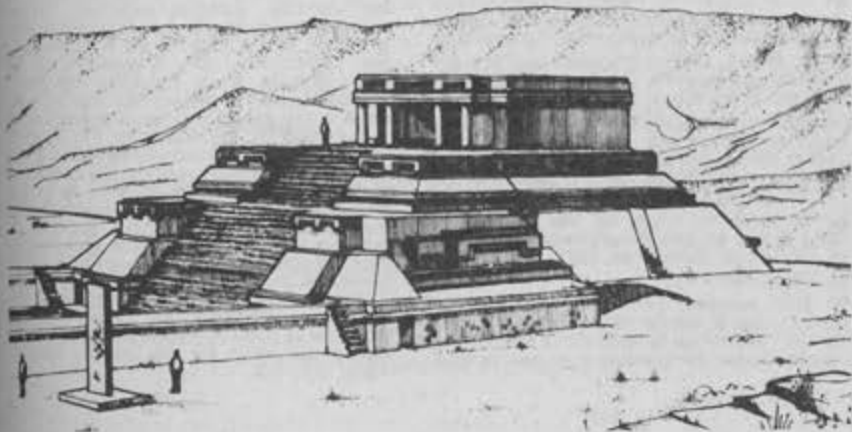
Las mediaciones teóricas de que se sirve la DSI para desempeñar su función utópica, han sido preponderantemente la teología y la filosofía, como una reflexión sobre el hombre y la sociedad da la luz de la Revelación y de la razón. Evidentemente que desde estas mediaciones teóricas no se pueden conocer las determinaciones positivas de la sociedad y los conflictos sociales en ella existentes. La Revelación y la filosofía no proponen proyectos globales de sociedad, ni modelos concretos, ni mucho menos establecen estrategias y tácticas de acción. Sólo proporcionan los criterios y normas de juicio para valorar lo que de hecho son y pueden dar de sí, dichos sistemas, modelos y estrategias. De allí que la DSI, como instancia utó-

pica, requiera de la aportación de las ciencias sociales como mediación teórica del segundo y tercer nivel del proceso de racionalidad ética.

Teniendo en cuenta lo dicho, ahora se entiende nuestra afirmación sobre la necesidad y al mismo tiempo insuficiencia de la DSI, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Teóricamente la utopía es necesaria para establecer los valores absolutos que es necesario realizar como tendencia y que sirven de instancia crítica y relativizadora de los logros hasta ahora alcanzados por los diversos sistemas y modelos de sociedad. Y prácticamente la utopía se requiere como fuerza que atrae y promueve la creatividad de la razón humana, pero no puede proponer modelos alternativos de sociedad ni estrategias de acción. Para esto se requiere la competencia de las ciencias sociales positivas, que se mueven en el terreno de los medios, de lo que, en un momento concreto y en una situación determinada, es posible realizar de acuerdo a la utopía.

De hecho, la acción social del individuo consta de los tres momentos que constituyen en el campo de la teoría, el proceso de racionalidad ética. Toda acción social se realiza dentro de un modelo concreto de sociedad perteneciente en sus características fundamentales a uno de los dos proyectos sociales globales existentes, y de acuerdo con determinadas estrategias. Corresponde a las ciencias sociales el conocimiento de estos dos niveles, que se mueven en el campo más complejo de la utopía cuyo terreno es propio de la DSI. Y aunque en la realidad estos tres aspectos se encuentran unidos, analíticamente se les puede y debe distinguir para evitar confusiones que llevan a acriticas infundadas tanto de las ciencias sociales como de la DSI, y para no exigirles lo que no pueden dar tanto teórica, como prácticamente.

Entre DSI y ciencias sociales se da una relación de mutua necesidad y condicionamiento que revela, en el plano de la teoría, la in-



separabilidad y la compleja relación de medios y fines que encontramos en el terreno de la práctica. Y esta relación se patentiza en la evolución que ha experimentado la DSI, que sobre todo en los últimos años se ha abierto a los resultados de las ciencias sociales y de alguna forma los ha incluido en el seno de su propio discurso teórico, de suerte que la DSI no se limita ya a emitir un mero diagnóstico crítico-negativo a la luz de la utopía, sino también a la luz del resultado de las Ciencias Sociales, como la Sociología, la Psicología y la Economía y la Antropología⁶⁰.

Podemos concluir a partir de lo anterior, que el modelo de la DSI propuesto por Puebla como el aporte de la Iglesia a la liberación, es necesario, como el elemento utópico que nos proporciona tanto los fines absolutos y una cosmovisión en la cual se insertan la reflexión crítica sobre los sistemas, los modelos sociales, las estrategias y tácticas, como la fuerza de atracción que arrastra la imaginación creadora de los individuos hacia la elaboración y realización de nuevos modelos sociales que realicen de un modo más adecuado la utopía y sus valores absolutos. Sin embargo, no basta la DSI. Esta requiere de las ideologías (P 545) para orientar concretamente la acción de los individuos por los diversos caminos que conducen a la realización de un mismo ideal. Y esto es obra del conocimiento positivo de la compleja realidad social que muestre no sólo lo que es éticamente deseable, sino también lo históricamente posible en un momento y situación determinada. ●

NOTAS

49. Según Hernán Alessandri, el número 552 se refiere a las ideologías contrarias al Evangelio, su visión del hombre y la DSI. Cf. H. Alessandri, op. cit., p. 119.
50. El término «doctrina social de la Iglesia» es empleado en los números 793, 1008, 1196, mientras que «enseñanza social de la Iglesia» es utilizado en 472, 1227, 473, etc. Sobre la variedad de términos y expresiones utilizadas pro el magisterio pontificio para referirse a la DSI, ver Marciano Vidal, *Moral de Actitudes III*, Verbo Divino, Madrid, 1979, p. 38.

51. Pero la Iglesia desde siempre ha mostrado preocupación por los problemas sociales y ha manifestado la concepción cristiana de acuerdo a las diversas circunstancias y momentos históricos. Véase sobre este punto la bibliografía que trae M. Vidal, op. cit., pp. 36 y 37.

52. Se puede decir que los responsables de la DSI son el Papa, en relación a la Iglesia universal y los obispos, para sus respectivas diócesis, junto con «muchos doctos varones, así eclesiásticos como seculares, que bajo la dirección y el magisterio de la Iglesia se han consagrado con todo empeño al estudio de la ciencia social y económica, conforme a las exigencias de nuestro tiempo, impulsados sobre todo por el anhelo de que la doctrina inalterada y absolutamente inalterable de la Iglesia saliera eficazmente al paso de las nuevas necesidades» (QA 19).

53. Cf. José Luis Gutiérrez García, *La evolución de los principios fundamentales en la DSI, en Valoración actual de la DSI*, Centro de estudios sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1972, pp. 89 y 90.

54. El empleo de este estilo literario ha suscitado la acusación de que la DSI es poco clara y que no acaba de hacer afirmaciones o valoraciones nítidas. Ver Gutiérrez G., op. cit., p. 91.

55. *Ibid.*, p. 91.

56. J. L. Gutiérrez García, op. cit., p. 92. Puede verse también OA 5.

57. Tal es la amplitud de los problemas abordados por la «Populorum Progressio», La constitución dogmática «Gaudium et Spes», los documentos de Medellín y Puebla. Y la misma «Evangelii Nuntiandi» cuyo tema es la Evangelización, habla de estos problemas en el ámbito mundial, al precisar las relaciones entre la evangelización y la liberación. (EN, 30).

58. Cf. J.L. Gutiérrez García, op. cit., pp. 95 y 96.

59. Sobre los peligros de reduccionismo a partir de concepciones parciales del hombre, puede verse lo que Pablo VI dice en OA, 38. Puebla rechaza también algunas de las principales concepciones antropológicas que no consideran al hombre desde una perspectiva totalizante. Ver números 305-315.

60. El centro de gravedad de la DSI se ha ido desplazando poco a poco desde una consideración de los problemas sociales a una antropología filosófico-teológica, desde donde se establecen los criterios de juicio sobre los problemas concretos en el campo social, económico y político.

61. Ver nota 59.

62. Cf. José María Moreno L. y Emilio Mayayo, *Participación y compromiso político de los cristianos*, PPC, Madrid 1977, pp. 501-508, 547-562, donde aparecen diversos textos del magisterio y la opinión de algunos teólogos condenando estas dos ideologías.

63. Gutiérrez García, op. cit., p. 102.

64. En el número 32 Pablo VI distingue los diversos usos que actualmente tiene el término «marxismo»; pero lo distingue del socialismo.

65. A. Berna, *Doctrina social católica en los tiempos nuevos*, (Madrid, 1970), 6. Citado por M. Vidal, op. cit., p. 45.

66. Estas y otras críticas en la misma línea están recogidas por J. Lapeley, *Doctrina social de la Iglesia. Objeciones y respuestas teológicas*, Tierra Nueva, n. 25, (1978), pp. 44-62.

67. M. Vidal, op. cit., p. 46. Ver también T. Goffi, *Ética en una inculturación marxista*, Sal Terrae, Santander, 1978, p. 35.

68. Cf. pp. 47 y 48.

69. Esta apertura es más notoria a partir del Vaticano II, donde de un modo claro se admite y reconoce la autonomía relativa de las realidades temporales y el aporte que

las ciencias pueden dar a la DSI. Véase GSp 36; OA 37 y 38.

70. Véase el artículo de Gilberto Giménez, «De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación, en *Panorama de la teología latinoamericana II*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 45-62.

71. Cf. Clodovis Boff, op. cit., pp. 45 y sig.

72. Cf. Puebla 519, 1211, et passim.

73. Por lo cual, la Iglesia reconoce la necesidad de las ideologías (p. 535). Ver también M. Vidal, op. cit., p. 48.

74. Cf. F. Murillo, *Estudios de Sociología Política*, Madrid, 1972, pp. 92-93.

75. OA, 37.

76. Cf. M. Vidal, op. cit., p. 116, OA 26-35.

77. Enrique Menéndez Ureña hace una valoración de ambos sistemas, tanto desde el punto de vista de los modelos puros, como de sus realizaciones concretas, en los países desarrollados, y teniendo en cuenta determinados valores éticos. Aunque como él mismo reconoce, sus argumentos pueden no ser válidos para países en vías de desarrollo, lo valioso de su obra es la nueva manera de argumentar, el método empleado que toma en cuenta la independencia y relación de los diversos niveles del proceso de racionalidad ética. Sobre esto hemos de volver más abajo.

78. La transformación de un sistema o de un modelo puede ser gradual por medio de reformas estructurales circunscritas al interior del mismo modelo o del sistema global con cambio de modelo; o en algunos casos el cambio de modelo o sistema puede ser «revolucionario», implicando una ruptura radical con una situación anterior. A priori no se puede establecer ninguna de estas dos posibilidades. Se requiere el conocimiento de las características positivas de cada modelo concreto, sus posibilidades de transformación y los medios para lograrla.

79. En su sentido original «estrategia» alude al «conocimiento de las leyes de la guerra; pero aplicado al campo de lo social, el término hace referencia tanto al juego (los avatares) como a la práctica política, esto es, a todo el dominio estructurado en el que entran en relación ciertas fuerzas contradictorias. En una situación concreta, la elaboración de una estrategia supone el conocimiento de las contradicciones que la caracterizan. En cada nivel de una estructura social, cada práctica se preocupa de ir elaborando una estrategia (sindicato, cámara patronal, organismo cultural, asociación de barrio, etc), que tendrá que ser necesariamente consciente de la estrategia de las fuerzas sociales que, al intervenir en otros niveles, pesan sobre la determinación de cada práctica». J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Agora, Salamanca, 1973, p. 141.

80. De hecho las encíclicas sociales se han servido para emitir su juicio sobre los sistemas y modelos socio-políticos de las ciencias sociales positivas. Últimamente, por ejemplo, la «Populorum Progressio» se ha servido de algunos aportes positivos de la teoría de la dependencia para denunciar el nuevo neocolonialismo económico que ha venido a suplir al político, lo que produce un nuevo tipo de dependencia. Pío XI, en la «Quadragesimo Anno» al sostener la necesidad de la intervención del estado en el campo económico, se sirve de lo que en el campo de la Política Económica ya era plenamente reconocido. Sobre la relación entre DSI y Economía, en su evolución histórica, véase Manuel Capelo Martínez, *La Doctrina Social de la Iglesia como fuente de inspiración de las decisiones políticas, en Valoración actual de la DSI*, Centro de estudios sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1972, pp. 164.



500 AÑOS SEMBRANDO EL EVANGELIO

Carta pastoral colectiva de los obispos de Guatemala

Conferencia Episcopal de Guatemala

Tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores esta inspiradora Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal de Guatemala, que muestra el serio compromiso de estos obispos con su pueblo. Omitimos la primera parte, centrada en el análisis de la situación guatemalteca, no porque no sea importante sino por falta de espacio. De ella ofrecemos el esquema. Las otras dos partes las publicamos casi íntegramente; sólo suprimimos algunos párrafos que consideramos que no afectan al sentido del texto. (N de la R.)

PRIMERA PARTE PASADO Y PRESENTE DE LA EVANGELIZACION EN GUATEMALA

1. Mirada hacia el pasado
 - 1.1 El don de la fe
 - 1.1.1 Presencia de la salvación en la historia de los pueblos mayas
 - 1.1.2. Presencia misionera de la Iglesia
 - 1.2. Limitaciones a la acción evangelizadora.
 - 1.2.1. En el período colonial
 - 1.2.2. A partir de la Independencia
 - 1.3. Frutos de la evangelización
 - 1.3.1. Defensa de los Indígenas
 - 1.3.2. Grandes devociones populares
 - 1.3.3. Una nueva cultura fuertemente impregnada de cristianismo
2. Mirada al presente

- 2.1. Una sociedad al borde de la desesperación
 - 2.1.1. Violencia y situación de guerra fratricida
 - 2.1.2. Militarización del país
 - 2.1.3. Marginación del indígena y del campesino
 - 2.1.4. Frustración política
 - 2.1.5. Agudización de la brecha entre ricos y pobres
 - 2.1.6. Nuevos flagelos
- 2.2. Ambivalencia del fenómeno religioso
 - 2.2.1. Un secularismo e indiferentismo alarmantes
 - 2.2.2. El desafío de las sectas
- 2.3. Renovación de la Iglesia
 - 2.3.1. La Acción Católica
 - 2.3.2. Los movimientos de apostolado seglar
 - 2.3.3. Los ministerios laicales
 - 2.3.4. Vocaciones a la vida consagrada y sacerdotal
 - 2.3.5. La religiosidad popular
- 2.4. Una Iglesia mártir
3. Perspectivas de futuro

SEGUNDA PARTE

LA EVANGELIZACION Y LAS CULTURAS

4. La Buena Nueva destinada a todos los pueblos, llega hasta las culturas

Sabemos que los desafíos que confronta la evangelización de nuestro país son múltiples. En esta ocasión nuestra atención pastoral se centra en la evangelización de los pueblos indígenas y sus culturas, pues son la mayoría de la población y son los más pobres entre los pobres desde el punto de vista económico (DP 34). (...)

4.1. Jesús trae la Buena Nueva del Reino

Jesús describió su propia misión diciendo que había sido ungido por el Espíritu para anunciar la Buena Nueva a los pobres (Lc 4,18). Esa Buena Nueva o Evangelio era el anuncio de que el Reino de Dios estaba por llegar (cf. Mc 1,15). (...) Cuando el Reino llega, Dios establece una realidad humana nueva y otorga un nuevo sentido a las relaciones de los hombres entre sí, con Dios y con el mundo. Por eso, para acoger el Reino hace falta la conversión. La aceptación del Evangelio transforma las formas de vida personales y comunitarias.

4.2. La Iglesia continúa la misión evangelizadora de Jesús

(...) Esta tarea no conoce fronteras temporales, geográficas o sociológicas; en efecto, debe realizarse siempre, hasta que Cristo vuelva; debe extenderse a todas las naciones de la tierra, donde quiera que viva un ser humano; está dirigida a todos los hombres y mujeres en su propia realidad étnica, cultural, económica y social. Jesús dijo que traía el Evangelio a los pobres, pero esto no significa que el Evangelio esté destinado solamente a ellos, excluyendo a otros hombres que no son pobres. El Evangelio se anuncia a todos; pero ha de hacerse a partir de los pobres, como lo hizo Jesús (cf. Mt 11, 4-6), porque el anuncio y la acogida de Evangelio exige la solidaridad con los pobres (cf. Mt 25, 34-36) y pone de manifiesto el amor de Dios por ellos.

4.3. El Vaticano II adapta la evangelización al mundo moderno

(...) sabe muy bien que la evangelización no consiste sólo en proclamar la Buena Nueva, sino en hacerlo de tal forma que las hombres y mujeres que la escuchan también la entiendan y, al acogerla en la fe se transformen personalmente y transformen la comunidad y sociedad en que viven.

(...) El Concilio se propuso esta meta porque los obispos allí reunidos tomaron conciencia de dos realidades nuevas: Primero, la Iglesia se había extendido desde hacía más de un siglo por las naciones de Asia y Africa, cuyos pueblos con culturas y costumbres distintas de las europeas, tenían dificultad para entender el Evangelio según el modo como se había vivido y predicado en Europa. Pero, en segundo lugar, en Europa y en América las culturas habían cambiado de tal forma que necesitaban una nueva savia evangélica presentada en un lenguaje nuevo e inteligible, para que el mismo Evangelio continuara siendo hoy Buena Nueva de salvación en estas regiones.

4.4. Medellín: la evangelización debe tener en cuenta la realidad cultural

Fue ésta la preocupación que animó los trabajos de los obispos reunidos en Medellín en 1968, celebrando la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (...)

4.5. El tema de la cultura aparece explícitamente en la Evangelii Nuntiandi

Sin embargo, fue la exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi del papa Pablo VI en el año de 1975, la que trajo la conciencia explícita de los cristianos la necesidad de "evangelizar la cultura y las culturas del hombre" (EN 20). (...) La expresión del Papa debe en-

tenderse correctamente. La cultura como tal no puede ser evangelizada directamente; el Evangelio se proclama a la personas, pero ellas, al aceptarlo y acogerlo como norma de vida, cambian su conducta personal y los estilos de vida comunitarios y así impregnan la cultura propia de los valores del Evangelio.

4.6. La Conferencia de Puebla y los documentos pontificios recientes

Desde entonces los documentos del magisterio de la Iglesia que se ocupan del tema de la evangelización han ido esclareciendo el modo como la evangelización debe ser fiel "a un mensaje del que somos servidores y a las personas a las que hemos de transmitirlo intacto y vivo" (EN 4). La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979, bajo el influjo de la Evangelii Nuntiandi, tomó como tema "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Este propósito le condujo a identificar los rasgos principales de la cultura en el Continente para poder proponer el modo cómo debía afrontarse la evangelización. La exhortación apostólica de Juan Pablo II, Catechesi Tradendae de 1979, hablaba por primera vez de la inculturación del Evangelio. Recientemente en la encíclica Redemptoris Missio de 1990, el mismo Papa comienza a ofrecer criterios pastorales concretos para realizar esta inculturación.

5. ¿Qué entendemos por cultura?

5.1. Dos sentidos de cultura

La palabra cultura se utiliza con dos significados que conviene distinguir. Con frecuencia designa el acervo de conocimientos filosóficos, literarios, artísticos, científicos y técnicos que una persona puede adquirir; decimos que una persona es culta cuando posee y dispone de estos conocimientos. Pero con la palabra cultura se designan sobre todo los estilos de vida propios de los pueblos. Por eso, como tenemos una gran pluralidad de pueblos, también existe una gran pluralidad de culturas (cf. GS 53). Cuando el Magisterio habla de las relaciones entre evangelización y cultura, está indicando, por lo tanto, la diversidad de proyectos de evangelización, de acuerdo con la diversidad de las culturas.

5.2. Cultura en los documentos de la Iglesia: Vaticano II

La cultura es objeto de estudio para los antropólogos. Ellos han elaborado muchas y diferentes definiciones de cultura, según sus propios presupuestos filosóficos e ideológicos. La Iglesia también ha elaborado una definición, partiendo de su propio presupuesto, que es el Evangelio y su misión evangelizadora.

al no pue-
angelio se
arlo y aco-
ducta per-
sí impreg-
gello.

umentos

magisterio
vangeliza-
a evangeli-
omos ser-
emos de
nferencia
celebrada
ngelii Nun-
ción en el
na". Este
os princí-
poda poder
e la evan-
Juan Pa-
blaba por
gelio. Re-
Missio de
r criterios
tuturación.

gnificados
designa el
rios, artí-
na puede
a cuando
Pero con
os estilos
como te-
también
. GS 53).
nes entre
por lo tan-
tación, de

Iglesia:

antropólo-
s definicio-
os filósofi-
orado una
to, que es

El Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (53), comenzó a esbozar una definición de cultura, cuando indicaba que por cultura se entiende "todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano".

5.3. Puebla

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, tomaron como base estas explicaciones del Vaticano II y ofrecieron una definición de cultura. Con la palabra cultura se indica el modo particular cómo, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (DP 386). Esta definición tiene varias características que conviene subrayar. En primer lugar, es una definición que está centrada en la realidad humana. Define la cultura como estructuras de relación del ser humano con tres aspectos de su mundo: su entorno natural, su contexto social y Dios. Pero, en segundo lugar, esta definición tiene la peculiaridad de que no es meramente descriptiva, sino programática, en cuanto que indica que la cultura debe propiciar la humanización de las personas: La cultura es una actividad creadora de el hombre, con la que responde a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales" (DP. 391). Es evidente que estas dos características de la definición se inspiran en el Evangelio, que está destinado al ser humano con e propósito de orientar toda su vida hacia el Reino de Dios y proyecto evangelizador de la Iglesia que busca la humanización cada vez mayor en todos los aspectos de su vida.

5.4. Aportes de la antropología

La Iglesia acoge también los aportes de las ciencia antropológica en su esfuerzo por entender mejor qué son las culturas. La cultura es una realidad compleja, no sólo porque abarca todos los ámbitos con los que se relaciona el ser humano, sino porque las culturas tiene como diversos estratos niveles de realización.

En un nivel muy externo, la cultura se expresa en la diversidad de los productos materiales, artesanales y técnicos. Son los tejidos y la cerámica propios de un lugar, las herramientas e instrumentos, la vivienda, el vestido, la alimentación. A este nivel, el intercambio entre las culturas es muy fácil sin que inicialmente se cuestione la propia cultura.

En un segundo nivel, las culturas se expresan en las estructuras de socialización: son las estructuras de parentesco, las de propiedad de bienes, las estructuras y usos políticos y jurídicos, los usos sociales y educativos. En este nivel se manifiestan inicialmente las incompatibilidades culturales. Es aquí donde se dan las costumbres que chocan, los usos que parecen, a juicio del observador extranjero, dignos de admiración o repugnantes.

Pero la identidad y la fundamentación de las culturas se da en un tercer nivel, el de lo simbólico conceptual. Es el nivel del lenguaje, de las ideas y los mitos acerca del origen del mundo y del destino humano; del sentido de la vida y de la relación de los hombres entre sí y con Dios. Es el nivel donde las culturas encuentran la raíz de su identidad y la justificación de su forma de ser.

6. Evangelización y cultura

6.1. La evangelización pasa por la cultura

La Iglesia expresó en el Vaticano II su preocupación de que el anuncio de la Buena Nueva, para ser efectivo, tenía que tener en cuenta la cultura. En primer lugar reconoció que la Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo. (...) Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Y añadía que "esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas" (GS 44).

El Concilio utiliza la palabra adaptación. La palabra no es todavía la más adecuada. Sugiere la idea de que la Iglesia y las culturas son dos realidades que deben acomodarse. Sin embargo, hay que reconocerle al Concilio el mérito de haber así enunciado que la ley de la evangelización es la flexibilidad y haber fomentado la diversificación de la Iglesia según las culturas.

6.2 La evangelización transforma la cultura

Esta aparente ambigüedad del Concilio desaparece por completo en la exhortación de Pablo VI sobre la evangelización del mundo contemporáneo, conocida como *Evangelii Nuntiandi* (EN). Con la propuesta de que hay que evangelizar las culturas, aparece el criterio de que el Evangelio arraiga en un pueblo cuando lo asume desde la propia cultura. El Evangelio y la evangelización ciertamente son distintos de la cultura, pero el hombre, las personas que creen, sólo lo pueden asumir desde su cultura propia. "El reino que anuncia el evangelio es vivido por hom-

bres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna" (EN 20).

6.3. Inculturación del Evangelio

Juan Pablo II utilizó por primera vez en un documento del magisterio la palabra inculturación para expresar la relación entre evangelización y cultura en la exhortación pastoral sobre la labor catequética de la Iglesia, que se conoce por sus primeras palabras en latín, *Catechesi tradendae*, No. 53. Y él mismo define el concepto en su importante encíclica *Redemptoris missio* al decir que "la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas (RM 52).

La inculturación es un proceso de doble movimiento. Por una parte exige que el Evangelio tenga un influjo sobre la cultura de modo que sus valores auténticos, es decir, aquellos en los que se esboza el Evangelio antes de su predicación explícita, queden potenciados y transformados al ser asumidos en la expresión y vivencia de la fe cristiana; y aquellos aspectos que, por la fe vivida, los pueblos evangelizados descubren que son contrarios al Evangelio, son desechados y extirpados. Por otra parte, el Evangelio, y la misma Iglesia arraigan en una determinada cultura por medio de la acogida de fe que realizan los hombres de esa cultura; ellos, al creer, hacen de la Iglesia algo suyo, la Iglesia echa raíces en ese pueblo y se convierte en elemento determinante de su vida. Y así la Iglesia y el mismo Evangelio se enriquecen con nuevas formas de expresión del misterio de Cristo entre los hombres.

Esta fusión entre Evangelio y cultura se da en todos los niveles de la cultura, pero, para ser efectiva, debe realizarse en aquel tercer nivel que más arriba hemos señalado como el de lo simbólico y conceptual, pues es el que da identidad y sentido a la experiencia de los pueblos; actuando a ese nivel, el Evangelio transformará y orientará a los hombres y sus culturas hacia el Reino de Dios. Igualmente debe impregnar la multiplicidad de relaciones del hombre con la creación, consigo mismo y sus semejantes, y por supuesto, con Dios.

6.4. El Evangelio, medida y plenitud de las culturas

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla expresaban su opción pastoral con estas palabras: La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de

nuestra cultura" (DP 395). Por otra parte, Juan Pablo II afirmaba que la evangelización "está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas"; y que el Evangelio "acaba por enriquecer a esas culturas, ayudándolas a superar los puntos deficientes o incluso inhumanos que hay en ellas y comunicando a sus valores legítimos la plenitud de Cristo" (CT 53).

7. Reflexión sobre la cultura a la luz de la fe

Esta preeminencia del Evangelio sobre la cultura tiene sus raíces en el sentido bíblico y cristiano de la cultura. Ahora bien, como hemos visto, sólo en tiempos recientes se ha planteado la Iglesia de manera explícita el problema de la evangelización y las culturas. Por lo tanto no debe maravillarnos que no encontremos una doctrina explícita sobre el tema en la Escritura.

Sin embargo, hay un testimonio de que ya en tiempos del Antiguo Testamento había conciencia de los problemas que hay cuando se pasa de una cultura a otra. El sabio Jesús ben Sira escribió el libro del Eclesiástico originalmente en hebreo. Un nieto suyo lo tradujo al griego, y precisamente en la traducción griega el libro entró a formar parte del canon católico del Antiguo Testamento. Pues bien, en el Prólogo a su traducción, el nieto de ben Sira pide excusas y solicita la indulgencia del lector, si encuentra que la traducción es deficiente: "Y es que las cosas dichas en hebreo no tienen la misma fuerza cuando se traducen a otra lengua; cosa que ocurre no sólo con este libro, sino también con la misma ley, los profetas y los otros libros, los cuales ofrecen no pequeña diferencia cuando se leen en su lengua original (Eclo Prol., 21-26).

Este problema restringido de traducción de un libro de una lengua a otra, es sólo un aspecto del gran problema de la transmisión del Evangelio de una cultura a otra. Los autores bíblicos no se plantearon esas preguntas. Sin embargo, cuando leemos la Escritura con estas preocupaciones en nuestra mente, descubrimos en ella algunos elementos que nos ayudan a iluminar teológicamente nuestra reflexión.

7.1. Obra humana abierta a Dios

La cultura, que es fruto del trabajo humano, es cosa querida por Dios. El segundo relato de la creación que encontramos en el libro del Génesis, dice que cuando el Señor creó al hombre, lo colocó en el jardín para que lo cuidara y lo labrara (Gn 2,15). Dios le asigna el trabajo agrícola, por el cual el hombre hace la tierra fecunda, habitable, la pone a su servicio. La agricultura fue, desde el punto de vista histórico, una de las conquistas culturales más significativas de la humanidad, que permitió la que gente se quedara en un solo lugar y construyera ciudades.

Mas el relato bíblico enseña que el hombre debe realizar esa tarea de cuidar el jardín, reconociendo su

uan Pablo
llamada a
e la cultu-
acaba por
a superar
s que hay
gltimos la

e la fe

la cultura
de la cul-
tempos re-
explícita el
Por lo tan-
s una doc-

que ya en
ciencia de
na cultura
el libro del
to suyo lo
raducción
n católico
ólogo a su
y solicita
la traduc-
as en he-
raducen a
este libro,
los otros
cia cuan-
21-26).

n de un li-
o del gran
e una cul-
aron esas
Escritura
e, descu-
ayudan a

mano, es
e la crea-
esis, dice
ocó en el
(15). Dios
ombre ha-
servicio.
histórico,
cativas de
quedara

bre debe
ciendo su

condición de criatura por medio de la obediencia al precepto que Dios le ha puesto de no comer del árbol del bien y del mal. Esos árboles son símbolo de que en el ámbito de su vida, el hombre debe mantenerse abierto a la presencia de Dios. El hombre, en sus realizaciones culturales, debe dar lugar a la dimensión religiosa y de fe, por la cual se reconoce como hijo de Dios. Por eso está justificada la afirmación de Puebla de que "lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega su vinculación a Dios" (DP 389).

La Escritura atribuye algunos logros culturales como la urbanización, la ganadería, la música, la metalurgia a la obra del hombre y no a un don de los dioses (Gn 4,17-22). Sin embargo, los atribuye a la descendencia de Caín, quizá para indicar que están marcados por el pecado.

7.2. Cristo meta y sentido del universo

Por otra parte, en el Nuevo Testamento se afirma que todo fue creado por Cristo y para Cristo (cf. Col 1,16); que todo fue hecho por "la Palabra", y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir; más adelante añade: La Palabra estaba en el mundo, (Jn 1,3.10). Estos textos afirman, sin lugar a dudas, que el mundo está impregnado de la presencia de Cristo, aunque los seres humanos no se percaten de ello: pero el mundo, aunque fue hecho por ella, no la reconoció (Jn 1,10). Esta presencia latente de Cristo se da en las realizaciones humanas, como la cultura, incluso antes de que se anuncie explícitamente el Evangelio. San Justino, en el siglo II, hablaba de que en el mundo, hay como "semillas del Verbo". Es decir que en las culturas humanas se encuentran formas fragmentarias pero auténticas del Evangelio, antes de toda evangelización.

Por eso cuando la Buena Nueva llega en la predicación de la Iglesia, debe recuperar y recoger esas semillas sembradas de antemano por Cristo. Porque todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, es fruto y expresión de la gracia de Cristo. Es legítimo aplicar a esta situación la máxima que Pablo recomendaba a los tesalonicenses: "Exáminenlo todo y quédense con lo bueno. Apártense de todo tipo de mal" (Tes 5, 21-22). En el caso, se juzga que son buenos o malos aquellos aspectos de las culturas que son coherentes con el Evangelio o le son contrarios.

7.3 Cristo modelo de la evangelización

En el misterio de la encarnación, tiene la evangelización el modelo teológico para su realización, Creemos que el Hijo de Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad, se hizo hombre verdadero. San Pablo nos dice "es en Cristo hecho hombre en quien habita la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). Ciertamente en Jesús no se confunden la naturaleza huma-

na y divina, pero tampoco existen separadas sino que permanecen unidas para toda la eternidad.

De igual modo, aunque el Evangelio y cultura no se confunden, el Evangelio sólo existe inculturado. "El mensaje evangélico no se puede pura y simplemente aislar de la cultura en que está inserto desde el principio y que es el mundo bíblico, y más concretamente, el medio cultural en el que vivió Jesús de Nazaret; ni tampoco, sin graves pérdidas, podrá ser aislado de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos" (CT 53).

Por eso no dudamos en afirmar que así como el Hijo de Dios se constituyó en salvador de los hombres encarnándose y asumiendo la condición humana, así el Evangelio se convertirá en palabra de salvación para los hombres solamente cuando logre encarnarse plenamente en la cultura de cada pueblo.

7.4 La Iglesia universal y las iglesias particulares

La misión de evangelizar pertenece a la Iglesia entera y no es nunca un acto individual y privado, aunque lo realice una sola persona en un sitio remoto y físicamente apartado de los demás. Por lo tanto, la acción evangelizadora no se puede realizar al arbitrio de las decisiones personales (EN 60). "Sin embargo, esta Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de la humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado" (EN 62).

La responsabilidad de la evangelización es la Iglesia universal, pero la universalidad de la Iglesia es una cualidad que no consiste en la uniformidad superficial, sino en la comunión de la misma fe. El relato del día de Pentecostés que se encuentra en el libro de los Hechos de los Apóstoles describe ya cómo el mensaje del único Evangelio llega diversificado a las distintas culturas. Los partos, medos, elamitas, y los que viven en Mesopotamia, Judea y Capadocia, El Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y la parte de Libia que limita con Cirene, los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes (Hch 2,9-11), oyeron proclamar en sus lenguas maternas las grandezas de Dios. Era único, el Evangelio de Cristo anunciado por los apóstoles; era única la realidad que el mensaje transmitía de la salvación de Dios; pero la acogida era diversa, pues cada uno lo hacía en su lengua materna. Se esbozaba así el proyecto de evangelización: la salvación única y universal en la diversidad de realidades concretas. Por eso el autor de Apocalipsis ve una muchedumbre enorme que nadie podía contar. Gentes de toda nación, raza, pueblo y lengua; estaban de pie delante del trono y del Cordero (7,9). La diversidad cultural no impide la participación de la única salvación.

Por eso, las Iglesias particulares o diócesis "Tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo — sin la menor traición a su verdad esencial — al lenguaje que esos hombres com-

prenden y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje" (EN 63). Pero ese esfuerzo de adaptación cultural debe hacerse sin perder de vista la universalidad: "solamente una Iglesia que mantenga la conciencia de su universalidad y demuestre que es de hecho universal puede tener un mensaje capaz de ser entendido por encima de los límites regionales, en el mundo entero" (EN 63).

7.5. La comunión eclesial

La inculturación del Evangelio tiene como consecuencia la diversificación en la Iglesia. Pero, entonces, nos preguntamos: ¿Cómo respetar la legítima diversidad sin traicionar la universalidad y sin romper la unidad?

El Evangelio existe y ha existido siempre inculturado. Por otra parte, el Evangelio no pertenece a ninguna cultura de tal modo que su aceptación implique la aceptación de la cultura en la que se expresa. Cuando la mujer samaritana le pregunta a Jesús si hay que dar culto a Dios en el monte de Garizim o en Jerusalén, le planteaba un problema religioso de origen cultural. ¿Tienen que hacerse judíos los samaritanos para agradar a Dios? La respuesta de Jesús indica que el culto a Dios no está sujeto a condicionamientos de tipo cultural: Créeme, mujer, está llegando la hora, mejor dicho, ha llegado ya, en que para dar culto al Padre, no tendrán ustedes que subir a este monte ni ir a Jerusalén (Jn 4,21). Un problema semejante se le planteó a la Iglesia apostólica cuando comenzó la evangelización de los gentiles. ¿Tenían los gentiles, para ser cristianos, que hacerse judíos y aceptar expresiones religiosas propias del judaísmo como la circuncisión o las leyes alimenticias? La cuestión era delicada, pues no se trataba de simples costumbres, sino de expresiones culturales de la fe, con las que se expresaba la pertenencia al pueblo de Dios y que habían sido avaladas por la voluntad del mismo Dios. Después de ardua deliberación, los apóstoles y demás hermanos responsables, junto con el Espíritu Santo, llegaron a la determinación de no imponerles a ustedes otras cargas más que las indispensables (Hch 15,28). El Evangelio no estaba vinculado a las expresiones culturales de la fe judía; por lo tanto, se podía prescindir de esas prácticas al entrar en el mundo de los gentiles. Pero se imponían unas cuantas normas cuyo objeto era facilitar la convivencia entre cristianos de origen judío y cristianos de origen gentil. Se llegaba así a implementar criterios de comunión eclesial.

El proceso de inculturación del Evangelio debe hacerse guardando el principio de la comunión eclesial. "Especialmente en relación con los sectores de inculturación más delicados, las Iglesias particulares del mismo territorio deberán actuar en comunión entre sí y con toda la Iglesia, convencidas de que sólo la atención tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias particulares las harán capaces de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de sus expresiones" (RM 53).

En definitiva, la unidad en la diversidad será fruto de la presencia del Espíritu Santo que anima y sostiene la evangelización y la vida de la Iglesia.

8. Criterios para una inculturación del Evangelio

8.1. Las culturas indígenas en busca de la propia identidad

Como pastores de un país pluricultural, en donde más de la mitad de la población se identifica y vive en el ámbito de una cultura con raíces autóctonas, no podemos dejar de afrontar el desafío de la evangelización en las culturas indígenas. Creemos, sin embargo, que es necesario tener en cuenta dos fenómenos diversos.

Primero que los pueblos indígenas de América están en un proceso de toma de conciencia de su propia identidad, proceso que se ha intensificado en este año de 1992. El esfuerzo por fijar las lenguas, recuperar leyendas y mitos, confirmar costumbres y usos, revalorizar tradiciones religiosas, se ha fortalecido a causa de la confrontación clara y violenta con la cultura urbano-industrial. Los pueblos autóctonos han salido del aislamiento en que estaban. Factores como la construcción de carreteras y la disponibilidad de medios de transporte, lo mismo que búsqueda de mejores condiciones de vida han propiciado la emigración a otras áreas culturales. Al mismo tiempo los medios de comunicación, sobre todo la radio, han permitido al mundo cultural occidental entrar hasta los rincones más recónditos; y la educación escolar, muchas veces mal orientada, ha causado una ruptura en el alma de los jóvenes indígenas.

Este choque cultural ha obligado a los pueblos indígenas a tomar medidas para reafirmar su propia identidad como pueblo, que hasta ahora, ha estado marginado social y políticamente. La colaboración y el apoyo a los pueblos indígenas en esta lucha por su propia identidad y liberación, es un deber de la solidaridad y fraternidad cristiana.

8.2. Evangelización e Inculturación

El otro fenómeno es el de la evangelización de las culturas indígenas, tarea que comenzó desde la primera predicación del evangelio, hace cinco siglos. Como dijimos en la primera parte de esta Carta, los primeros misioneros procuraron aprender las lenguas costumbres locales, antes de anunciar el Evangelio. Hay signos de que el Evangelio penetró en gran medida las culturas indígenas. La veneración a la tierra, el honor al pasado, personificado en los difuntos, el respeto a las personas, plasmado muchas veces en una clara jerarquía social, la esperanza de futuro en la visión del cielo, tan claramente expresada en labios de quienes dieron su vida por la fe son realidades culturales que fueron acogidas y vividas con nueva fuerza a la luz del Evangelio. Expresiones populares de esta inculturación del Evangelio son las fiestas patronales a cargo de las respectivas cofradías, el recurso a los sacramentales, las promesas-peregrinaciones a los santuarios.

en donde
y vive en el
, no pode-
lización en
go, que es
persos.

de América
cia de su
ificado en
nguas, re-
umbres y
a fortaleci-
nta con la
tonos han
ores como
bilidad de
da de me-
a emigra-
o los me-
adio, han
trar hasta
n escolar,
na ruptura

s pueblos
su propia
a estado
oración y
ha por su
la solida-

ción de la
la primera
Como dijo
primeros
s costum-
. Hay sig-
medida las
ra, el ho-
untos, el
as veces
a de futu-
xpresada
fe son re-
vidas con
iones po-
o son las
ras cofra-
omesas -

Pero la tarea de inculturación debe proseguir con nueva conciencia y mayor lucidez, de modo que ahora llegue con más eficacia a la raíz a nuestras culturas, a nuestro modo de ver el mundo, las relaciones personales, la comunidad, las responsabilidades políticas y el servicio los demás. Se deben buscar expresiones litúrgicas coherentes con las culturas; es necesario desarrollar un Pensamiento teológico que adapte e incorpore aspectos válidos de la antropología, cosmología e incluso mitología indígenas; y hay que apoyar una diversificación ministerial coherente con la estructura social de los pueblos mayas. Naturalmente la puerta de entrada a este proyecto es el idioma, que debe ser revalorizado nuevamente como medio de la evangelización.

Por último, es necesario respetar la libertad del otro, que le puede conducir por caminos que no habíamos previsto y cuya legitimidad debe examinarse a la luz del Evangelio y dentro del ejercicio de la caridad y la comunión eclesial. Sobre todo los diversos agentes de pastoral debemos permanecer abiertos a la fuerza y la luz del espíritu, pues la predicación de la Buena Nueva de Jesús y la fe que trae la salvación no son fruto del esfuerzo y del ingenio humano, sino obra del Señor soberano, que por su Espíritu está presente en la Iglesia y en el corazón de los cristianos.

8.3. Requisitos y pautas para la Inculturación

El papa Juan Pablo II, pensando sobre todo en la evangelización de los pueblos que no pertenecen al ámbito cultural europeo, cómo es el caso de Guatemala, durante sus visitas a los indígenas de América y a los de otros continentes, en varias de sus cartas, pero sobre todo en *Redemptoris missio*, 52-53, nos señala como se puede lograr la inculturación del Evangelio.

Antes de emprender cualquier intento de inculturación —nos dice— debemos estar profundamente convencidos de estos dos principios fundamentales de la evangelización: primero, que el Evangelio es compatible con las diversas culturas. Segundo, que la inculturación es condición para que se llegue a la realización de la universalidad de la Iglesia, es decir, a la catolicidad plena.

En la *Redemptoris missio* que hemos citado, Juan Pablo II nos da pautas que hemos de seguir para una auténtica evangelización:

- La Iglesia debe comprometerse en el proceso de inculturación, exigencia que hoy es más aguda y urgente.

- La inculturación es un proceso que requiere largo tiempo, y no es solamente una adaptación externa que se hace rápidamente sin tomar en cuenta muchos factores.

- Los misioneros, para inculturarse, superando los condicionamientos de sus propias culturas de origen, deben insertarse en el mundo sociocultural de los indígenas.

- Esta inserción no significa que deban renegar de su propia cultura, sino que se trata más bien de

que, por medio de ella, lleguen a aclarar y promover evangélicamente la de los indígenas.

- Aparece claro que debemos aprender la lengua propia del lugar, para comunicar realmente con el pueblo, conocer las culturas, descubrir los valores por experiencia directa.

- Este proceso, para que sea eficaz, nos exige asumir un estilo de vida que sea testimonio evangélico de solidaridad con los indígenas.

- Sin esta inserción, conocimientos directos y testimonio, los misioneros no podremos percibir el misterio escondido, que a e presente en las culturas y que el Evangelio debe manifestar plenamente.

- Por la evangelización, los pueblos con sus culturas entran con todo derecho al seno de la Iglesia (CT 53).

- Mediante una evangelización inculturada, la Iglesia transmite a los pueblos sus propios valores y recibe cuanto hay de bueno en ellos.

- La inculturación es un proceso difícil, porque, al mismo tiempo que el Evangelio se encarna en las culturas, no debe comprometer la integridad de la fe cristiana.

- El proceso de inculturación, a la par que revela a los indígenas el misterio de Cristo desde su propio proceso histórico y cultural, debe siempre presentar el mensaje del Evangelio con miras a la conversión, porque el Evangelio renueva las culturas por dentro (EN 20).

- La inculturación, por una parte, significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales en el cristianismo y, por otra, que la Iglesia echa raíces en las culturas.

- La inculturación no sólo cambia y enriquece a las culturas, sino que los valores de las culturas de los pueblos enriquecen a la Iglesia en su vida cristiana, en la liturgia, la teología, la caridad; incluso a causa de los aportes de los pueblos, la Iglesia conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo.

- Una evangelización inculturada lleva a que, poco a poco, los indígenas manifiesten progresivamente su propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conforme a sus propias tradiciones culturales. Es decir, producirán su propia espiritualidad, liturgia, teología, con tal de que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe, sin olvidar los peligros de alteración en los que a veces se ha caído.

- Para que la fe única de la Iglesia se pueda expresar en la legítima variedad que le darán las culturas indígenas, es necesario que las Iglesias particulares o Diócesis que pertenecen a un mismo territorio estén en comunión entre sí y con toda la Iglesia (AG 22).

- La evangelización inculturada proporciona a la Iglesia dinamismo para un renovación continua.

- El fruto más preciado de la inculturación es la formación de iglesias locales, enraizadas en sus propias tradiciones históricas, culturales y religiosas, es decir, la Iglesia autóctona, la Iglesia indígena que vive la catolicidad de la Iglesia universal, desde la diversidad propia que ha recibido del pueblo que la conforma.

TERCERA PARTE

HACIA UNA PASTORAL INDIGENA

9. Introducción

9.1. Pastores para el pueblo maya

Los obispos de Guatemala, Pastores que acompañamos el caminar histórico de los pueblos MAYAS en nuestro país, estamos comprometidos en mantener una constante fidelidad a la misión de Jesús, el Buen Pastor, lastimado y conmovido por la dispersión de las ovejas (Mc 6,34).

Llamados a ser intérpretes de los gritos del pueblo, gritos que Dios escucha (Ex 3,7), nos acercamos y unimos, de modo particular lejos de toda actitud excluyente, a la gran familia Maya-indígena de Guatemala, en estos momentos de profunda crisis en las distintas facetas de la vida personal y comunitaria, de dolorosos desgarramientos humanos, de confrontaciones entre hermanos, de miedos y temores, de inseguridades y desánimos, de dispersiones y confusiones, de agonía y de muerte.

En comunión con estos pueblos indígenas, con humildad y amor, queremos descubrir la proximidad del Reino de Dios entre nosotros (Mc 1,15), la novedad de su expresión en los creyentes indígenas y las luces del Espíritu Santo, que iluminan los caminos que estos pueblos tienen que recorrer para llegar a la tierra nueva y los cielos nuevos (Ap 21,1), en donde puedan vivir su vida, unificar sus fuerzas, reconocer su dignidad, afirmar su identidad y vocación y llegar hasta la plenitud de Dios.

9.2. Optamos por un pastoral indígena

Queremos afirmar en esta Carta Pastoral que estamos convencidos de que una de las características primordiales de la evangelización nueva en Guatemala es que ésta se haga a Partir de los Pueblos indígenas y de sus culturas, desde su capacidad y vocación de sujetos históricos.

En este sentido, los obispos de Guatemala, teniendo en cuenta el camino que recorren nuestras respectivas diócesis, vemos razonable y justo, necesario y urgente, plantear y optar por una PASTORAL INDIGENA; es decir, una pastoral específica, orgánica y de conjunto, que, con respeto y amor asuma a las personas y comunidades indígenas, con su propia expresión cultural y religiosa y sus formas organizativas, de modo que lleguen a ser sujetos de la evangelización de su pueblo y, por la liberación integral, constituyan auténticas iglesias autóctonas en la catolicidad.

9.3. Nos acercamos para escuchar

Para lograr este fin, nos ubicamos en la dinámica de su vida, en su modo propio de comunión, en su

mundo específico de diálogo, de rica expresión afectiva y de relación profundamente humana.

Acogidos hospitalariamente, penetramos en el hogar indígena, lugar de la experiencia de familia y en donde se cumple la voluntad de Dios (Lc 8,21), no tanto para hablar sino, sobre todo, para escuchar lo que acontece en el interior del mundo y corazón indígenas; para admirar la anchura, la altura y la profundidad de su vida, de su historia y de sus caminos de esperanza y liberación, a lo largo de quinientos años.

Nos hacemos presentes en la familia maya, no como cuerpos extraños, interesados en explotar la riqueza de los otros, sino con el propósito de que con la reflexión común, alrededor del fuego, se puedan generar las líneas fundamentales de la nueva evangelización en las comunidades indígenas de Guatemala.

Creemos que esta nueva evangelización se ha de orientar hacia la salvación y liberación del indígena y de su pueblo de las garras de la opresión, marginación y aniquilamiento históricos; hacia la unidad, cohesión e identidad de los pueblos mayas; hacia el diálogo y complementariedad cultural entre los pueblos; hacia la búsqueda de una Iglesia autóctona con rostro, corazón, pensamiento y organismos propios; es decir, una Iglesia auténtica Madre de los Indígenas, que los engendra y los hace crecer, los cuida y orienta, los entiende y los ama; una Iglesia formada por ellos como Familia de Dios, como nuevo Pueblo de Dios, donde no haya cabida para desigualdades por raza, nacionalidad, condición social o sexo.

Nos proponemos ahora escuchar a los hermanos indígenas, abrir nuestro corazón y nuestras conciencias a su historia, a su hondo sentido de la vida, su palabra profética y su germen de vida y esperanza; asumir su voz como pueblos indígenas y como miembros de la Iglesia y potenciar su proyecto histórico y de fe.

Dejemos, pues, que agentes de pastoral indígenas nos hablen con expresiones y con estilo propios. (1)

10. Palabras de hermanos indígenas a sus Pastores

10.1. Los orígenes de nuestro mundo pasado y presente

Los pueblos mayas de ayer y de hoy, las comunidades indígenas de Guatemala, que formamos la mayor parte de los habitantes de nuestro país, queremos formular y expresar, a través de nuestra Iglesia y de nuestros pastores, elementos importantes de nuestra historia, de nuestros acontecimientos, de nuestras condiciones de vida, de nuestras experiencias y de nuestra sabiduría, a lo largo de quinientos años. No se trata de producir más documentos que terminan en el vacío, como tampoco de ofrecer minuciosos escritos técnicos para promover discusiones interminables o fanatismos irracionales. Compartimos no un simple relato de hechos, sino una experiencia histó-

sión afecti-
nos en el
amilia y en
(8,21), no
scuchar lo
razón indí-
a profundi-
nos de es-
s años.
maya, no
plotar la ri-
e que con
se puedan
va evange-
Guatemala.
n se ha de
indígena y
, margina-
nidad, co-
acia el diá-
s pueblos;
a con ros-
ropios; es
indígenas,
da y orien-
mada por
Pueblo de
dades por
hermanos
nciencias
, su pala-
anza; asu-
miembros
y de fe.
indígenas
os. (1)

a sus

asado y

s comuni-
nos la ma-
queremos
lesia y de
de nuestra
nuestras
cias y de
anos. No
terminan
ciosos es-
intermina-
os no un
cia históri-

ca cargada de llanto, de sangre y luto; también de esperanza y de vida.

- La violación, el secuestro, la prostitución y robo de nuestra MADRE TIERRA es uno de los primeros hechos que marca nuestra historia desde la conquista y colonización hasta nuestros días.

La tierra, así como el territorio, en sus distintas manifestaciones (montañas, barrancos, volcanes, ríos, lagos, pueblos), para los indígenas-mayas, no es primariamente fuente de producción, de explotación de ganancias, de economía de mercado, sino ante todo, es vida de Dios y vida de sus hijos, los pueblos. Es lugar sagrado, espacio de nuestra vida y donde vivimos. Es nuestra MADRE que nos da la vida. Nuestra Madre Tierra, a lo largo de cinco siglos, ha sufrido la violación de sus entrañas, de su corazón, de su carne y de su maternidad comunitaria.

De su altísima dignidad de MADRE DEL PUEBLO, fue convertida en prostituta, productora de placeres, egoísmos y ganancias, de quienes se constituyeron en encomenderos, patronos y propietarios, españoles conquistadores y colonizadores, criollos, alemanes, franceses, norteamericanos, por mencionar algunos.

En distintos lugares y en muchos momentos históricos, los hijos de la Madre Tierra, han sido desalojados y expulsados, con lujo de fuerzas, con cárceles, torturas y masacres.

De este modo, la Madre fue víctima del pecado de acaparamiento, de las cárceles de la propiedad extranjera, de los títulos de fincas del Estado o tierras nacionales.

¿Y los hijos? Se convirtieron en rehaceros, jornaleros, mozos, campesinos, mano de obra gratuita o barata. Los indígenas hemos vivido, pues, la AUSENCIA DE MAMA. He aquí el dolor, el sufrimiento, el abandono y pobreza de los pueblos mayas, de los hijos de la tierra.

- Diversos sistemas de confrontación entre hermanos. A lo largo de nuestra historia de quinientos años, se han utilizado distintos mecanismos, hasta en lo religioso, para introducir en nuestro corazón y pensamiento, la ideología de convertirnos en adversarios e involucramos a vencer a los débiles por la ley de la fuerza y de los poderes. De este modo, el indígena se constituye en verdugo de su propio pueblo; en hechor y juez de su propia condena.

Así, hemos sentido también la fuerza, la amenaza, la violencia y hasta la muerte, de parte del indígena mayordomo, caporal, patrón, comisionado, soldado, patrullero, religioso, profesional, en fin, de todos aquellos que sufrieron la destrucción de su conciencia, de su identidad y de su sentido humano. De esta manera, las confrontaciones han llegado al interior de nuestras familias, de nuestras comunidades y pueblos, desde los niveles sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos.

- Desintegración del modo propio de servicio, de autoridad y de gobierno de las comunidades indígenas. Las comunidades mayas, desde la conquista y

colonización, fueron destruidas en su organicidad y sistema político. Los abuelos, los sabios, los que guían nuestro camino, los intérpretes de Dios y de la historia, los padres y madres del pueblo, las personas de las virtudes y de las experiencias, los elegidos desde Dios y desde la decisión comunitaria, fueron víctimas de la conquista, de la persecución, del exilio, de tortura y de la muerte.

Los sistemas tomaron decisión de borrar su memoria: su presencia, su sabiduría y su acción. De este modo, nuestras comunidades indígenas, nuestros grupos lingüísticos, fueron sometidos a las diversas formas de integracionismos, a la obediencia, ciega a los amos, a la fidelidad a los poderes, a costa de las más hondas contradicciones del espíritu.

¿Quiénes son en estos momentos nuestras autoridades? Los organismos políticos, ¿qué validez y funcionalidad efectiva tienen en las comunidades indígenas, ante tantos atropellos a los derechos humanos, ante la impunidad, ante la corrupción y tantos mecanismos de injusticia? ¿Qué alcance efectivo tienen los partidos políticos, los sistemas eleccionarios y los mismos candidatos a cargos públicos en las comunidades indígenas, para el bien común, la justicia y crecimiento de nuestros pueblos? Desde nosotros, sentimos la pérdida de la participación, del discernimiento y decisión comunitarios.

- La ausencia de organismos legales y leyes efectivas que garanticen el bien común, el respeto a la vida y que promuevan la defensa de los más legítimos y elementales derechos de todo ser humano, ha contribuido al crecimiento de las más graves desigualdades sociales y económicas. Los indígenas somos los más sometidos a los sistemas de empobrecimiento, abandono, miseria y muerte. De forma contradictoria, los más sometidos injustamente a la producción de las ganancias y capitales de quienes controlan los medios de producción en Guatemala.

- No podemos dejar de lado la desintegración y pérdida creciente de nuestras familias, por razones de pobreza, amenazas y persecuciones, emigraciones hacia los centros urbanos, hacia los Estados Unidos, y también por la guerra del proselitismo religioso.

- La juventud indígena, víctima de tantos atropellos a su dignidad, a su conciencia y vida de futuro.

Desde la conquista hasta ahora, la mujer ha sido instrumentalizada y prostituida en su cuerpo y en su espíritu. De igual manera, los jóvenes de nuestros pueblos llevan un historial de reclutamiento para los sistemas militares y para los centros de domesticación.

- En los últimos años en Guatemala, las comunidades indígenas, nuestras aldeas y pueblos se han convertido en el campo de desarrollo de la industria de la guerra. En esta empresa hemos puesto como materia prima nuestra vida, nuestra sangre, nuestros cuerpos; también nuestras tierras, nuestros animalitos, los cultivos y cosechas. Llevamos, pues, la experiencia de la persecución, de la tortura, del terrorismo y de los traumas.

- Los quinientos años de historia, se caracterizan también por las distintas formas de reduccionismo de nuestra vida, de nuestra libertad y de nuestro desarrollo. Los sistemas educativos no han contribuido para el crecimiento de nuestra vida cultural e identidad. Más bien han sido sistemas impositivos, discriminatorios y alienantes. De igual forma el aporte de los medios de comunicación social, dedicados fuertemente a la transmisión de culturas envolventes y dominantes.

- Compartimos también la experiencia de nuestros pueblos utilizados como productos negociables, mercancías productoras de capitales y ganancias. La cultura, la vida social, la religiosidad, las condiciones de miseria y pobreza, la misma experiencia de dolor, de sufrimiento y abandono, se han constituido en producto de mercado turístico, así como para los proyectos financieros. La mujer, el niño, el huérfano, la viuda, la aldea, El modo de vida cultural, el pobre son justificaciones eficaces para solicitar la inversión extranjera, la generosidad de los egosmos, la compasión de los injustos, para los proyectos aun en contra de la identidad de los mismos indígenas. Se crean necesidades, se tranquilizan las conciencias. Esta es otra cara de la explotación y de las injusticias.

- No es menos doloroso lo que hemos vivido en el campo religioso. Somos también pueblo creyente y religioso, escasamente entendido y asumido.

Desde la llegada de los primeros cristianos europeos, cargamos con su punto de vista y condena. La Iglesia católica cometió grandes errores y pecados. En muchos momentos la cristianización de los indígenas-mayas la realizaba el misionero en comunión con la fuerza del ejército español. Hubo una identificación de la Iglesia con el poder del Estado. La cristianización se confundió con la occidentalización. Para ser cristiano había que renunciar a la identidad indígena, a la forma propia de creer y a las formas religiosas de esa fe. En este sentido, la Iglesia europea instaurada en tierras mayas contribuyó al etnocidio, al condenar las formas religiosas, las teologías, las liturgias y organizaciones de los pueblos indígenas.

Esa larga experiencia aún no termina. Aún no echamos raíces una auténtica evangelización de los indígenas. Cada vez más se dividen nuestras comunidades, por causas religiosas, cada vez perdemos las fuerzas del espíritu, el sentido de Dios, el sentido ético de la vida personal y comunitaria, y cada vez se impulsa en nuestras comunidades, una religión sensitiva, inconsecuente con la vida histórica, como si el Evangelio nada tuviera que decirnos en la realidad concreta en que vivimos. De esta manera, los indígenas somos convertidos en servidores de sistemas religiosos ideologizados y no de Dios y de su Reino de vida entre nosotros.

- Con todo esto se acelera la pérdida de nuestra identidad. Nos invade la cultura de Europa, O riente y Norteamérica. Asistimos a las experiencias de los

cambios y giros brutales, violentos y radicales. En esta dinámica de la historia nos movemos y existimos. Y en esta realidad concreta nos ubicamos para vislumbrar el nuevo sol, la nueva creación y la resurrección en la muerte.

10.2. El Evangelio y nuestra identidad

Al ver, aunque sea en mínima parte, los caminos recorridos durante cinco siglos, expresamos también la vitalidad de nuestro espíritu, la energía de nuestro corazón, los contenidos de nuestra conciencia y nuestras orientaciones de futuro.

a) La nueva evangelización

Creemos en el EVANGELIO, la Buena Noticia de Dios, que libera y salva, que no se identifica con ninguna cultura, pero que se expresa en forma cultural.

Creemos que la evangelización es también nuestra identidad nuestra dicha y nuestro gozo, entendida como acción y respuesta desde nuestra fe, que transforma la historia, a las personas y a los pueblos, desde dentro, desde las raíces y desde el corazón.

Creemos que la novedad de la evangelización en las comunidades indígenas no radica en las nuevas palabras y metodologías, sino en su capacidad de descubrir, identificar y reconocer el Evangelio que vibra en el corazón de los mayas que son capaces de perdonar, de valorar y de amar.

Creemos que los pueblos mayas somos también destinatarios de la Buena Noticia de Dios, no para condenar a nuestro mundo, sino para liberarlo de las fuerzas del maligno y en donde él pueda manifestar su infinita bondad y misericordia.

Creemos que la nueva evangelización pone a toda la Iglesia en camino de una inculturación y una inserción en las comunidades indígenas de Guatemala, que ya tienen en el interior de su mundo, de su historia, de su expresión cultural y religiosa, la acción salvífica del Padre, en su Hijo Jesucristo, Verbo encarnado y sembrado.

Evangelizar es nuestra vocación y tarea. Es nuestra participación con Dios en la instauración de su Reino en nuestro mundo de fuertes golpes a la imagen misma de Dios, su hijo indio.

b) Nuestro pensamiento sobre el hombre y la mujer

- Confirmamos que Guatemala es un país pluriétnico y pluricultural, formada por numerosas etnias, entre las que se pueden mencionar la K'iché, Kakchiquel, Queq'ché, Mam, Tzutujil, Ixil, Chuj, C'anjob'al, Aguacateca, Popot', Uspanteca, Pocomchí, Pocomam, Chortijo-tras. Más de la mitad de los nueve millones de guatemaltecos pertenece a estos pueblos, ubicados principalmente en el centro, norte y occidente del país.

- Confirmamos que en Guatemala, existimos pueblos descendientes de los grandes mayas, con siste-

mas lingüísticos específicos, con expresiones socio-culturales propias, con espíritu comunitario y hondo sentido de unidad, de comunión, de solidaridad, de pertenencia y de vida.

- Confirmamos que somos pueblos portadores de grandes herencias de los antepasados: idiomas, calendario, organizaciones comuna/es, capacidad de trabajo, vocación artística, estilo de vida familiar, pensamiento, identidad, que aún están vivos, y que contribuyen al enriquecimiento de la vida común.

- Confirmamos que nuestra vida es sagrada, tiene mucho valor, es regalo de Dios y que merece también cuidado, respeto y amor.

- Confirmamos que no es posible nuestra vida si no es en relación al hermano -mi complementariedad- a la creación y al Dios Padre y Madre. De allí la razón de nuestra vida común y de nuestra unidad.

- Confirmamos que somos pueblo capaz de contribuir con nuestro trabajo, con nuestro pensamiento y esfuerzo común, a la instauración de una vida de paz, de armonía y de respeto entre los que habitamos Guatemala.

- Confirmamos que los pueblos originarios de este territorio, Guatemala, hombres y mujeres, y de todas las edades, somos personas con legítimos derechos a la vida digna, a la tierra, a la vivienda, a la seguridad, a la salud, al crecimiento en todos los niveles de la vida, y capaces también de asumir responsabilidades efectivas para lograr la justicia y la libertad, en los actuales sistemas de opresión, de pecado y de muerte.

- Confirmamos que somos pueblo religioso y creyente, que la opresión del hermano, el enfrentamiento entre indígenas, la miseria y la pobreza, la violencia, la guerra y la muerte, contradicen nuestra fe y la voluntad de Dios.

- Confirmamos que nuestra vida religiosa, nuestra experiencia de Dios, la expresamos de manera específica, como la vivimos y la entendemos, desde nuestras reflexiones teológicas, desde nuestros signos, encuentros y festividades.

- Confirmamos que somos pueblo hospitalario, generoso, sensible al dolor y sufrimiento, amamos la honestidad, la verdad, el trabajo y el progreso, caminos de una vida en plenitud.

c) Nuestro pensamiento sobre la Iglesia

- Queremos una Iglesia, auténtica Madre-Maya, continuadora de la misión de Jesús, que trabaja por la unidad de sus hijos, de la familia y de la comunidad.

- Queremos una Iglesia, auténtica en su identidad, interna y consecuente en sus compromisos: Madre de empobrecidos indígenas, promotora de los valores culturales, defensora de los derechos indígenas, educadora en los distintos ministerios, profética en la realidad de pecado y de esperanza ante los sistemas de conflicto.

- Queremos construir la Iglesia autóctona que se alimenta y madura con la vida misma de los indígenas, de sus convivencias, festividades, encuentros co-

munitarios, modos de organización y de trabajo, estructuras de parentesco, jerarquías de valores, que son otras maneras de entender y vivir la eclesialidad.

- Queremos configurar en la gran familia maya, la Iglesia de Jesús, la comunidad de discípulos, que nos anime a trabajar junto en nuestro pueblo, para promover la paz entre vecinos y familias, para instaurar el reino de justicia, de vida, de libertad y de amor.

- Queremos construir una Iglesia, como la comunidad Jesús, sin opresiones ni esclavitudes. Una comunidad de hermano en donde todos tengamos participación. Una Iglesia que, con su evangelización y proyectos pastorales, nos ayude a construir rectamente nuestra vida personal y comunitaria; a organizar nuestro pueblo en sus distintas dimensiones.

- Queremos una Iglesia autóctona, que impulse una evangelización desde las raíces de nuestra historia, de nuestra identidad cultural, desde nuestros signos y símbolos, desde nuestra reflexión teológica y criterios. Sin duda, tenemos mucho que aprender y aportar en la dinámica de la comunión.

- Queremos una Iglesia Madre, con capacidad para escuchar y dialogar con sus hijos, con el mundo de las culturas, con la experiencia religiosa de los indígenas, con su modo propio de espiritualidad y contemplación, con su alegría y festividad; así como capacidad de dialogar con los contextos coyunturales y estructurales del mundo de los pobres.

- Queremos que nuestra Iglesia sepa hablar al corazón y en nuestro propio lenguaje, que comprenda nuestros ritmos de crecimiento y nos oriente por los caminos de la liberación y salvación en Jesucristo.

- Queremos una Iglesia que, con su trabajo de evangelización, promueva al indígena en auténtico creyente y discípulo de Jesús: en agente comprometido en los cambios urgentes y radicales que exige Dios de su mundo e historia, marcada por la opresión, el genocidio y etnocidio, por la pobreza y marginación durante cinco siglos.

- Queremos una Iglesia, en donde su jerarquía y servicio de autoridad se constituya en organismo e instancia de encuentro, de diálogo, de reflexión y decisión comunitaria.

- Queremos que nuestra Iglesia sienta las exigencias de la inculturación, de la inserción vital en la realidad histórica de nuestros pueblos. Que misioneros, religiosos e indígenas, llamados por la causa de Dios, vivamos en profundidad la vida indígena. Que los misioneros sepan no solamente enseñar sino también aprender; que sean no primordialmente maestros, sino fundamentalmente discípulos que nosotros no perdamos la propia cultura con la imposición, sino la enriquezcamos en la comunión; misioneros e indios necesitados de conversión, de madurez y crecimiento.

- Queremos construir nuestra Iglesia Autóctona, auténtica Madre, defensora de los derechos humanos indígenas, educadora de nuestra vocación de hogar y familia, y formadora de hombres y mujeres indígenas, constructores de una nueva sociedad.

d) Nuestro pensamiento sobre Cristo

- Creemos en Jesucristo, Hijo de Dios, nuestro Hermano y Amigo, que en el acontecimiento de su Encarnación en nuestro mundo histórico y cultural, realiza también la proximidad de Dios Padre y Madre y de su Reino de vida, de justicia, de libertad, de paz y de amor en el mundo de los indígenas de este continente.

- Creemos en Jesucristo, Palabra de Dios hecha carne, que con su Encarnación, fue acogido como semilla de vida y de amor, y que ahora está creciendo con vigor y expresión propia en el mundo maya.

- Creemos en Jesucristo, engendrado por el Espíritu del Padre, en la fertilidad de nuestra tierra humana, de este modo, se hizo uno de tantos. En su Encarnación, experiencia ministerial, muerte y resurrección, Dios asume, reconcilia, libera y salva a los pueblos, desde sus dimensiones históricas y culturales.

- Creemos en Jesucristo, que hizo la experiencia del acontecer humano, que en su muerte y resurrección, fue glorificado por el Padre, que vive más allá de las categorías de espacio y de tiempo, hace su aparición de modo nuevo, específico y concreto, en la pluralidad del lenguaje, de la comprensión y universo simbólico de cada pueblo.

- Creemos en Jesucristo, profeta de Dios, que con su Palabra y acciones concretas, defiende la integridad, la dignidad y la vida de los condenados a la muerte, y denuncia la acción maligna de los que hacen caer a los pequeños.

- Creemos en Jesucristo, primer evangelizador, que se constituye en servidor del Reino y de sus hermanos, en maestro de su pueblo, en siervo humilde y fiel; que llama y envía a los que son capaces de vivir y actuar a la manera de Él.

- Creemos en Jesucristo, sacramento de Dios, que asumió su vocación e identidad de signo y gesto de unidad y comunión entre los pobres; de amistad y cercanía entre los marginados; de descanso y fortaleza con los cansados y agobiados de la historia; y de esperanza de lo nuevo de Dios en la senectud histórica.

- Creemos en Jesucristo, Buena Noticia de Dios, que vivió y actuó en una cultura concreta, no para condenarla y negarla, sino para llevarla a su crecimiento, madurez y plenitud, purificándola de toda acción del maligno.

- Creemos en Jesucristo, intérprete de Dios, que descubrió la presencia del Reino en aquellos que optan por la justa distribución de los bienes; en aquellos que, con responsabilidad y esperanza, pastorean a su rebaño; en aquellos que, participando de la crucifixión de sus hermanos, aún creen en el Dios de la vida.

- Creemos en Jesucristo, revelador del verdadero Dios, que, ante las fuerzas de los falsos dioses e idolatrías de este mundo, mantuvo fidelidad a su vocación e identidad y que, con su espíritu crítico, nos hizo manifestar la ternura, la bondad y grandeza del corazón de Dios.

- Creemos en Jesucristo, Germen del Reino de Dios, que está presente, vive y actúa en nuestra religiosidad, en nuestros signos de solidaridad, de participación y comunión, en nuestras festividades y organizaciones, que son ya anticipos de la nueva sociedad maya, justa, humana y de Dios.

- Creemos en Jesucristo, Señor de la historia, libre de todo fanatismo y sistema religioso, que nos llama a la gran reconciliación y acercamiento entre los indígenas, a luchar entre las competencias y adversidades, a promover y construir la unidad y comunión del Pueblo Maya.

- Creemos en Jesucristo, que en la contemplación y experiencia del Padre, nos reveló que su voluntad es que NADIE SE PIERDA, que se levanten todos, que se llame a todos al banquete y a la fiesta, porque este hijo indio que estaba perdido lo hemos encontrado y ha vuelto a la vida.

11. Agradecimiento y petición de perdón

Participar de la vida de lo indígena, de su mundo cultural y de su experiencia religiosa es para nosotros un don de Dios y un gesto profundo de la confianza y hospitalidad de estos pueblos.

Como obispos de nuestras iglesias particulares de Guatemala, hemos oído lo que nuestros hermanos indígenas nos han contado y admiramos y reconocemos como auténtica historia pascual, unida a la de Jesús, lo que ha acontecido a los pueblos indígenas Mayas, durante estos quinientos años.

Ha sido un caminar histórico lleno de grandes gestas, luchas y costos sociales y de hondas huellas en el espíritu indígena. Sin embargo, han sido también siglos de vida, de cercanía de Dios, de esperanza y de profundos anhelos de un futuro mejor. Son cinco siglos de siembra, regados con lamentos, lágrimas y con la sangre de los mártires indígenas. Esta experiencia dolorosa se torna en voz de Dios que nos exige conversión, honestidad, respeto y amor a sus predilectos, sus pueblos indígenas de Guatemala.

Desde nuestra fe, reconocemos que, aunque la Iglesia ha querido ser siempre fiel al Evangelio y ha habido obispos y misioneros ejemplares, como lo hemos visto al comienzo de esta carta, sin embargo, ha habido también errores y contradicciones en las actuaciones de los miembros de la Iglesia que han recaído injustamente en las comunidades indígenas. Nosotros que actualmente somos los pastores de la Iglesia, les pedimos perdón. Nos congratulamos sobre manera por el florecimiento del espíritu Maya, con sus distintas manifestaciones, que se torna una instancia crítica de la sociedad, de las estructuras vigentes, de las culturas, de los modos de convivencia y también de la vida religiosa.

12. Lo original de nuestra acción pastoral

Las acciones pastorales y los proyectos concretos evangelización en las comunidades indígenas de

Guatemala, sobre unas características específicas que, como Obispos, compartimos y proponemos a nuestras Iglesias particulares, para que los asuman de modo orgánico y en conjunto.

Juntamente con nuestras Iglesias locales, NOS PROPONEMOS:

- Realizar la nueva evangelización teniendo en cuenta, prioritariamente las culturas, realidades y comunidades indígenas, tomando como punto de referencia la Encarnación de Hijo de Dios su Misterio Pascual.

- Construir una Iglesia autóctona con rostro, corazón pensamiento, agentes pastorales y organismos propios. Una comunidad que exprese su fe y su culto a Dios en una liturgia festiva utilizando las lenguas indígenas y las manifestaciones culturales propias.

- Promover una pastoral integral y creativa, encarnada liberadora que forme no solamente grupos religiosos y eclesiales sino que también vigorice la vida del pueblo, la identidad, la dignificación y la organización comunitaria.

- Fomentar una acción pastoral diversificada, que tome en cuenta la naturaleza pluriétnica y pluricultural de Guatemala, de modo que tanto la población indígena como la ladina encuentre formas de expresión propias, respetándose mutuamente, conscientes de que forman una misma Iglesia.

- Asumir con responsabilidad el desafío de la inculturación con su carácter englobante, que exige de los agentes de pastoral hablar el idioma de las comunidades, participar de su vida, de su historia, de sus luchas, de sus esperanzas y de su trabajo: así como asumir la totalidad de su realidad, sin quedarse solamente en lo estrictamente religioso.

- Promover en las comunidades indígenas una formación pastoral crítica, con metodología cultural y liberadora, superando la formación orientada únicamente a la recepción de sacramentos y relegando los métodos absolutizados para el aprendizaje, la memorización, la repetición y los traduccionismos.

- Desarrollar programas de formación a nivel popular de líderes y de agentes de pastoral, que despierten la conciencia y el compromiso del indígena en la tarea de forjar su propia historia, expresar su vida de fe y formular sus contenidos religiosos a la manera propia de su cultura.

- Fomentar una pastoral de la familia, que ayude a desarrollar y fortalecer los valores que en las culturas indígenas tiene la institución familiar, de forma que pueda rechazar la agresión grosera de políticas antinatalistas al servicio de intereses foráneos.

- Promover espacios de participación a la mujer indígena en la vida de la Iglesia y de sus propias comunidades para que aporte la riqueza femenina al futuro de sus pueblos.

- Promover una pastoral juvenil que ayude a los jóvenes indígenas a aceptar, valorar y promover su propia identidad cultural y a saber defenderse de los atropellos a su dignidad y a su conciencia que ponen en peligro su futuro.

- Desarrollar una pastoral de la cultura que abra cauces de diálogo entre los pueblos indígenas y la cultura circundante, de modo que la aceptación de los valores culturales del mundo occidental, la técnica y las artes, la ciencia y la filosofía, se realice de forma que favorezca el crecimiento y ampliación de horizontes para el indígena dentro del respeto a las personas y la búsqueda de una mayor humanización.

- Discernir críticamente la dimensión religiosa de las comunidades indígenas, de tal modo, que se superen definitivamente afirmaciones gratuitas y condenatorias, como "indígenas brujos, hechiceros, idólatras, paganos", y se reconozca lo evangélico y liberador que hay en esa dimensión profunda de la comunidad indígena.

- Promover una liturgia que hunda sus raíces en la experiencia de símbolos sobre la vida y la muerte, propios del pueblo indígena; que respete la creatividad del hombre y de la mujer indígenas y valore los signos, ritos, lugares, palabras teológicas y experiencias de espiritualidad de estos pueblos, que también tienen la gratuidad de la acción salvífica del Padre.

- Conservar y celebrar en nuestras Iglesias la memoria pascual de los mártires indígenas y ver en ellos modelos de vida cristiana que deben ser imitados en las comunidades.

- Reconocer y confirmar la ministerialidad indígena ya existente en la vida de las comunidades, y promover las vocaciones tanto laicales como a la vida consagrada, necesarias para la evangelización, sin agredir su identidad, estilo de vida y espíritu maya.

- Fomentar la reflexión, la formación y la acción evangelizadora a partir de la tierra, el maíz, el agua, el fuego, las montañas, las cosechas, las plantas y otras realidades naturales, dado que las comunidades indígenas interpretan y reconocen la vida, la historia y al mismo Dios a través de la creación y de estos elementos fundamentales.

- Apoyar y, si es preciso, crear y organizar en nuestras respectivas diócesis organismos específicos o mediaciones eclesiales, que contribuyan al conocimiento, promoción y defensa de los derechos humanos y de aquellos que se reconocen específicamente como derechos indígenas. Orientar la canalización de las justas demandas, ante tantos atropellos y malos tratos de que son víctimas las comunidades indígenas en Guatemala.

- Propiciar una mayor conciencia ecológica para la defensa y promoción de nuestros ecosistemas.

- Apoyar con sentido crítico las organizaciones de los Pueblos Indígenas que se esfuerzan por llegar

a ser sujetos de su propia historia, en la configuración de una sociedad justa y libre de todas las opresiones y marginaciones institucionalizadas.

- Favorecer un proceso integral en el que el pueblo indígena, iluminado por la fe tenga un papel protagónico en la solución del problema agrario de Guatemala. La instancia encargada de dinamizar este proceso será la Comisión de Pastoral de la Tierra.

- Atender pastoralmente a las poblaciones indígenas desarraigadas sea por la violencia o por la emigración a la ciudad, a la costa o al extranjero, de modo que sean plenamente respetados sus derechos y su dignidad y puedan reintegrarse adecuadamente a la comunidad nacional, sin perder los valores adquiridos.

- Orientar a comunidades religiosas y movimientos apostólicos laicales para que con un profundo respeto a las comunidades indígenas, jamás caigan en prácticas de conquista y proselitismo, de sectarismos y ataques que no pocas veces se han realizado en nombre de la cristianización.

- Implementar una auténtica pastoral catequética para los indígenas con medios y formas propias en las lenguas autóctonas.

- Ofrecer todo nuestro apoyo y colaboración a quienes están realizando traducciones genuinas de la Sagrada Escritura a las lenguas indígenas, con el fin de que un día no lejano, todos los grupos étnicos de Guatemala puedan escuchar la palabra de Dios en su lengua materna.

Conclusión

Nos encaminamos hacia el futuro llenos de esperanza. Fijos los ojos en Jesús, autor y perfeccionador de la fe, corramos con constancia en la carrera que se abre ante nosotros (Heb 12, 21).

Pedimos a los fieles católicos de Guatemala que reflexionen con nosotros acerca de las opciones que, a nuestro parecer, deben guiar a la Iglesia, quinientos años después de la primera evangelización. Deseamos que esta Carta se lea, se estudie y se reflexione donde quiera que haya una comunidad de creyentes y que las propuestas pastorales que hacemos se implementen por los diversos agentes y organismos de pastoral de nuestras Iglesias, especialmente durante este año y el próximo, que ha sido declarado por las Naciones Unidas, como "Año Internacional de los Pueblos Indígenas".

Nos comprometemos a llevar las inquietudes presentadas en esta Carta a la próxima Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se realizará en Santo Domingo, República Dominicana, a partir del 12 de octubre próximo.

La reflexión que hacemos en esta Carta Pastoral quiere ser un aporte de la Iglesia a la reconciliación entre nuestros pueblos para construir una nación en la paz, la democracia y la libertad.

Invocamos a nuestro Padre del cielo para que renueve en nosotros la presencia del Espíritu, sin el cual todo proyecto de evangelización es puro designio humano que se frustra en la adversidad, como la nube mañanera se disipa al salir el sol. Tenemos ante nuestros ojos la figura del Señor Jesús, el Pastor modelo, que nos ha encargado el cuidado de su rebaño, para aprender de él la fidelidad al Padre, la apertura al Espíritu, la misericordia hacia el que sufre, la compasión para con el pequeño y el amor, hasta dar la vida por el hermano.

Firmamos esta carta en la solemnidad de la Asunción de María al cielo. En esta fiesta, celebramos a María como prototipo y modelo de la Iglesia que ya vive la plenitud del Reino de Dios. Esa plenitud es el objeto de nuestra esperanza. A María y a los santos del cielo -así como también a ustedes, nuestros hermanos en la tierra- les pedimos que oren por nosotros para que Dios nos ilumine y nos fortalezca en el ejercicio de nuestro ministerio pastoral. Oren también por esta Iglesia de Guatemala, para que el Evangelio penetre cada vez más en nuestras culturas y seamos testigos y servidores del Reino que esperamos.

Dado en Guatemala, en la Solemnidad de la Asunción de María al Cielo, 15 de agosto de 1992.

+ Gerardo Flores Reyes, Obispo de la Verapaz, Presidente de la CEG; + Mario Enrique Ríos, Obispo Auxiliar de Guatemala, Tesorero de la CEG; + Víctor Hugo Martínez, Obispo de Los Altos; + Rodolfo Quezada Toruño, Obispo de Zacapa; + Julio Amílcar Bethancourt, Obispo de Huehuetenango; + Julio Cabrera Ovalle, Obispo de El Quiché; + Juan Gerardi Conedera, Obispo Auxiliar de Guatemala; + Oscar García Urzar, Obispo Emérito de Quetzaltenango; + Jorge Mario Avila del Aguila, Obispo de Jalapa, Vicepresidente; + Próspero Penados del Barrio, Arzobispo de Guatemala; + Eduardo Fuentes Duarte, Obispo de Sololá; + Luis Estrada Peatau, Vicario Apostólico de Izabal; + Fernando Gamalero González, Obispo Prelado de Escuintla; + Rodolfo Bobadilla Matta, Vicario Apostólico de El Petén; + Jose Ramiro Pellecer, Obispo Auxiliar de Guatemala; + Alvaro Ramazzini Imeri, Obispo de San Marcos, Secretario General del CEG. ●

(1) Fue consultada la Comisión Pastoral indígena formada por un diácono y sacerdotes indígenas y ésta trabajó durante los meses de marzo, abril y mayo de 1992.