

## PRESENTACION

La situación del mundo parece compli-arse con lo que está sucediendo en la ex-Unión Soviética, particularmente en Rusia. En Francia ha sido desautorizado el gobier-no socialista, y en España está también en problemas el Partido socialista obrero espa-ñol. En Italia la Democracia Cristiana hace agua por la corrupción que ha llegado hasta sus más altos niveles, y el apoyo de la Igle-sia a ese partido la compromete también. En Estados Unidos los aires demócratas amenazan con sacar al sol la complicidad de gobiernos anteriores en la danza de la muerte que causó más de 70,000 víctimas en el Salvador durante el mandato de la De-mocracia Cristiana. Parece incrementarse la cultura de la muerte, que ha denunciado de frente el Documento de Santo Domingo.

¿Qué retos nos plantea a nuestra fe cristiana esta situación? Tal vez sea prema-turo para hacer un diagnóstico del momen-to, por la cercanía que tenemos con los he-chos actuales, pero probablemente podamos aventurar una hipótesis en torno a uno de los hechos más importantes: en los países del Este europeo están reclamando sus derechos las minorías etno-culturales cuya identidad había sido suprimida en aras de la uniformidad imposible; muchas de las contiendas al interior de los países en vías de fragmentación tienen también un compo-nente religioso (es el caso de la ex-Yugoes-lavia). Esto parece estar diciendo que no es ya posible un mundo monocultural. La Igle-sia latinoamericana, reunida en Santo Do-mingo abrió el camino rumbo hacia la inculturación del Evangelio. Tendríamos que aprender la lección: estamos ante un reto muy hondo, también a nivel de las expresio-nes de la fe. Sin una verdadera inculturación del evangelio, la fe en Jesús no podrá dar respuesta adecuada a este mundo convul-sionado. Se nos abre un horizonte descono-cido, cuyas exigencias de cambio son aún incalculables. Pero lo que está sucediendo en torno a las exigencias de las etnias debe ser una advertencia y un impulso. Sólo una Iglesia 'culturalmente policéntrica' (Metz) responderá adecuadamente a los retos del s. XXI.

## EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL	2
CUADERNO	5
Introducción al CUADERNO	6
Cultura y evangelización	Seminario CRT-Equipos 7
La Cultura y sus dinamismos	Jhon Sweeney 12
Procesos culturales y nuevas identidades	Diego Irarrázaval 15
La modernidad en América Latina	Manfredo Araujo de Oliveira 20
La identidad problemática	Carlos Palacio 26
Pastoral inculturada entre refugiados	Entrevista a Ricardo Falla CHRISTUS 39
La Tierra	Colectivo de Teólogas y Teólogos Mayas 45
COLABORACIONES	48
LA PALABRA A FONDO	55
LIBROS	59



## ¿Amnistía o amnesia en el Salvador?

**E**l gran anhelo de quienes amamos la vida es la paz en El Salvador. Por amor al pueblo mismo, y por lazos muy particulares de cariño, con ilusión seguimos el avance de las negociaciones entre el gobierno y el FMLN durante estos últimos tres años. En el segundo aniversario del asesinato de los ocho mártires de la UCA el Frente decretó un cese unilateral del fuego, como homenaje a los asesinados y como muestra de su decisión de paz. Se opusieron los militares. Ha pasado un año y medio de esa fecha. Se firmó la paz. Se opusieron los militares. Se trabajó la desmovilización y el desarme del FMLN y se determinó que algunos militares de alto grado fueran relevados de sus cargos. Se opusieron los militares.

La ONU promovió la organización de la Comisión de la Verdad. Se opusieron los militares. Su dictamen fue claro: todos habían violado derechos humanos; la proporción, sin embargo, era diferente: el Ejército resultaba culpable de un 95% de los asesinatos, algunos, verdaderos genocidios; la guerrilla, del restante 5%; se dieron a conocer los nombres de los responsables últimos del asesinato de Mons. Romero y de los mártires de la UCA, algunos de los cuales aún ocupan cargos de alta impunidad. A ese dictamen se opusieron también los militares. La Comisión de la Verdad recomendó que se pensara en algún castigo a los culpables, aunque veía imposible un juicio imparcial dada la manera como el Ejército domina el panorama político del actual gobierno salvadoreño y la pérdida de credibilidad de la Suprema Corte de Justicia. Se opusieron los militares.

Mons. Rivera y Damas, hablando del perdón dijo que una condición para perdonar los pecados era conocerlos. La respuesta a todo esto fue la determinación precipitada, por parte de la Asamblea Legislativa, dominada por ARENA, de una 'amnistía general' con la que no se busca el perdón y la reconciliación, sino el disimulo, la confirmación de la impunidad, la pérdida de la memoria, la amnesia. En la prensa se publicaron unas fotos muy elocuentes: hombres y mujeres llorando al conocer la noticia. Llorando de increduli-

dad, de impotencia, de coraje. ¿Cómo un decreto de supuestos representantes de los intereses del pueblo podían borrar de un plumazo el pasado? Cuando una persona determina reprimir el pasado lo único que provoca es una ruptura interna de su personalidad; cuando esa represión del pasado afecta a todo un pueblo, éste enferma gravemente de desilusión, de desconfianza hacia las instancias judiciales y policiales, de pérdida de credibilidad; y, finalmente, de odio y de determinación de tomarse venganza por sí mismo.

Pero la amnesia nunca ha sido virtud cristiana. Más aún: nuestra fe tiene como fuente y culmen de su vida el recuerdo cotidiano de un ajusticiamiento. Y eso no sólo no fomenta el resentimiento sino que posibilita amar como amó aquel hombre sacrificado injustamente y amado diariamente.

Esa decisión de recordarlo comenzó apenas unos días después de aquel asesinato injustificable de hace dos mil años, después de noches de cobardía y miedo, de arrepentimiento y lágrimas, cuando Pedro y Juan, arrestados por los militares que guardaban el Templo y llevados ante los tribunales, encararon a aquellos hombres con una verdad que muchos querían silenciar pero que ellos se atrevían, contra toda lógica del miedo, a hacer pública: "Y que lo sepa todo el pueblo de Israel: por el nombre de Jesucristo crucificado, a quien ustedes crucificaron y a quien Dios resucitó de entre los muertos, este hombre está de pie y sano ante ustedes" (Hch 4, 10).

El asunto era difícil para las autoridades, porque lo sucedido era evidente. Y concluyeron por utilizar el recurso de los poderosos: "Procuremos que esto no se divulgue más entre el pueblo. Amenacémoslos para que no hablen más a nadie de ese a quien invocan".

Que no hablen de lo que ha sucedido. Es decir: que repriman el pasado. Ya está el mandato de amnesia. ¡Olviden! ¡No vuelvan a mencionar siquiera su nombre, no acudan a su tumba; nunca ha existido tal crimen!

Pero aquellos hombres habían decidido no olvidar. Y no dejar que se olvidara aquel hombre crucificado. Y respondieron: "Ustedes dirán si está bien obedecerles a ustedes antes que a Dios. Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído". La memoria era exigencia de la fidelidad a Dios.

Gracias a aquellos hombres siguió la memoria de Jesús. Gracias a esa decisión llegó a nosotros la fe. No querían venganza. Querían que existiera el perdón. Pero para eso era necesaria la conversión, el arrepentimiento de aquella muerte al justo y la decisión de no volver a negar la vida. A quienes les preguntaban qué tenían que hacer les decían: "Conviértanse y háganse bautizar en el nombre de Jesucristo, para que sus pecados les sean perdonados".

Queremos el perdón. No queremos venganza pero tampoco el olvido de la cobardía ni el silencio cómplice. Queremos que se sepa que por los más de 70,000 asesinados, por Romero y Rutilio, por Ellacu, por Celina y Elba, por Amando, Segundo, Nacho, Joaquín y José Ramón, a quien ustedes, militares, gobernantes, ricos salvadoreños, políticos estadounidenses, asesinaron, este pueblo salvadoreño está puesto en pie de paz ante el mundo entero.

El Informe de la Comisión de la Verdad nombra a los siguientes responsables:

Matanza de El Mozote: Cnel. Domingo Monterrosa, Cnel. Natividad de Jesús Cáceres. El Presidente de la Corte Suprema de Justicia, Dr. Mauricio Gutiérrez interfirió los procedimientos judiciales de la investigación de la masacre.

Asesinato de Mons. Romero: Mayor Roberto D'Aubuisson, Cap. Eduardo Avila, ex-Capitán Alvaro Saravia, Fernando Sagrera. La Corte Suprema de Justicia impidió la extradición del ex-Capitán Alvaro Saravia a Estados Unidos.

Asesinato de los jesuitas de la UCA: Ministro de Defensa, Gral. René Emilio Ponce, Viceministro de Defensa, Gral. Orlando Zepeda, ex-Viceministro de Seguridad Pública y actual miembro de la Embajada del Salvador en México, Cnel. Inocente Montano, ex-Comandante de la Fuerza Aérea, Gral. Juan Rafael Bustillo, Cnel. Francisco Elena Fuentes, Cnel. Guillermo Benavides, ex-Comandante de la Escuela Militar, actual Jefe de Estado Mayor Gral. Gilberto Rubio, actual Comandante de la cuarta brigada de Infantería, Cnel. Oscar Alberto León, Asesor Legal del Alto Mando, Dr. Rodolfo Antonio Parker Soto.

Asesinato de Alcaldes: Comandantes del ERP (FMLN) Joaquín Villalobos, Ana Guadalupe Martínez, Mercedes del Carmen Letona, Jorge Meléndez y Marisol Galindo.

En cuanto a los Escuadrones de la Muerte, la Comisión encuentra que frecuentemente son operados por, y a menudo aliados a los militares, y respaldados

por poderosos hombres de empresa, terratenientes y líderes políticos; que han actuado por mucho tiempo en El Salvador y que siguen siendo una potencial amenaza.

Las recomendaciones de la Comisión son:

1) Remoción inmediata de todo oficial militar implicado en violación de derechos humanos u otras violaciones graves. Adicionalmente se pide que sean inhabilitados para ejercer funciones públicas en El Salvador por lo menos durante diez años, — aplicable también a los miembros del FMLN — y para ejercer responsabilidades militares o de seguridad, de por vida.


2) Tomar medidas para el control civil de las promociones militares, el presupuesto militar y todos los servicios de inteligencia.

3) Una nueva norma legalmente respaldada que le permita al personal militar rehusar el llevar a cabo una orden que pueda resultar en un crimen o en violación de los derechos humanos.

4) Medidas que corten todo vínculo entre los militares y grupos armados privados y/o paramilitares.

5) El profundo estudio de los derechos humanos en la Academia Militar y cursos para oficiales sobre dichos derechos humanos.

En cuanto al castigo a los culpables establece: "La Comisión considera que la justicia requiere de sanciones por las violaciones de los derechos humanos. Pero no está constituida para especificar sanciones y reconoce que el actual sistema judicial salvadoreño no está en capacidad de juzgar con objetividad y llevar a cabo tales sanciones. Por lo tanto la Comisión se encuentra en la posición de no poder recomendar procedimientos judiciales en contra de las personas nombradas en el informe hasta que se realicen reformas judiciales.

Queremos que el perdón del crimen conocido y de la culpa reconocida les haga justicia. Queremos que se repare el daño causado por los 6,000 millones de dólares dados por Estados Unidos para causar la muerte de más de 70,000 salvadoreños. Queremos que se trabaje por la vida. Por eso nos unimos a las protestas que ha hecho el secretario de las Naciones Unidas, y a la decisión del Secretario de Estado de Estados Unidos de investigar a funcionarios de administraciones pasadas que ayudaron a la causa de la muerte. Ojalá que esto evite la amnesia. Porque si nos olvidamos de la muerte, no tenemos ninguna razón para acordarnos de la vida. 





# CUADERNO

## DIALOGO ENTRE CULTURA Y EVANGELIO

CULTURA Y EVANGELIO  
Seminario CRT-Equipos

LA CULTURA Y SUS DINAMISMOS  
John Sweeney

PROCESOS CULTURALES Y NUEVAS IDENTIDADES  
Diego Irarrázabal

LA MODERNIDAD UN DESAFIO PARA LA IGLESIA  
Manfredo Araujo de Oliveira

LA IDENTIDAD PROBLEMÁTICA  
Carlos Palacio

PASTORAL INCULTURADA ENTRE REFUGIADOS  
Entrevista a Ricardo Falla

LA TIERRA  
Colectivo de Teólogas y Teólogos Mayas

# INTRODUCCION AL CUADERNO

## Diálogo entre Evangelio y Cultura

La IV Asamblea de los Obispos latinoamericanos abrió el debate sobre un tema urgente, esencial a la evangelización, pero postergado en la práctica: el asunto de la inculturación del Evangelio (no sólo la evangelización de la cultura). La importancia de esta toma de conciencia tal vez pueda verse en un indicador: durante la etapa de preparación siempre se habló de "Cultura Cristiana"; el tercer bloque de la segunda parte del Documento final también se titula así. Sin embargo, en la tercera parte, donde se plantean las líneas pastorales prioritarias se habla de "una Evangelización Inculturada" en lugar de hablar de "Cultura Cristiana".

Esta inculturación del Evangelio es lo que traduce en dimensión eclesial la encarnación del Verbo que se hizo uno de nosotros en todo excepto aquello que nos hace menos hombres, el pecado.

Sin embargo apenas estamos al inicio de un proceso de conversión hacia la encarnación, el asumir las culturas de aquellos con quienes queremos compartir la Buena Nueva del Reino. Será un proceso largo y difícil. Pero de él saldrá la Iglesia tanto más renovada cuando más asu-

ma lo que Jesús puso como presupuesto de cualquier actividad por el Reino: la disposición a perdernos para ganarnos, a morir para dar vida.

Comenzamos con las conclusiones de un seminario sobre evangelización y cultura, realizado con personal de equipos que trabajan en diferentes partes de país. En él se aborda en primer lugar lo referente a la cultura y las culturas (dominantes y subalternas), y en segundo lugar la manera como el Evangelio afronta esa realidad compleja de la relación entre las diferentes culturas. Un artículo de John Sweeney complementa este abordaje teórico; profundiza en el papel de la cultura y la tendencia que hay en todas las culturas a la autoabsolutización por miedo al caos que piensan que viene si sus supuestos culturales no son aceptados universalmente. Pero en esa situación sólo quienes se atreven a caminar por el desierto lograrán ofrecer nuevas alternativas culturales que sean creadoras de fraternidad.

Por esta alternativa avanza Diego Irurozaval al hablar de *Procesos culturales y nuevas identidades*: tomar en serio al otro como otro, no como oponente sino como alternativa es un camino ineludible para la Nueva Evangelización. En esta tarea tampoco puede la Iglesia prescindir del fenómeno de la modernidad,

pero con las características que cobra en América Latina. Manfredo Araujo de Oliveira nos introduce en este tema.

Todos estos cambios han impactado fuertemente en la identidad cristiana, produciendo un mal-estar. Carlos Palacio nos habla de *La identidad problemática*, en un serio análisis del desencanto del cristiano actual tanto ante la realidad sociopolítica como ante la eclesial del continente.

En otro terreno, el de los testimonios vivos, les ofrecemos una entrevista con el P. Ricardo Falla, que ha trabajado durante muchos años en una pastoral inculturada entre las poblaciones de resistencia de Guatemala. Viviendo entre dos fuegos, el de la guerrilla y el del Ejército, la pastoral que se ha de encarnar entre ellos tiene que ser un poco a salto de mata.

El cuaderno termina con unas reflexiones sobre el papel que la tierra juega en las comunidades indígenas, configurando una cultura global que presenta retos muy concretos al servicio evangelizador. La Iglesia no puede prescindir de ellos si quiere realmente dar buenas nuevas a los marginados de la sociedad.

# CULTURA Y EVANGELIZACION

Seminario CRT-Equipos

*Este artículo es el resultado de un seminario tenido con varios equipos que trabajan en evangelización y promoción en distintas partes del país. Es un primer abordaje al tema de la cultura y la evangelización. (N. de la R.)*

## I CULTURA Y CULTURAS

### 1. CONCEPTO DE CULTURA

NOTA PREVIA: Todo lenguaje, y en el caso el lenguaje teológico, fluctúa entre dos extremos. Uno, el de pretender conceptos y frases unívocas; conceptos claros y distintos que siempre se usen con la misma significación. Otro, No cuidar de la significación de conceptos y frases, de manera que fácilmente se dan equívocos, bajo la apariencia de analogías o incluso univocidades.

Y si esto es verdad respecto de todos los lenguajes, es reduplicativamente verdadero cuando tratamos de "lo cultural" o de "la cultura" por ser esto radicalmente simbólico.

A partir del concepto de Gramsci propuesto en la implementación teórica (la cultura como visión del mundo y su realización vital) conviene subrayar algunos elementos que no pueden faltar en la comprensión de lo que es la cultura.

1.1 La cultura *no es un absoluto*; es algo relativo a otras culturas y sociedades. En un sentido más estricto podemos decir, con Gilberto Giménez, que cultura es el dinamismo social con que los grupos humanos construyen el conjunto específico de reglas, normas y significados sociales que configuran su identidad. Dinamismo objetivado en instituciones y hábitos. Conservado y recuperado en la memoria colectiva. Actualizado en las prácticas simbólicas puntuales. Condicionado por la estructura de clase y las relaciones de poder.

1.2 La cultura no se agota en el ámbito nocional, conceptual. Es, ante todo, *simbólica*. Por eso, para acercarnos a una cultura debemos atender a su sim-

bología, a sus ritos y religión, a su arte, a su literatura, a todas las formas que expresan propiamente, para sí y para otros, su modo de ser, y especialmente a la cosmovisión, como producto cultural más global, que todo esto implica.

1.3 La cultura es *creación humana*, no es algo instintual o de origen divino. Es propia del hombre en cuanto que se encarga de la realidad. Por esto mismo *está sujeta a la enfermedad y al crecimiento*. Puede conservar y restringir la vida, puede conducir a la liberación o a la esclavitud.

1.4 El hombre se encarga de la realidad haciéndose cargo de la naturaleza a través de tres experiencias fundamentales: el trabajo, la sexualidad y el poder, por medio de la fantasía, el pensamiento y la voluntad.

1.5 Sólo hay dos modos de valorar una cultura:

- desde la cultura propia con sus propios criterios culturales, dado que los valores son producto de la cultura misma.

- a través de un diálogo inter-cultural, con tal que haya respeto mutuo que pueda sacar a luz valores y cuestionamientos mutuos.

1.5 En este ámbito, se puede destacar lo utópico como un elemento muy común en muchas culturas que puede constituirse en criterio de valoración. En las cristianas, este criterio es la hermandad universal fundada en un amor gratuito que juzga todos los demás valores.

## 2. RELACION ENTRE LAS INSTANCIAS CULTURAL, POLITICA Y ECONOMICA.

2.1 Lo dicho anteriormente nos permite *superar el análisis de las sociedades en tres estratos independientes*. En efecto, una consideración adecuada de la cultura nos lleva a afirmar que "lo económico", "lo político" y "lo cultural" (en cuanto que más estrictamente se refiere a las concepciones, a las cosmovisiones, a los valores) constituyen *instancias en interrelación*. Tener

en cuenta esta interrelación puede ser decisiva a la hora de planear, realizar y evaluar nuestro trabajo popular.

2.2 Hay, a la vez, *interrelación y autonomía relativa* de cada una de esas instancias. Lo que significa que, en una cultura determinada, los valores, las concepciones y el mundo simbólico *determinan* las formas de producción material, las formas jurídicas, sociales y políticas de una sociedad dada. Y, viceversa, que este conjunto de formas *determina* la cosmovisión más propia de dicha cultura. (Esta interrelación se manifiesta con claridad en culturas más "unitarias", v.gr. en la cultura indígena). Tal vez ayudarían otros ejemplos aquí, v.gr. la relación entre algunos productos culturales-religiosos y estructuras sociales muy jerárquicos. En realidad este es el ejemplo arquetípico.

### 3. RELACIONES ENTRE LAS CULTURAS.

#### 3.1 relación entre Cultura hegemónica y culturas subalternas.

-Históricamente, ante el reto de una cultura distinta, las sociedades han respondido o aislándose o intentando dominar a la otra, así sea en formas muy sutiles.

-Este proceso ha dado origen a *culturas de una gran complejidad*. Culturas que no son unitarias. Que constituyen un conglomerado difícil de diferenciar pero en el que finalmente se pueden reconocer "varias" culturas en una relación asimétrica. Varias culturas subordinadas (sub-alternas) y una dominante o hegemónica.

##### a) Dinamismos de afirmación hegemónica.

-Una cultura tiende a valorar a las sociedades ajenas y a sus culturas desde sus propios moldes: una manifestación de su tendencia de auto-absolutización, radicalmente presente en toda cultura por ser tal. Construye una *cosmovisión*. Asume que la totalidad es su *cosmovisión*.

-Muchas veces se consideran inferiores; valoración que puede estar inspirada en el fondo por un miedo y una inseguridad frente al otro que puede resultar en un intento de dominarlo. Así, al tiempo que las someten, tratan de *imponerles* su cultura y de *absorber* la cultura de la sociedad dominada dentro de su propio mundo. De lo cual resultan complejísimos "conjuntos culturales" que ya no pueden resolverse en ninguno de los componentes previos.

-Por lo tanto, en la cultura dominante, el poder vuelve a ser sobrevalorado porque a través de él ésta se mantiene: en su auto-absolutización el poder también tiene un valor absoluto. Las formas de poder son múltiples:

- Se expresa en la *imposición*, más o menos sutil, de la cosmovisión, especialmente a través de la lengua del dominador. Esto va marginando poco a poco la lengua y la cosmovisión de los dominados, cada

vez menos útil como posibilidad de comunicación "hacia afuera" de su propio entorno.

- Se expresa por el conocimiento que *convierte las culturas dominadas en objeto de contemplación* o de estudio. O hacerlas, a lo más, punto de partida para el acceso a la cultura dominante. Muchas veces la cultura dominante proyecta a la dominada los rasgos negativos de esa.

- Se expresa este poder también en las demás instancias: En lo político muchas veces esta dominación se afianza *a través de autoridades locales*, pertenecientes a la sociedad (y cultura) dominada. Las cuales, en definitiva, cohonestan la dominación y contribuyen a mantenerla so pretexto de que eso es lo posible, lo que se puede lograr pacíficamente. En lo económico, ....

#### b) Mecanismos de resistencia y afirmación de identidad de la cultura dominada.

-Las culturas dominadas y sometidas tienen, muchas veces, una cosmovisión y una práctica que se *esfuerzan por mantener y defender*: esto las constituye en culturas en resistencia.

Con toda cultura subalterna hay un problema de mantenimiento de identidad: lo cual siempre implica la necesidad de definir lo que es "lo nuestro" y lo que es "lo ajeno". Aislamiento es una postura en la gama de respuestas a esta problemática. [Tal vez, cabe aquí mencionar la importancia de la pandillas en las ciudades con el ejemplo de algunos indígenas. (Hasta lenguaje!)]

-Para ellas, una forma de resistir, especialmente en culturas tradicionales, es *mantenerse en el aislamiento*. Esto implica en ocasiones la oposición a recibir a los miembros de la cultura extraña, de la cultura que domina. Otra forma de aislarse consiste en circunscribir su identidad, *al ámbito religioso*. En los otros campos parecen (y están) sometidas; aquí conservan su autonomía. Todo esto tiene una expresión privilegiada en la celosa custodia de *la propia lengua* como instrumento de conservación, recuperación y recreación de su propio mundo cultural.

-También es signo de resistencia cultural *poner su propio sello* en las manifestaciones de la cultura dominante que asumen. Quizá se podría hablar aquí de una "refuncionalización" de los símbolos y significados propuestos (impuestos) por la cultura dominante. Lo cual en ocasiones da la impresión de una esquizofrenia cultural permanente en el ámbito de la cultura dominada.

-La resistencia cultural aparece también en *las diferentes "negociaciones"* que realiza la cultura dominada frente de las ofertas de la cultura dominante. Asumen, en ese sentido, lo que de la cultura dominante pueda serles útil para la supervivencia como grupo humano, y como cultura diferente. Aquí habríamos de incluir el papel que juegan *las autoridades locales*, instituidas según los usos de la cultura dominada, y asumidas o toleradas por la cultura dominante.



-También son capaces de negociar con grupos de otras culturas que están sometidas en manera semejante para una búsqueda común de respuestas creativas para la supervivencia.

-Finalmente podemos decir que en los complejos culturales constituidos por diversas culturas en relación asimétrica, las culturas dominadas resisten incluso *haciendo suyos* elementos de la cultura dominante. Resistencia que, en definitiva, *va modificando* a la misma cultura dominante.

### 3.2 Relación entre (sub) culturas subALTERNAS.

-Las culturas indígenas presentes en nuestro país están muy ligadas al territorio, al pasado vivido, a la herencia de los antepasados. Por su historia de culturas dominadas, están más dispuestas a relacionarse entre sí como pueblos o comunidades. Como culturas dominadas tienen *intereses comunes*; pero no pueden hacerlos operativos a causa de la imposición de la cultura dominante. Sin embargo, la práctica muestra que la cultura y la referencia común puede dar lugar a acciones comunes. (Xi Nich).

### 3.3 cultura urbana, Subculturas urbanas.

-Entre nosotros la cultura urbana está profundamente marcada por dos consecuencias del proceso de modernización: la emigración del campo a la ciudad y el deterioro de la vida.

-La cultura urbana es de por sí *múltiple*, tiene muchos mundos. Es un verdadero mosaico. Es una cultura *en movimiento* constante.

-La ciudad es el espacio propio de dominio de la cultura dominante, como *"tolerancia ladrona"*. En aquella conviven bajo la presión y el poder de ésta culturas provenientes de fuera. Estas culturas reproducen a las de su origen fragmentariamente y con distorsiones; pero allí están *como presa y botín que se somete, se defiende, se adapta, o un poco de todo esto*.

-Para acercarnos a una sub-cultura urbana es necesario *quitarnos la idea* de que la conocemos, de que es algo muy semejante a lo nuestro, puesto que es urbana. (A lo más, urbana degradada).

-La sub-cultura es también *campo de lucha*. Lo es en cuanto botín para los diversos grupos de poder en la sociedad. Lo es también en cuanto que ella misma tiene que luchar para sobrevivir, para mantener su espacio, para lograr identidad y seguridad. En esta lucha utiliza también formas de cerrazón o aun clandestinidad.

## II EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS E INCULTURACION DEL EVANGELIO.

### 1. EL ACERCAMIENTO A LA(S) CULTURA(S).

-Vale la pena dejar muy claro que la pregunta sobre Evangelio y cultura, evangelización y cultura, se plantea únicamente *cuando te encuentras con lo distinto*. Esto, para muchos de nosotros, ha ocurrido en el encuentro con las culturas indígenas. Lo cual no significa que, v.gr. frente a la "cultura del suburbio", no este-



mos delante de lo realmente distinto. Simplemente quiere poner de relieve el hecho de que sólo delante de las culturas indígenas nos hemos encontrado de tal manera con eso distinto que nos hemos visto obligados a reflexionar, a identificarnos a nosotros mismos, y a saber con mayor precisión dónde y ante quiénes estamos.

-Deberíamos ser *muy cautos* al hablar de "evangelización de las culturas" pues, si bien dicha expresión se puede entender correctamente, corre el peligro de tener hondas implicaciones de etnocentrismo cultural, imposición colonialista y falta de respeto por las culturas diferentes. Dicha llamada de atención no se formula arbitrariamente sino en base a una lamentable experiencia de siglos. Se refiere a maneras de pensar, a actitudes y posturas todavía muy presentes en quienes queremos participar en la tarea evangelizadora de la Iglesia.

-No podemos, por tanto, dar simplemente por supuesto, ni considerar ya cosa adquirida aquello que exige una cristiana evangelización de las culturas: respeto, diálogo, conciencia de que el Verbo está ahí, persuasión de que el evangelizador y su cultura son también evangelizados a partir de la cultura de referencia.

-Por lo demás, deberíamos tener muy claro que la expresión "evangelización de la cultura", conlleva ante todo *la exigencia de evangelizar la propia cultura*. Esto hay que subrayarlo tanto más cuanto que parece inevitable pensar que lo que se debe evangelizar son las otras culturas a partir de una supuesta evangelización ya dada de la nuestra.

-En esta misma línea, al hablar de "evangelización de la(s) cultura(s)" deberíamos de inmediato precisar *de qué cultura se trata*. La postura evangelizadora de Sergio Méndez Arceo o de Monseñor Romero al interior de lo que podríamos denominar "la cultura occidental capitalista" fue de denuncia profética clara y evangélica, de anuncio convencido de la preferencia de Dios por los pobres y de vivo clamor por el respeto de los derechos humanos cotidianamente conculcados. En cambio, la postura evangelizadora de quienes se acercan, por ejemplo, a una cultura diferente, sea la cultura indígena o la cultura de los niños de la calle es y ha de ser primariamente de un gran respeto y deseo de aprender.

-Por otra parte, ¿no deberíamos pensar que la denuncia profética de los antivalores propios de una cultura *deberían realizarla precisamente los miembros evangelizados de dicha cultura*? Acercarse a una cultura diferente con una actitud prejuiciada de pretendida denuncia profética corre el riesgo de interpretar muchas cosas simplemente distintas como antievangélicas y obra de Satanás.

-Al hablar de "evangelización de la(s) cultura(s)" deberíamos asimismo tener presente *la íntima relación entre persona y cultura*, entre cambio de las personas y cambio de las culturas. La cultura como totalidad social desde el punto de vista de las concepciones, las ideologías, los valores, es un producto humano, es una hechura de los hombres; al

mismo tiempo los hombres, cada hombre en particular, son en un sentido verdadero producto de la totalidad social, son moldeados a su imagen y semejanza.

-Esto nos ayuda a superar la concepción más bien ingenua de que *el objeto inmediato de la evangelización es la cultura*. Lo son más bien las personas y las comunidades, quienes, a su vez, irán impactando con su proceso de conversión y vida evangelizada a las mismas culturas. El cambio evangelizador de la cultura se realizará eficazmente desde la propia cultura.

## 2. EL ACERCAMIENTO AL EVANGELIO. ¿QUE ES EVANGELIZAR?

-En esta reflexión sobre evangelización y cultura deberíamos aspirar a *una noción más concorde* de Evangelio, de evangelización. El Evangelio resuena ya en la creación como palabra de Dios mismo. De ese Dios que, habiéndonos hablado de muchas maneras, en estos últimos tiempos nos ha hablado a través de su Hijo. El Evangelio de Jesús es nueva vida, salvación, transformación misericordiosa de las condiciones de esta historia. Es asimismo relación justa, amorosa y solidaria de los hermanos que tienen un mismo Padre. Es confianza en que es la entrega por amor la que puede humanizar esta historia. No es, pues, la evangelización cuestión *primeramente* de enunciados dogmáticos o prácticas sacramentales. Por ello delante de las culturas muchas veces *evangelizar significará* en primer lugar descubrir la presencia de ese Evangelio en la cultura, vivir ese Evangelio con los miembros de esa cultura y así hacer surgir en ella la pregunta por Jesucristo, la razón de nuestra vida y nuestra esperanza.

-Haría, pues, falta plantearnos de nuevo las *preguntas fundamentales* de siempre: ¿qué significa nuestra fe en Jesucristo? ¿Qué es la Buena Noticia? ¿Cuáles son los criterios que nos permiten identificar las concreciones históricas del mensaje de Jesús?

-Haría falta también recordar que el Evangelio solamente llega a cada uno, individuo y colectividad, *por la unción del Espíritu Santo*. El Espíritu de Jesús, que da a los evangelizados nuevos ojos para descubrirlo en la propia vida, y da, a la vez, oídos de discípulo para captarlo en la palabra limitada y pobre, pero verdaderamente portadora de buenas noticias, del evangelizador.

-En consecuencia, no deberíamos suponer que el Evangelio -en relación v.gr. a las culturas indígenas con las que trabajamos- es *lo totalmente nuevo*. Y esto por dos razones. Las semillas del Verbo, el Verbo mismo está en ellas habitando, trabajando, sanando. Además, la llamada primera evangelización dejó sembradas ahí actitudes y valores netamente evangélicos que forman ya parte de la totalidad cultural de nuestros pueblos. Los cuales, a su vez, desde su cultura, continúan haciendo ahora una auténtica lectura del Evangelio.

### 3. EVANGELIZACION Y COMUNICACION MASIVA. (Nota).

-Notemos, aunque haya aquí algo sobre lo que todavía deberemos reflexionar más, que la evangelización de las culturas nos obliga a considerar detenidamente a los *medios de comunicación masiva*, verdaderas industrias culturales moldeadoras del pensamiento, de los valores, de los comportamientos de los grupos humanos. Conocerlos, acceder a ellos, criticar sus mensajes de mentira, hacerlos portadores de valores auténticamente humanos, son retos que se plantean al evangelizador.

#### 4. PISTAS DE ACCION.

Las pistas de acción no se proponen como un conjunto del que se escogen las más convenientes. Constituyen un proceso de acercamiento a las culturas para una evangelización inculturada.

##### 1. AMAR.

- No podemos situarnos correcta y evangelizadamente delante de una cultura si no nos acercamos a ella *con mucho respeto y con amor*.

- Hemos de procurar en nosotros una actitud de *diálogo*, una actitud de *inserción afectuosa*. Una actitud que nos permita valorar esa cultura *desde dentro*.

- Hemos de desarrollar la conciencia, la convicción, la actitud vital de que, en el encuentro con esa cultura no sólo damos, también, y mucho más, *recibimos*. Conciencia que debería estar alerta a juan dieguismos que muchas veces sólo son disfraz de sutiles etnocentrismos. Como si nada tuviéramos que dar y sólo pretendiéramos recibir, como si no pudiéramos enseñar a la vez que somos enseñados, como si no pudiéramos contribuir a transformar a la vez que somos transformados.

- Esto, que se dice con pocas palabras, implica todo un *proceso de vida*. Un proceso de acompañamiento fraterno e identificación afectuosa que se va realizando paulatinamente en todos los ámbitos de la vida cotidiana: personal, familiar, laboral, social...

- Una actitud así *nos llevará* a recuperar y valorar las tradiciones propias de cada cultura, sus mitos, sus ritos y leyendas, su memoria histórica.

##### 2. CONCIENCIAR, REVISAR.

- Una actitud de amor auténtico a las culturas diferentes nos llevará a tomar conciencia de y a revisar *nuestra mentalidad, nuestras actitudes, nuestros criterios y valoraciones*.

- A veces ni siquiera somos conscientes de nuestro etnocentrismo, de que la valoración que hacemos de las otras culturas la hacemos siempre *desde nuestros propios parámetros*, a los que indebidamente damos carácter de absolutos.

- *Por ello es necesario impulsar actitudes nuevas*: situarnos delante de las culturas diferentes como quien sabe que puede aprender, de que sólo así llegará a comprender, para finalmente hacerse entender.

- *Mucho ayudará también* desarrollar en nosotros la convicción de que la evangelización de la cultura comenzará con el esfuerzo de evangelizar la propia nuestra. No podemos dar esto simplemente por supuesto. Con base en esa convicción tendremos una mayor sensatez a la hora de intentar el anuncio del Evangelio en la otra cultura.

#### 3. INVESTIGAR.

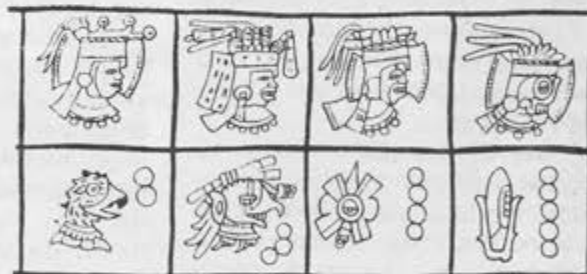
- Un paso ulterior consistirá en *analizar, discernir* (desde criterios netamente evangélicos y con la pedagogía ignaciana), las expresiones propias de cada cultura, especialmente aquellas que puedan parecernos más extrañas, más ajenas a lo que siempre hemos visto o valorado. En concreto, hemos de analizar y discernir lo que se expresa en la fiesta y en lo que sigue a la fiesta; hemos de estar muy atentos al temperamento propio de las gentes de la cultura en cuestión, y también a lo que se refiere al uso del alcohol -tesgüino ritual diferente de uso inmoderado de aguardientes-, a la relación con los difuntos, a lo que tiene que ver con la salud y la enfermedad, etc.)

- Tal análisis lo iremos haciendo con mayor tino en la medida en que nos hagamos de una mayor apertura para *conferir los diversos análisis culturales* que vamos haciendo en nuestros diversos equipos, para discutir los diversos acercamientos que se van dando en las diversas experiencias.

#### 4. COMPRENDER Y FORMULAR MEJOR.

- En el trabajo evangelizador de las culturas es necesario comprender y formular mejor los contenidos centrales de nuestra fe, los cuales están cargados de *auténtico sentido humanizador y liberador*. (Encarnación, Trinidad -Dios Padre y Madre- dogmas marianos, moral, sacramentos...)

- Una profundización así nos hará viable el anuncio del Evangelio a las culturas diferentes, en las cuales por otra parte nos iremos también encontrando con la presencia del mismo Evangelio.



# LA CULTURA Y SUS DINAMISMOS

John Sweeney

Investigador del CRT

## Reflexión para un análisis

### 1. ¿QUE ES CULTURA?

Según un antropólogo norteamericano, Clifford Geertz, la cultura es propia de los seres humanos en lugar de los instintos de los animales.

Un pájaro tiene los instintos necesarios para recoger el material correcto y construir su nido en la parte conveniente de un árbol para que el nido sea adecuado para criar la próxima generación. O sea tienen instintos que les informan sobre cómo es el mundo y, también, sobre cómo tienen que modificarlo para vivir y criar. Los seres humanos no tienen instintos a ese nivel, lo que hacen es crear símbolos, símbolos que son modelos de como es el mundo, los materiales, sus propiedades etc, y modelos de qué hacer con este material para vivir, o un poco más allá, como *cultivar* la vida.

Geertz dice que entonces se pueden distinguir dos tipos de modelos: modelos *del* mundo, (qué es el mundo, como son las cosas), y modelos *para* el mundo, (cómo lo queremos construir), pero añade que lo específico del ser humano es que casi siempre nuestros sím-

bolos son ambas cosas: al mismo tiempo son modelos del mundo y modelos para el mundo, de cómo es el mundo y cómo debe ser o cómo queremos que sea: esto indica la naturaleza dinámica de nuestros símbolos.

Un ejemplo puede ser un mapa: es una construcción simbólica que representa el mundo, cómo es, los ríos, las colinas, etc.: es un modelo *de*. Al mismo tiempo nos sirve para llegar a un lugar determinado: nos sirve como un modelo *para*. Estos modelos forman un conjunto muy elaborado que se llama cultura y que nos da pistas para todo conocimiento. Dan las ideas básicas de lo que es el hombre, qué es el mundo, cómo se relacionan, cómo se hacen las cosas y para qué.

### 2. CAOS, MIEDO Y AUTO-ABSOLUTIZACION

Lo más acuciante de todo esto es que si resultara que nuestros modelos, nuestras construcciones simbólicas, son falsos o engañosos, si el mundo se demostrara diferente de como lo hemos representado, seríamos peores que los animales: nuestro modo de vivir en el mundo no funcionaría y no tendríamos instintos para guiarnos tampoco. Seríamos unas 'bestias de caos', ni humanos ni animales.

Este es el miedo que hay detrás de cada cultura. La cultura no solamente tiene que dar los modelos sino también protegerse contra este miedo elemental. Para lograr eso, la cultura debe tener el poder, por lo menos implícitamente, de dar cuenta de todo lo que acontece. Para hacer eso, no es necesario que de una explicación para cada cosa sino que tenga una visión amplia del mundo entero, o sea del cosmos, que dé un contexto general dentro del cual se puedan dar explicaciones de lo particular. Lo que tiende a hacer la cultura es proyectarse a sí misma, su mundo más o menos pequeño, a nivel cósmico. Tiende a hacer afirmaciones no solamente de «así hacemos las cosas y así pensamos» sino de «así se hace, y así es la cosa».

La cultura necesita tener modos simbólicos para seguir confirmando la armonía de ella con el cosmos. Tradicionalmente, esto se hace a través de la religión. Es la religión la que se encarga de describir cómo es el mundo en los niveles más generales de la existencia, y sobre todo, de asegurar que se *experimente* continuamente la verdad de esta descripción. Se hace esto mediante los ritos, los símbolos religiosos, toda práctica religiosa que tiende a inspirar ciertas emociones, actitudes y estados de ánimo para disponerles a ver las cosas, los acontecimientos,

con una cierta mirada orientada a afirmar la visión del mundo propia de cada cultura.

Esta proyección cósmica de la cultura representa una tendencia hacia la auto-absolutización, una tendencia manejada por un miedo elemental y oculto. Entonces cualquier encuentro con el 'culturalmente otro' —diferente— representa una amenaza: es visto como mensajero de que lo nuestro no es absoluto y puede estar equivocado; es decir, mensajero de la posibilidad del caos. La cultura entiende y explica al otro desde la propia visión, desde el supuesto de que los otros no hacen cosas como las hacen los seres humanos que están en armonía con el 'cosmos (nosotros)'; tiende a verlos casi como no humanos, o solamente en una forma bruta, primitiva, salvaje, no-civilizada; son los paganos, los bárbaros.

Todo esto tiene relación con las estructuras sociales, que son los modos de institucionalizar las prácticas consideradas como necesarias para asegurar la vida del pueblo. O sea, los modelos de vivir armoniosamente en el mundo se traducen a *prácticas* de relación con el mundo, con otras personas

y consigo mismo. Éstas, a su vez, producen estructuras sociales. Las estructuras religiosas se proponen a sí mismas como estructuras armoniosas con las del cosmos, y por lo tanto con las demás estructuras sociales. Las estructuras sociales y las religiosas entonces tienen esa relación de mutuo apoyo como se sabe. Como ejemplo nada más tenemos que recordar las cortes reales y papales en el Sacro Imperio Romano para ver la solidez de tal conjunto.

### 3. LOS DINAMISMOS HISTÓRICOS

Siempre existen tensiones entre la visión cultural del mundo y la realidad. Estas tensiones representan amenazas a la dimensión auto-absolutizante de la cultura. Algunas de ellas son manejadas por la dimensión constructora de los modelos simbólicos, o sea, los modelos *para*. Esto da origen a la dimensión ética de la cultura en cuanto que reconoce que algunos hombres no han logrado la felicidad perfecta porque no actúan en conformidad con el cosmos. Así son las escrituras sapienciales en

el Antiguo Testamento. Sin embargo, existen otras clases de tensiones.

El proyecto absolutizante tiende al aislamiento o a la dominación. El poder de dominar se desarrolla en un aparato militar-económico eficiente, cuya estructura jerárquica refleja el orden celestial. El éxito de la dominación vuelve a ser una prueba adicional de la verdad de su proyecto cultural. El proyecto dominante se lleva a cabo no solamente por los poderes militares, políticos y económicos sino también por su habilidad para manipular el miedo. Continuamente las referencias al orden celestial también son referencias al caos mítico. Fuera del orden de la sociedad no existe nada más que ese caos. Los ejemplos abundan: los pobres, los esclavos, los perdedores en las guerras.

La gente pobre, en cambio, experimenta el caos, pero no un caos mítico caos, sino uno real impuesto por las estructuras sociales. En otros términos, ellos viven el caos que es producido por la dominación al negar la cultura dominada y el caos que produce la cultura dominante como referencia negativa necesaria de su propio or-



den. Los que perdieron viven, muy obviamente, en el caos.

En los relatos de los evangelios, encontramos descripciones muy vívidas de esto: el endemoniado, dominado internamente por una fuerza caótica destructiva, identifica como "Legión" —una referencia al ejército Romano— a la cultura impuesta. Su liberación requiere que esa fuerza caótica regrese a su propio lugar: al mar, el símbolo del caos y de la muerte.

En estas situaciones, la gente pobre va aprendiendo nuevos modelos *de* y *para* el mundo. Algunos son introyecciones de la cultura dominante y no reflejan la realidad que viven y, por lo tanto, no son modelos adecuados *de* y *para*. Encadenados por una contradicción con lo real, esos modelos los mantienen en un mundo caótico, en el miedo. Sin embargo, son capaces de soñar, y estos sueños son la posibilidad de nuevos modelos *para* que, normalmente, se quedan solamente como posibilidad, y no se operativizan. Pero, por otro lado, viviendo en un mundo caótico y amenazante, viviendo más cerca de la muerte, viven lo real más honestamente y el miedo no ejerce tanto poder sobre ellos: al enfrentar el caos, pueden estar más abiertos al otro, bien como acontecimiento no explicable, bien como persona de cultura distinta.

Se me ocurren algunos ejemplos de la historia que se encuentran en la Biblia. En un momento dado, los esclavos en Egipto tuvieron que decidir si se quedaban en Egipto, viviendo dentro de la seguridad de la cultura egipcia y la esclavitud que implicaba o, enfrentar el caos del desierto en un intento de asumir su propia vida. Hay que notar que el dios egipcio «Seth» era el dios de las fuerzas caóticas del desierto. El éxodo fue propuesto al faraón como una salida de la gente hacia el desierto para hacer sacrificios a su dios allí porque los egipcios hallarían repugnantes estos ritos (Ex 3,18; 8:25-27). Esta salida resultó liberadora

porque allí, enfrentando el caos, encontraron modos de vivir, modelos nuevos del mundo en una nueva concepción de Dios, en una nueva alianza entre pueblos distintos con ese Dios.

Otro ejemplo puede ser Jesús quien sale al desierto y allí encuentra nuevos modelos: contra el poder, la codicia, etc.; modelos *para* un mundo donde hay lugar para todos, simbolizado por el reino y el banquete, donde están invitados los pobres, los cojos, etc. O, más tarde cuando él, rompiendo las reglas, toca al leproso y por lo tanto tiene que quedarse en las afueras, los lugares salvajes: son acciones que se arriesgan al caos y que, sin embargo, resultan en más vida para los pobres.

Es que de tales encuentros pueden resultar nuevos esquemas para imaginar la vida y el mundo, nuevos modelos que ayuden a vivir. Por eso, valores como solidaridad y hospitalidad son más que estrategias para sobrevivir, por brindar apoyo mutuo: son momentos del encuentro que pueden cambiar el mundo. Consiguiente, no es ninguna coincidencia que muchos de sus modelos *para* sean símbolos de la fiesta donde todos, inclusive el otro, el diferente, están invitados y todos comparten la vida. En estos modelos *para*, conservan sus esperanzas para la liberación.

#### 4. EN EL MUNDO ACTUAL

La modernidad y la post-modernidad quitan a la religión su papel de definir el cosmos; intentan mantener cada campo de conocimiento con su propia disciplina, con su propia autonomía: ningún campo de actividad humana, ningún órgano de la cultura debe tener el poder de restringir a ningún otro. Pero sí hay una restricción que todos los campos reconocen: lo económico.

A pesar de esa liberación del tutelaje de la religión, sin embargo, sigue en pie todavía, y tal vez más

agudo, el miedo del caos. Al irse desarrollando, la ciencia de la economía política fue asumiendo su papel. El capitalismo de Smith y Ricardo se fue encargando de destacar lo básico de cómo es el mundo y dónde quedan los límites, cuál es la aplicación más global y más clara del pensamiento racional instrumental, hasta lograr dar forma racional al caos para hacerlo manejable. Se trata del caos económico, de un mercado que se destruye a sí mismo por una combatividad totalmente fuera de control. Poco a poco los príncipes de Europa dejaban de proteger la uniformidad religiosa y empezaban a proteger "la economía política".

La pluralidad se propone como un explícito valor positivo, un modelo *de* y *para*. La modernidad se presenta a sí misma como dando paso a este modelo. Así como hay una pluralidad de campos de conocimiento, basada en un reconocimiento común del pensamiento empírico racional, así también hay una pluralidad de actividades culturales: el teatro, la música, el arte, la religión. Y entonces, permite un conjunto de tales cosas, o sea, una cultura completa. Esto es el pensamiento neo-liberal.

Lo que pasa en realidad es que las demás culturas pierden su propia capacidad de describir el mundo, porque éste, al fin de cuentas es definido ya por las exigencias del mercado y los modelos de acción para manejar el mercado. Es este el mundo que, a fuerzas, todos tienen que compartir. Si quieres conseguir la vida buena, las reglas para estar en armonía con el mundo están escritas por el FMI y los "Chicago Boys". Según esta visión, la mejor alternativa para las culturas no-modernas es quedar relegadas al mundo del folklore, a atracción turística, eventos artísticos y artesanales, experiencias personales 'interesantes' como piezas de museo. La otra es que perezcan. ☒

# PROCESOS CULTURALES Y NUEVAS IDENTIDADES

Diego Irrázaval, csc

Perú

## I. ALTERIDAD Y ALTERNATIVA

1. Toda la Iglesia vibra con una nueva evangelización. Esta proviene del Espíritu que consuela y fortalece a comunidades sufridas y creativas. Durante siglos, sucesivas colonizaciones han estado asociadas a la evangelización. Esta de hoy es «nueva» porque tiene rasgos innovadores del mestizo, negro, indio, mujer, juventud y por la articulación entre estos sectores. Dicho globalmente, la evangelización es nueva cuando es hecha desde la alteridad y cuando anima alternativas concretas.

2. Medellín la enunció. Juan Pablo II la impulsa. Surgen propuestas. Una de ellas intenta replantear la civilización moderna sumándole doctrina y autoridad cristiana. ¿Cuál es el papel de la Iglesia en el terreno cultural? ¿Modificar el comportamiento moderno, para que reencuentre la trascendencia? ¿Generar nueva cultura cristiana? Más acertado es dialogar con distintas culturas, criticar idolatrías actuales y construir estructuras más humanas.

3. Una evangelización liberadora da preferencia al pobre, y opta por culturas resistentes a la opresión y con energías alternativas. A fin de cuentas, el Espíritu hace a la Iglesia signo del Reino y servidora de la humanidad. Este servicio, llevado a cabo en una inmensa gama de comunidades, es pluri-cultural y a favor del carácter autónomo de las culturas. Además, tiene un sello ecuménico porque las denominaciones cristianas comparten una misión común.

4. La problemática cultural forma parte de una evangelización integral. A la Iglesia no le corresponde dar soluciones de neo-cristiandad. La Buena Nueva esta dirigida a personas, para que todos agradezca-

mos a Dios su transformación de la humanidad y de la creación. Por lo tanto, la evangelización va dirigida, no a 'la cultura', sino a pueblos pecadores que caminamos hacia el Reino y que necesitamos salvación.

### Unos conceptos generales:

5. **Cultura:** es una práctica cotidiana de comunicación que distingue a un grupo humano de otro. Los procesos culturales tienen aspectos ecológicos, familiares, económicos, políticos, étnicos, religiosos. En un sentido teológico, se trata de cosas y obras que comunican experiencias espirituales de la humanidad (Ver GS 53).

6. **La Identidad:** es la persona en relación con la sociedad (ésta da rasgos al individuo, y éste se desarrolla interactuando con otras personas en medio del acontecer histórico). Existe identidad en las características propias de una etnia, o de un pueblo.

7. **Un símbolo:** es un fragmento que transparenta la totalidad, y conduce a una realidad más honda. Cada expresión simbólica (publicidad, juego, corporalidad, religión, etc.) es polisémica, y no puede ser captada unívocamente.

8. **En América Latina,** la evangelización toca no sólo al individuo sino a la «cultura del pueblo», y llama a conversión y a cambios de estructuras (Puebla 394-395); es parte de la misión del pueblo de Dios en su seguimiento de Cristo.

9. **La inculturación y la liberación** son complementarias. La primera es como una metodología. El Espíritu anima a cada pueblo a leer con los ojos de la cultura la Buena Nueva y a ponerla en práctica. La segunda es como el corazón de la fe: transformación humana, cultura y utopía, ruptura con el pecado y comunión con Dios, es decir liberación-salvación. El día-

logo entre la fe y las culturas no se limita a especialistas, sino que está presente en la liturgia y la sacramentalidad, enseñanza de la fe, organización comunitaria y administración eclesial, testimonio espiritual y acción solidaria. Toda la pastoral requiere inculturación.

10. La población latinoamericana, a pesar del control homogeneizador, ha desarrollado diversas formas de vida, alteridades culturales. La evangelización, al optar por el pobre, también opta por culturas distintas a las dominantes, y desde aquellas anuncia el amor universal de Dios.

11. Las prácticas humanizadoras, por parte de pueblos pobres, y en especial el indio, el negro, la mujer, la juventud, implican alternativas culturales. A la Iglesia le cabe anunciar las idolatrías de hoy, pero sobretodo anunciar nuevos cielo y tierra; por eso ella señala los signos de los tiempos en la creatividad cultural de nuestros pueblos.

## II. PROCESOS SOCIO-CULTURALES.

12. Oleadas de migración al interior de cada país, los medios de comunicación masiva y otros factores, están acelerando cambios, y delineando modelos multi-culturales. Se hace más la evangelización en medio de los procesos actuales.

### Acontecer Contemporáneo.

13. Resaltan dos fenómenos: 1. difusión en toda América Latina del mercado internacional de bienes culturales, que conlleva consumo e interiorización del orden capitalista; y 2. innovaciones en especial en ambientes urbano-populares, y con aportes de la mujer y de la juventud, que generan nuevas identidades. No hay pues 'una' adveniente cultura. Son varias dinámicas que requieren discernimiento. Por un lado hay que detectar y confrontar neo-colonialismos. Por otro lado, las culturas populares emergentes pueden ser enriquecidas con la tradición cristiana. Esta evaluación es hecha desde la perspectiva del pobre.

14. Otros grandes procesos. Llagas y cicatrices culturales debidas a la pobreza y violencia institucionalizadas. Estructuras culturales de sobrevivencia y colaboración; aunque también de fatalismo y de factionalismo. Identidades y estrategias mestizas para lograr un progreso moderno. Impactos de los medios de comunicación social, que suelen ser consumidos acríticamente, pero también son reinterpretados desde una sabiduría popular. Expansión a través del sistema escolar del culto a la ciencia y a la tecnología. Simultáneamente se fortalecen y diversifican las religiones populares y sus misticismos. Una hábil industria cultural que mercantiliza y estandariza la existencia humana, y que desfigura y absorbe el folklore y otros productos del pueblo. Todos estos procesos afectan la vida cotidiana: alimentación, trabajo, sexualidad, enfermedad y salud, comunidad y conflicto, es

decir, afectan lo concretamente cultural. Dada la complejidad y amplitud de dichos procesos, el conjunto del pueblo de Dios (y no una comisión u oficina de 'pastoral de la cultura') tiene responsabilidades al respecto.

15. Un asunto fundamental es la propaganda comercial. Ella es comparativamente mayor en América Latina que en otras regiones del mundo. Es un instrumento de programas económicos, pero también logra que multitudes marginalizadas sean 'integradas', a través de lo imaginario, en la modernidad. La publicidad hace al individuo sentir un cambio en su situación al consumir anuncios de objetos. Esta magia del materialismo tiene una magnitud inmensa en comparación con las pequeñas supersticiones que hay en la religión popular. Por lo tanto, una tarea pastoral es confrontar la mentira presente en la publicidad, y anunciar la verdad de una genuina felicidad.

### Contraposiciones culturales.

16. La Iglesia está atenta a las correlaciones entre ejes culturales. Un eje hegemónico lo constituyen patrones transnacionales de progreso individual y concomitantes superioridades del blanco sobre el no-blanco, varón sobre la mujer, adulto sobre juventud. Vinculado a lo ya dicho hay otro eje, menos evidente: la dominación asimilada por las mayorías. Por ejemplo: exaltación del ser nación-estado (negando identidades regionales y locales), subordinación a líderes populistas y a tecnócratas, reproducción -a nivel popular- de desequilibrios económicos, consumismos y otras alienaciones. Por otro lado tenemos recias culturas de resistencia: mestizas, afro-americanas, indígenas. Estas han sido incorporadas, relativamente, en la modernidad. Desde sus raíces han desarrollado identidades, lazos solidarios, mundos religiosos. Otro eje lo conforman espacios culturales alternativos: fiesta con organización y arte popular, programa de mujeres, creación cultural por sectores urbano-populares, tecnología y producción con calidad comunal y ecológica. En este escenario, lleno de contraposiciones, la pastoral afirma fuerzas de vida.

17. También tenemos elementos cohesionadores, a nivel local como global. Vale subrayar la tenacidad laboral, sentido de alegría y humor, tradición oral a cargo de personas mayores, medios culturales y espirituales para atender enfermedades, colaboración entre familiares y vecinos. Así logramos sobrepasar barreras étnicas y sociales, y configurar identidades nacionales y latinoamericanas. Otro denominador común es la afición por ciencias y tecnologías, donde el ser humano ejerce talentos y resuelve necesidades básicas. En estos y otros campos, la Iglesia contribuye al consenso. La pastoral en ambientes científicos, en instituciones educacionales, en medios de comunicación social, favorece un progreso para todos.

18. Constatamos una serie de violencias contra pueblos-culturas mestizas, indígenas, negras, asiáticas. A ello se suma la actividad pastoral, ne-



gando alteridades humanas y religiones del 'otro', es decir, agrediendo toda la existencia del pobre. Por eso, una evangelización verazmente 'nueva' es hecha desde el reverso de la historia: pueblos marginados que tienen tesoros culturales y religiosos. Pero, no se sacraliza lo popular; éste tiene oscuridad y luz, tiene elementos de opresión y también de resistencia, tiene avances y retrocesos.

19. En medio de estas tensiones, la pastoral traza líneas que en el presente van gestando un futuro diferente. Con criterios éticos y de la doctrina social de la Iglesia, cabe asumir y alimentar factores culturales de resistencia y de alternativas. Son factores contrapuestos a versiones actuales del liberalismo que pretende ser el único y mejor sistema de vida. Nuestros pueblos, gracias a su identidad cultural, política, espiritual, configuran modos de ser más humanos. Iniciativas minúsculas -como lazos familiares y trabajos comunales- y mayúsculas -como líneas de desarrollo integral y políticas multiculturales están trazando un provenir latinoamericano.

### III. IDENTIDAD Y SIMBOLOGIA.

20. El diálogo evangelizador interpela identidades y símbolos presentes en los pueblos del continente. Cada uno recibe la Buena Nueva para detectar, en el acontecer diario, señales de vida y factores de muerte. Los pueblos, a partir de sus culturas, asumen de modo pluralista la fe cristiana. Este diálogo fecundo implica diversas inculturaciones del Evangelio.

21. La población mestiza -mayoritaria en América Latina - tiene sólidas herencias culturales, y a la vez, impulsa una modernidad específicamente latinoamericana. Sin embargo, algunos sectores imitan a las capas superiores, son cautivados por el secularismo y por símbolos de eficacia material e individual. En términos socio-religiosos suelen expresarse sincréticamente. Resaltan modalidades mestizas de cristianismo, con sus aciertos y sus limitaciones.

22. Junto con estas raíces mestizas, tenemos identidades indígenas, afroamericanas, amazónicas, caribeñas, y también recientes migraciones europeas y asiáticas con sus respectivas identidades. A cada una de ellas le corresponde distinguir qué le engrandece y qué la aliena. Con respecto a la pastoral, de partida constatamos que hay una serie de apropiaciones del mensaje, de modo que existen cristianismos morenos, criollos, etc., a pesar que tantas veces se han obviado o se han combatido dichas identidades. Ahora, al conmemorar estos 500 años, cabe pedir perdón por errores del pasado y del presente, e intentar ser fieles tanto a nuestras raíces como a nuestro propio porvenir.

23. El futuro tiene buenas raíces. Desde varios ángulos se visualiza una existencia cualitativamente mejor. A ello aportan las raíces indígenas, con pautas comunales, ecológicas, religiosas. También se afianza la

identidad negra, con su resistencia a avasallamientos antiguos y actuales, y con sus dinamismos sociales, artísticos, espirituales. La multitud mestiza y las capas medias aportan experiencias de conjugar culturas para sobrevivir, y periódicamente elaboran una renovación social. Los descendientes de migrantes europeos y asiáticos también contribuyen con elementos económicos y culturales. Además hay muchas tareas en común: resolver el empobrecimiento, y la subordinación cultural y política, y la incomunicación entre sectores de la población, y tanto más.

24. Abundan energías e iniciativas. Estructuras de auto-educación. Tecnologías apropiadas a nuestras necesidades y valores. Perspectivas científicas y filosóficas latinoamericanas. Un creciente protagonismo cultural de sectores urbano-marginales: formas de cooperación, celebraciones, pluralismo religioso. Un catolicismo de carácter devocional, con notables inculturaciones de la fe.

25. Las innovaciones culturales brotan en gran parte de la mujer y de la juventud. Mundos juveniles marcados por inseguridad, expectativa y frustración, y efímeros modelos de éxito. Sin embargo, conjugando fantasía con realismo, afectividad con esfuerzo, la juventud genera espacios culturales. También la mujer, discriminada por un universo de símbolos patriarcales, logra articular círculos solidarios, sobrevivir económicamente, nutrir una nueva humanidad.

26. La comunicación es condensada, al interior de cada pueblo y a través de la industria cultural moderna, por sistemas simbólicos. Son polivalentes. Pueden ser transparentes y opacos, o pueden tergiversar la realidad. Unos ejemplos de simbologías constructivas: idiomas autóctonos, dialectos regionales, gratuidad del juego, ceremonias laborales, políticas, festivas (cuando tienen autenticidad). Otras entidades simbólicas perjudican a personas y a colectividades: publicidad hedonista, imperio del dinero, loterías y otras artimañas de la 'suerte', venganza mediante hechicerías, etc. Con respecto a esto, la evangelización promueve en cada comunidad un discernimiento de significados de los símbolos propios y ajenos.

27. En las religiones populares, junto con la sacramentalidad cristiana, persisten simbologías características de cada región. Ritos, imágenes, conceptos creyentes, organización, normas éticas, relatos paradigmáticos ('mitos'), son expresiones del corazón de la existencia humana. Por eso la evangelización -catequesis, liturgia, acción social, vida en comunidad- tiene que sintonizar con lo simbólico. Por otra parte, abundan signos con una sacralidad equivocada: miedo del pobre al castigo divino, bendición sobre el pudiente, milagros sin una responsabilidad por el prójimo, ritos para dañar a otros. Por consiguiente, la comunidad eclesial saca a luz, con criterios evangélicos, lo correcto y lo incorrecto en costumbres populares.

28. Vivimos cada día en medio de procesos culturales, identidades fundantes y emergentes, conglome-

rados de símbolos. No corresponde planificar e implementar una evangelización adecuada a cada región y cada sector humano; es decir, la pastoral de conjunto tiene que reconocer alteridades, ser multicultural, dialogar con la creciente diversidad religiosa en nuestros pueblos, y contribuir a alternativas humanas.

#### IV. EVANGELIZACION ENRAIZADA EN CADA PUEBLO POBRE.

29. El diálogo con las culturas opta por el pobre para desde allí, anunciar a todos la fiesta eucarística del Reino (Lc 22,15-18, 29-30). Fiesta de los últimos y de todos. Así es una catolicidad evangélica; está centrada en el gozo de la Pascua; y es siempre encarnada y siempre universal. Hoy en nuestra América Latina, Dios nos invita a celebrar, inculturadamente, nuestra peregrinación histórica hacia el Reino. Caminamos con el 'sensus fidei' del pobre; vale decir, caminar es obra humana, por muchas rutas y guiados por el Espíritu de Dios.

30. Pero existen grandes dificultades. Hay modelos divergentes. Algunos ven a la Iglesia como gestora de síntesis. Otra perspectiva recalca las particularidades del 'otro'. Otro acento es la liberación integral.

El reto en común es optar por el Dios del pobre con sus implicaciones eclesiales. Una dificultad aún mayor es un conjunto de estrategias fundamentalistas: pentecostalismo, integrismo y otras posturas fanáticas al interior de la Iglesia, centralismo en torno a la autoridad y la doctrina. Por otro lado se afianzan prácticas secularistas con su cosmovisión del bienestar, y una religión civil con nuevas entidades sagradas.

#### Persistencia de nuestra tradición.

31. La Iglesia acoge la palabra de Dios en formas inculturadas y liberadoras. En América Latina se hace una lectura orante y popular. La comunidad comprende la vida a la luz de la Biblia, y escucha la Palabra con los oídos del pueblo pobre. Partimos conversando sobre sufrimientos y esperanzas de hoy ('la realidad') e invocando al Espíritu vivificador ('la espiritualidad'). Leemos y entendemos textos; su significación para aquellos pueblos, y también para nuestros pueblos. Oramos y celebramos la Palabra. Gracias a esta modalidad de lectura hoy estamos evangelizando los procesos socio-culturales, y haciéndolo a partir de la vida del pobre.

32. En esta misión somos discípulos de Cristo que se insertó en un acontecer histórico y cultural. Jesús evangelizó mediante costumbres cotidianas y símbolos del pobre: caminando y amando a personas, sanando enfermos, enseñando con parábolas del Reino y con bienaventuranzas proféticas, expulsando espíritus del mal, reuniendo una comunidad fiel, enfrentando conflictos, dando su vida para salvar a todos, resucitando gracias al Padre, enviando su Espíritu para una misión sin fronteras.

33. Esta tradición de encarnación, Pascua, Pentecostés, es lo que fundamenta nuestro actual servicio a las culturas. Es un servicio pluriforme, porque el Espíritu hace que en todas las lenguas -es decir, en cada universo simbólico- demos gloria a Dios (Hechos 2:1-24; 10:44-47; 11:15; 15:8-9). Siguiendo el ejemplo de la comunidad de Antioquía (Hechos 13, 1-4), la actual comunidad de base envía a personas escogidas por el Espíritu con una buena nueva inculturada y liberadora. Esta tradición no permanece en el pasado ni es usada como arma uniformizadora; más bien es audaz porque el Espíritu nos conduce por caminos nuevos.

34. Ante las «condiciones totalmente nuevas» (AG 6), (y así ocurre en América Latina) la Iglesia replantea su trabajo. Nos inspiramos en la obra de comunidades paulinas que traspasaron el mensaje de una cultura a otra. Pablo lo traspasó optando por los «débiles e ignorantes» (1 y 2 Corintios). Polemizó con los judaizantes (Gálatas). Tomó en cuenta poderes cósmicos y elementos del mundo (Colosenses). Comunicó el misterio de salvación a los paganos (Efesios). Protagonizó el Concilio que tomó decisiones importantes para la inculturación (Gal. 2:1-10; Hechos 15:1-29). Con una lucidez y audacia similar a las de aquellas comunidades paulinas, hoy nos toca evangelizar en contextos modernos de mestizos, indígenas, afroame-



icanos, ciudades, juventudes, y otros ambientes «totalmente nuevos».

35. La enseñanza conciliar (GS 53-62) anota vínculos mutuos entre el mensaje de la Iglesia y las diversas culturas (GS 58). Luego, Pablo VI señaló la interacción entre Evangelio y vida concreta (EN 21, 29), el uso de los símbolos y la respuesta a cuestiones que plantea cada pueblo (EN 63). Por consiguiente, la meta no es una nueva civilización y cultura cristiana, sino la compleja co-relación entre mensaje de salvación y producción cultural humana.

36. Durante las últimas décadas, nuestra Iglesia ofrece unas directrices. Los Obispos en Medellín promueven una visión crítica en términos de conciencia social y de educación liberadora (Paz, Educación). Puebla ofrece un extenso programa de evangelización de la cultura (385-443), advierte sobre idolatrías actuales (405, 491, 493-502), y anota una discutible «esencia» religiosa de la cultura (389). Con estas orientaciones generales ahora nos toca planificar inculturaciones en cada Iglesia local. Continuando en el espíritu de Puebla, el afán por lo cultural está ligado a la opción por el pobre y la opción por la juventud.

37. Juan Pablo II, como parte de su servicio a la comunión universal, reiteradamente habla de inculturación... Ante el «Pontificio Consejo por la Cultura» (18.01.83) reconoce una variedad de culturas (2,4,6). Luego presenta dos aspectos complementarios: diálogo entre Iglesia y culturas, y defensa del ser humano. Así, la atención a lo cultural tiene un sentido pluralista, y va entrelazada con dimensiones políticas y sociales. El marco general lo encontramos en GS y en EN.

38. Con respecto a la próxima Conferencia de Sto. Domingo, algunos ponen como problemas centrales el secularismo actual y el auge de las sectas, y ven como solución una síntesis cristiana de la cultura moderna. El documento de Consulta respalda la inculturación (88-97), y toda la parte V sobre pastoral; pero, en discontinuidad con Medellín-Puebla, lucubra sobre una «cultura cristiana latinoamericana» (45 y cf. 27, 30-31, 99, 108-112). Más sólidos son los aportes de Conferencias episcopales. La de Guatemala anota: «es falso que el principal problema...sea el secularismo...otros problemas quitan la vida del ser humano» (sección 2), y subraya que la cultura sea vista «en su relación orgánica con las estructuras sociales y políticas» (3.1.5.b). La de Ecuador caracteriza la nueva evangelización como: anuncio de Cristo, opción por los pobres, evangelización de la cultura «desde la cultura de los pobres», CEBs, participación de los laicos (121-127). La de Bolivia indica el «pluralismo cultural...parte fundamental de la catolicidad» (156), y, cómo el «Espíritu...hace de culturas y religiones de la humanidad instrumentos de salvación y de vida» (352). La inculturación es descrita, por el episcopado boliviano, como «evangelización en y desde las culturas...oprimidas de los pueblos originarios y afro-ame-

icanos» (175). Estos y otros aportes muestran el vigor de nuestra tradición evangélica y eclesial atenta al pobre.

### Prioridades pastorales.

39. En nuestra América Latina agobiada por estructuras de muerte, Dios camina con pueblos que forjan vida:

- el laicado evangeliza en medio de procesos socio-culturales, descalificando idolatrías (como las que presenta la publicidad), y forjando alternativas (desde la identidad mestiza, indígena, negra, asiática-americana, etc).

- las diversas identidades latinoamericanas, y en especial la del vasto mundo urbano-popular, reciben la Buena Nueva y ellas, a la vez, alimentan la enseñanza de fe, oración, acción humana, y en fin toda la existencia cristiana (y, por consiguiente, la Iglesia es una comunión pluriforme).

- la Iglesia local y universal, con audacia como la ejercida por las comunidades paulinas, se inserta en nuevas situaciones socio-culturales y simbólicas; se inserta a través de comunidades de base, movimientos de espiritualidad y de apostolado, la vida religiosa, como signos de la fiesta del Reino.

40. La evangelización dialoga con identidades y con sistemas simbólicos del continente, a fin de lograr una liberación inculturada, y esto en formas bien concretas. Así lo indica el «sensus fidei» del pueblo: apreciando la gracia («Dios hace milagros») a favor de quienes sufren. Es decir, una transformación de la realidad, una solución a problemas de cada día. Por lo tanto la inculturación no es una tarea mental, sino que es hecha con los elementos de resistencia y de liberación que tiene cada pueblo.

41. La interacción entre Evangelio y culturas conlleva una renovación integral de la catequesis y la liturgia, de los mundos de la educación y de los medios de comunicación social. Privilegia estos ámbitos, pero no se limita a ellos. La pastoral, en su conjunto, tiene que ser dinamizada; por ejemplo, un plan diocesano, un plan nacional, que aplique la inculturación en todas las dimensiones de la evangelización. Esto es hecho por la Iglesia, como Jesús, evangelizando desde la cultura cotidiana y simbólica del pobre. Es hecho con la libertad de Pentecostés, presencia del Espíritu del resucitado al interior de cada pueblo y de cada cultura. Y, con el espíritu de Medellín-Puebla, la inculturación es inseparable de la opción por el pobre y la opción por la juventud.

42. Nuestra madre, la Virgen de Guadalupe, orienta estos esfuerzos, porque desde su manifestación en Tepeyac al pueblo nahuatl, el pobre continuamente ha protagonizado la inculturación. El acontecimiento guadalupano también señala, para toda América Latina, la significación hacia una vida nueva en comunión con Dios. ☩

# LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA

Manfredo Araujo de Oliveira

Brasil

## I. LA MODERNIDAD, UN DESAFIO PARA LA IGLESIA.

1. La modernidad es una palabra usada para explicar la evolución experimentada en los últimos siglos en las sociedades del mundo occidental, en el hemisferio norte y que actualmente invade, poco a poco, al mundo en su totalidad. Por lo tanto, es la configuración propia de nuestras sociedades en el momento presente. Esta constituye la forma propia que ha asumido la realidad humana y, en cuanto tal, es el contexto histórico donde la Iglesia debe dar testimonio de la Buena Nueva. Esto significa tal vez, el «mayor desafío» que haya encontrado la Iglesia en el curso de su historia, pues aquí, por primera vez, la Iglesia enfrenta a una sociedad que no está ya más afianzada en la religión, como el centro unitario de todas las esferas de la vida humana, sino a una sociedad que se construye a partir del hombre y de sus necesidades.

2. El Vaticano II fue llamado, con razón, el Concilio de la modernidad, pues, en realidad, poco a poco el gran desafío del mundo moderno se impuso como su preocupación fundamental.

3. Hoy en día, en numerosos ambientes eclesiales, reaparece una actitud de rechazo profundo a

la modernidad radicada, fundamentalmente, en la nostalgia de una sociedad visceralmente religiosa, donde la Iglesia imprimía su marca en la vida individual y colectiva de la totalidad de los seres humanos. La salida sería poder reconstruir el refugio de una cristiandad pura.

4. Mientras tanto, si la modernidad es el mayor desafío que la Iglesia haya encontrado en su historia, esta constituye, al mismo tiempo, una oportunidad única en su vida: la posibilidad de una misión enteramente desinteresada, sin mirarse a sí misma sino hacia las grandes causas de los seres humanos. El amor radical al prójimo, sobre todo a la persona negada por las formas perversas de las sociedades modernas, será, en este contexto, la señal más clara de la fe de la Iglesia en el nuevo mundo inaugurado por la resurrección. La historia es la oportunidad gratuita, por parte de Dios, de la liberación de la persona humana. Jesús anuncia a Dios como fuerza liberadora del ser humano. La conclusión fundamental es que el mundo y la historia de los seres humanos constituyen el lugar de la materialización de la salvación. Fuera del mundo de los hombres no hay salvación. Es en la historia que se inicia la auto-comunicación gratuita de Dios como don de una comunión liberadora. Por ello, para el cristianismo, la historia humana es

el lugar de la historia de salvación. Los seres humanos reciben o rechazan la salvación siempre a partir de la situación concreta en que se encuentran. Por lo tanto, a partir de la propia misión de la Iglesia, es que se nos impone hoy la pregunta: ¿Qué es la modernidad?, o sea, ¿cuál es el contexto histórico, donde hoy debe ser anunciada la salvación?

## II. EL PROCESO DE MODERNIZACION.

5. a) Para comprender el carácter propio de las sociedades modernas es necesario partir de una **sociedad no-moderna**. Para ayudar a la comprensión, podemos realizar junto con Durheim la ficción de una sociedad totalmente integrada, de tipo holístico, donde los diversos sectores de la vida humana constituyen una unidad aún no diferenciada. En estas sociedades la unidad de los niveles de realidad social predominaba sobre la diversidad. Esta unidad estaba asegurada a partir del universo simbólico religioso, que funcionaba, al decir de los sociólogos, como una especie de «institución total» en el sentido de que todas las acciones humanas, sea a nivel de la familia o en el campo del trabajo social, eran acompañadas, abarcadas y normativamente integradas por el universo religioso. En este contexto, donde una interpretación

global de la vida, de naturaleza religiosa, detentaba la hegemonía y estructuraba toda la vida social, reinaba un altísimo grado de integración entre las estructuras de las cosmovisiones, de las instituciones de la vida social y de las personalidades de los individuos. Estas sociedades era más simples. En ellas el sistema de parentesco se fundamentaba en familias ordenadas de acuerdo con las relaciones de descendencia legítima. Así mismo, el sistema mismo de relaciones de parentesco forma una especie de institución total: pertenencias sociales se deciden a partir de estas relaciones y la propia diferenciación de los papeles sociales se da dentro de las dimensiones de parentesco en consideración del sexo, generación y descendencia. Los límites del parentesco son los límites de la unidad social.

6. En este contexto no se puede hablar propiamente de individuo en el sentido estricto de la palabra, pues aquí la identidad grupal se reproduce en la estructura de la personalidad: la persona aparece como una especie de copia de los padrones comunes de interpretación de la vida y del comportamiento. La identidad del individuo ya estaba determinada, de antemano, por todo el sentido que regía la totalidad de la vida social.

7. b) A partir de aquí, ¿cómo es que aparece el proceso de modernización de nuestras sociedades? Claro está, como un «proceso de diferenciación»: la unidad orgánica se fragmenta y ocurre una especie de automatización de los diversos sectores de la totalidad socio-histórica. Esto significa afirmar que lo sagrado perdió aquella autoridad creadora de un consenso hegemónico en la sociedad y, en lugar de un sentido único que daba unidad al todo social van a surgir, en primer lugar, esferas regionales de sentido, cada una de ellas con su propia lógica y su interpretación de la realidad. En lugar de un universo simbólico, pasamos a un proceso donde concurren diversos universos simbólicos



donde le consenso no se garantiza más a partir de la tradición aceptada sin problemas, sino que sólo se puede establecer ahora a través de un proceso de deliberación. En una palabra, la integración social no se produce inmediatamente a través de valores institucionales, en último análisis, garantizados por la autoridad de lo sagrado, sino que se conquista a través del reconocimiento de una unidad gestada por un proceso deliberativo y crítico.

8. c) Aquí cambia fundamentalmente, la raíz del **consenso** que genera la sociabilidad. En las sociedades tradicionales, la integración de las personas se daba a partir de un contexto normativo afianzado en la religión. La **nueva sociedad** se considera «racional» en la medida en que su consenso está fundamentado en un proceso que se origina en la propia persona y en su capacidad de argumentar. Una sociedad moderna no reconoce ninguna instancia reguladora del conjunto social que se encuentre por encima o más allá del propio ser humano. Consecuentemente, las re-

glas de su funcionamiento son reglas instituidas y establecidas. Por esta razón, esta sociedad asume una actitud fundamentalmente crítica en relación a la tradición, de naturaleza básicamente religiosa.

9. La **religión** deja de ser la única fuente que suministra al hombre con el saber necesario para ubicarse en el mundo. Surge un saber nuevo, «secularizado», en el sentido de que metodológicamente, se abstrae de Dios y busca, como objetivo principal, explicar los fenómenos para hacer posible una intervención eficaz del hombre en el mundo. El saber habrá de recibir una nueva significación en la vida humana. Es el acto a través del cual la subjetividad se impone al mundo objetivo. No se trata más de contemplar las cosas y su inserción en el orden cósmico, sino de posibilitar el señorío de la subjetividad sobre las cosas. El saber deja de ser una manifestación del ser de los entes para transformarse en un proyecto de posible manipulación. Esto cambia por completo el significado del saber en la vida hu-

mana. Anteriormente, el saber era una actividad autárquica, que tenía valor en sí misma. Se justificaba por sí misma y por ella el hombre lograba alcanzar, en forma plena, la autarquía, la vida soberana. Ahora, el saber adquiere un carácter eminentemente instrumental, operativo. Ya no tiene sentido en sí mismo, sino en función del proceso de imposición del sujeto sobre el mundo. Es un saber fundamentalmente tecnológico, está marcado y estructurado a partir de ellos, intereses técnicos de dominación y de manipulación de la naturaleza.

10. En este contexto, la **tradicción** pierde la evidencia incuestionable y se somete a una crítica permanente. Su continuidad va a depender de su capacidad de resistir los ataques provenientes de la conciencia crítica del hombre. Se justifica nada más lo que pase por el tribunal de la razón humana, para usar una expresión de Kant. De esta manera, por ejemplo, los valores que rigen a la acción humana son reglas gestadas a partir de la razón del hombre, a partir de ahora, la única fuente aceptable para la organización de la vida en común. Por lo tanto, se produce lo que se podría llamar inmanentización de la fundamentación de la acción. Los principios que rigen la acción humana no se fundamentan más en Dios sino en el propio ser humano. El concepto de razón substituye al concepto de Dios. De ahora en adelante, las acciones se legitimarán en nombre del hombre en cuanto tal. La sociedad moderna, en cuanto modifica el carácter sacro de la moral y el derecho, posibilita el surgimiento de un proceso de universalización de las normas morales y de las prescripciones jurídicas, hecho que va a exigir cada vez más, su formalización. No hay nada más seguro que no sean las normas abstractas y universales de la acción.

11. Es precisamente este proceso de universalización de las normas de acción que habrá de liberar a los individuos de las amarras y determinaciones de sus comunidades concretas para abrir el

espacio de una **creciente autonomía individual**. Ser persona significa actualmente, fuente autónoma de la propia acción. El ser humano no es comprendido más como simple «miembro de un pueblo», sino como alguien que se construye a partir de sus propias decisiones. Su personalidad se fundamenta en él mismo y el nuevo «arte», independiente de su referencia religiosa, será el espacio de su expresión. Aquella unidad fundamental de sentido constituida por la religión se diferencia en la modernidad en tres instancias autónomas dotadas de su propia lógica. La «ciencia», volcada fundamentalmente al control de los fenómenos, va a producir el saber empírico necesario para la dominación del mundo. La «moral», desvinculada de su origen religioso, se radica ahora en principios universales de la razón, como expresión de los intereses universales del ser humano en cuanto tal. El «arte», también separado de la religión, se transforma en la expresión de la relación del yo, libre, para consigo mismo.

12. d) La **modernización** es un proceso de diferenciación provocado por la propia racionalización de la vida concreta de los seres humanos, o sea, por la liberación del potencial crítico inmanente al lenguaje del hombre. Esto tendrá efectos enormes en su existencia. No solamente habrá de provocar la fragmentación del sentido, el pluralismo de los universos simbólicos, sino que también podrá suceder que ciertas esferas de la vida humana dejen de regirse por normas (a partir de lo ético) y pasen a ser coordinadas por mecanismos funcionalistas (a partir de lo técnico), independientes de la conciencia y de la voluntad de los seres humanos. Estos mecanismos pueden ser denominados como «sistémicos», una vez que los campos de acción regulados por ellos funcionan de modo semejante a los sistemas cibernéticos, autoregulados. La coordinación de las acciones a este nivel se refiere a recompensas o ventajas de tipo

empírico; se trata de respuestas a las necesidades de reproducción material y a las demandas de los servicios públicos.

13. La modernidad ha generado dos mecanismos sistémicos para coordinar las acciones humanas, el «dinero» y el «poder», creando, de esta manera, dos esferas fundamentales de la vida humana, que no se rigen más a través de normas morales, sino por una lógica propia, a saber, la «economía» y la «**administración estatal**». Lo que caracteriza la transición de las sociedades tradicionales a la sociedad moderna no significa solamente el desprendimiento de estas esferas del mundo simbólico de naturaleza ético-religiosa, sino más bien la transformación básica del cuadro fundacional de la vida social como un todo.

14. En la sociedad tradicional, como hemos visto, es el mundo simbólico, ético-religioso, el que constituye el eje organizador de la vida social. En la sociedad moderna, este eje se disloca en los dos subsistemas de acción instrumental: la economía y la administración estatal. Por lo tanto, el sector economía y su complemento indispensable, la administración estatal, no solamente pasan a regirse por leyes propias, sino que consiguen también imponer su lógica a todas las demás dimensiones de la vida social. Esto provoca entonces una «monetarización» y una «burocratización» de toda la vida humana. De hecho, esto significa un considerable proceso de tecnificación de la vida que, aunque no logre eliminar **lo sagrado de la existencia humana**, le retira la hegemonía en cuanto instancia fundamental de legitimación y fuente última de la inteligibilidad del hombre y del mundo. Desaparece aquella unidad cultural totalizante y orgánica de lo pre-moderno. En su lugar, surge una sociedad profundamente compleja, fragmentada en diferentes sub-sistemas, que asumen tareas especializadas, haciendo más difícil el proceso de integración.

15. La sociedad moderna es la **sociedad de la especialización**,

de la fragmentación de la vida y, por esa misma razón, de la suprema «eficiencia» en la ejecución de las diferentes tareas. Es exactamente esta especificación funcional que hará emerger los dos subsistemas de acción instrumental. Esto va a facilitar al sistema de producción, en principio, la capacidad de atender a las necesidades de sobrevivencia de la humanidad, una vez que la racionalidad tecnológica logre garantizar el máximo de la productividad. Empero, el precio de esta eficiencia será la exclusión de la participación de las personas en la determinación de los rumbos del proceso de producción. Su eficiencia radica en una lógica automática que jamás puede prestarse a la discusión de los interesados. Cuanto menor sea la interferencia de las personas y de sus aspiraciones, menores serán los riesgos de caer en la ineficiencia. Esto significará que en vez de funcionar estos sistemas instrumentales al servicio de las personas, son ellos los que, poco a poco, van a imponer su lógica de instrumentalización y eficiencia a toda la vida social. La modernidad se caracteriza entonces, por la invasión del mundo sistémico en todas las esferas de la vida humana, imponiendo una razón que es puramente instrumental como marco de referencia de la vida.

16. En el marco de la monetarización y la burocratización universal de la vida, las personas, poco a poco, se irán relacionando una con la otra como si fuesen objetos, sin que su «ser persona» sea reconocido como tal. De esta manera, toda la vida social está amenazada por un proceso permanente de cosificación.

17. e) Estas sociedades, liberadas de la religión, **elaborarán un «proyecto de liberación»** del hombre que, en primer lugar, significará la creación de un mundo del hombre, esto es, un mundo fruto de su praxis creadora. El ser humano se entiende, de ahora en adelante, como sujeto de la naturaleza, de la sociedad y de la histo-

ria. Esto sucede, de hecho, a través de sus intervenciones técnicas en todas las dimensiones de la vida humana, donde la eficiencia surge como valor fundacional. A partir de aquí, se entiende la gran utopía del hombre moderno, es decir, una historia que sea, única y exclusivamente, fruto de la praxis de los seres humanos a través de la satisfacción que ellos encuentren a todas sus necesidades y donde la felicidad de todos se fundará en su plena autonomía.

18. Esta plena autonomía, reivindicada por el hombre moderno, parece contraponerse radicalmente a una salvación, que se le ofrece como don gratuito de Dios, ya que esto surge como algo que no proviene de la praxis humana y, por tanto, niega al hombre como creador de su propio proceso de autoconstrucción. Lo sagrado de la religión le negaría al hombre su autonomía y negándole también, en esta perspectiva, en su propia raíz, el proyecto de liberación del hombre moderno. Para algunas corrientes de pensamiento vigentes en esta nueva sociedad, la religión se revela aún más, como la señal clara de la «pérdida del hombre». Ella es el termómetro de su alienación. La religión necesita ser suprimida a fin de que el hombre pueda conquistar su autonomía.

### III. AMERICA LATINA Y LA MODERNIDAD.

19. La sociedad moderna es aquella, como vimos, en que los sub-sistemas de acción funcional se convierten en eje articulador de la vida humana, sin embargo, aunque no se niegue el paso evolutivo que esto significa en la vida humana, no queda duda, de que hoy, tal sistemización contiene claros trazos de perversidad

20. Nuestras sociedades latinoamericanas fueron organizadas a partir del proceso de acumulación de capital, lo cual significó nuestra incorporación económica, política y cultural a Europa. En el momento en que vivimos, es im-

portante percibir que este proceso de acumulación se produce de una forma nueva. El proceso productivo se convierte en un «sistema articulado mundialmente», lo que fue posible sobre todo a través de un desarrollo acelerado de la ciencia y de la tecnología. En una palabra, la «nación» dejó de ser el espacio básico del proceso de producción, de manera tal que la concentración de poder económico se realiza actualmente a nivel de la economía mundial.

21. En nuestros días, surge una nueva contradicción en escena: el capital se internacionalizó en cuanto que la organización política aún se fundamenta en la existencia de estados nacionales que se formaron con el surgimiento del capitalismo. La organización política y el proceso de producción no se adecúan más. El «capital mundial» se revela, de esta manera, como la forma más avanzada de la producción capitalista, siendo, entonces, capaz de articular en su seno los sistemas de trabajo de diferentes grados de productividad. Así es como articula sistemas avanzados con sistemas atrasados, utilizando, de acuerdo a las circunstancias, la fuerza de trabajo vivo en lugar de las máquinas o la automatización. El capital mundial opera en sistemas en los cuales coexisten y se articula la expresión tecnológica más avanzada con los instrumentos más simples y primitivos de trabajo.

22. El sistema productivo se vuelve inmensamente complejo. El capital mundial articula sus unidades productivas centrales con millares de unidades subsidiadas y complementarias, auxiliadas por una inmensa red de organizaciones administrativas y por sistema bancario que también se internacionalizó. Este proceso de globalización del sistema productivo y del sistema financiero ha arrebatado de las manos de los estados nacionales la capacidad de planear la economía y, sobre todo, de compensar los efectos dañinos para los trabajadores del proceso de acumulación de capital, transfor-

mando en inocuas las políticas monetarias, fiscales y sociales. Más que nunca, se manifiesta claramente el carácter sistémico del capitalismo. El mismo sólo constituye una totalidad de elementos diferentes que se articulan en un proceso impulsado por contradicciones que penetran en todos los espacios nacionales, convirtiendo en caso imposible la existencia de un proceso productivo nacional y autónomo. Las corporaciones transnacionales son la forma de empresa que corresponde a esta nueva forma histórica de efectivización del capital y de su reproducción en escala mundial.

23. ¿Cómo se ha integrado América Latina en este proceso de internacionalización de la producción? En términos generales, hoy podemos afirmar que somos, fundamentalmente, una economía urbano-industrial integrada al proceso mundial de producción de una manera extremadamente conflictiva.

va. Por un lado, nuestra economía se encuentra volcada hacia su propio mercado, pues nuestras exportaciones constituyen una mínima parte de lo que producimos. Por otro lado, nuestra industrialización fue financiada y controlada por el capital mundial, lo que implica la necesidad de generar divisas a fin de poder recambiar parte del excedente aquí producido para el circuito internacional de capital. Nuestro gran dilema se concentra en la problemática de combinar las necesidades de crecimiento interno acoplada a la dinámica del capital mundial con las inmensas reivindicaciones que provienen de las masas secularmente oprimidas, la inmensa mayoría de nuestras poblaciones, pues nuestras masas fueron integradas al proceso de industrialización dentro de una lógica de extrema exclusión. América Latina, el Brasil en particular, realizaron, tal vez, uno de los procesos de indus-

trialización más acelerados del mundo vinculado, al mismo tiempo, a un proceso acelerado de pauperización de sus masas.

24. La gran interrogación en el momento presente es: ¿Cuáles son las perspectivas de futuro para América Latina, para el Tercer o Cuarto Mundo? Si consideramos las tendencias del capitalismo en la últimas décadas y la forma de sociedad moderna que surgió entre nosotros, comprendemos que las perspectivas son ciertamente sombrías. A partir de la segunda mitad de los años setenta, los principales países capitalistas emprendieron cambios importantes en sus estructura productiva, cambio que desembocó en la revolución tecnológica que determina la producción actual, basada fundamentalmente en la informática, en las biotecnologías, en nuevos materiales y en la química. Este fenómeno que está provocando una reestructuración del sistema productivo como un todo y ha significado a nivel mundial:

25. a) Un proceso de reconcentración de capital en el hemisferio norte. El capital, en su forma actual, informatizado, no precisa más de mano de obra barata, ni de materias primas naturales, sino de un mercado rico con alto nivel de consumo. La competencia internacional se basa, sobre todo, en el grado de desarrollo tecnológico. De aquí el corte violento de inversiones extranjeras en los países pobres.

26. b) La formación de grandes bloques económicos que pasan a intercambiar entre ellos dejando afuera a los países del tercer y cuarto mundo. Hasta fines del siglo estarán concentrados en el hemisferio sur el 80% de la población mundial y apenas 9% de la industria instalada en el mundo. A pesar de ello, no existen políticas de regulación en el plano internacional, o sea, de hecho, existe un gran abismo entre el orden económico y el orden jurídico a nivel internacional.

27. En este contexto, el futuro de los países pobres es el de no tener futuro mientras se mantenga la situación actual de su inserción en





el proceso productivo mundial. El panorama que se perfila es trágico. En el comienzo del nuevo siglo, quince millones de personas, sobre todo los niños, morirán de hambre anualmente en los países del tercer y cuarto mundo. Quinientos millones se encontrarán en grave estado de desnutrición. Lo trágico se encuentra exactamente en el hecho de que disponemos de todas las condiciones tecnológicas para revertir este panorama, sin embargo, todo apunta a una concentración mayor de poder y riqueza. El mundo de los pobres se convierte así en elemento cada vez menos importante para el capital, condenado a la miseria y al subdesarrollo. En este contexto, se actualiza toda la tragedia y el fracaso de los intentos de superación de la lógica del capital, la crisis del socialismo real.

28. La Iglesia posee hoy, más que nunca, la conciencia de que está viviendo en una sociedad moderna, urbano-industrial. La lógica primordial de esta sociedad no es directamente la lógica de la religión, sino la lógica del hombre, de la economía y de la política. La Iglesia tiene que hacerse más presente en esta sociedad, empero respetando más conscientemente la autonomía de los seres humanos y de las instituciones humanas, superando cualquier tenta-

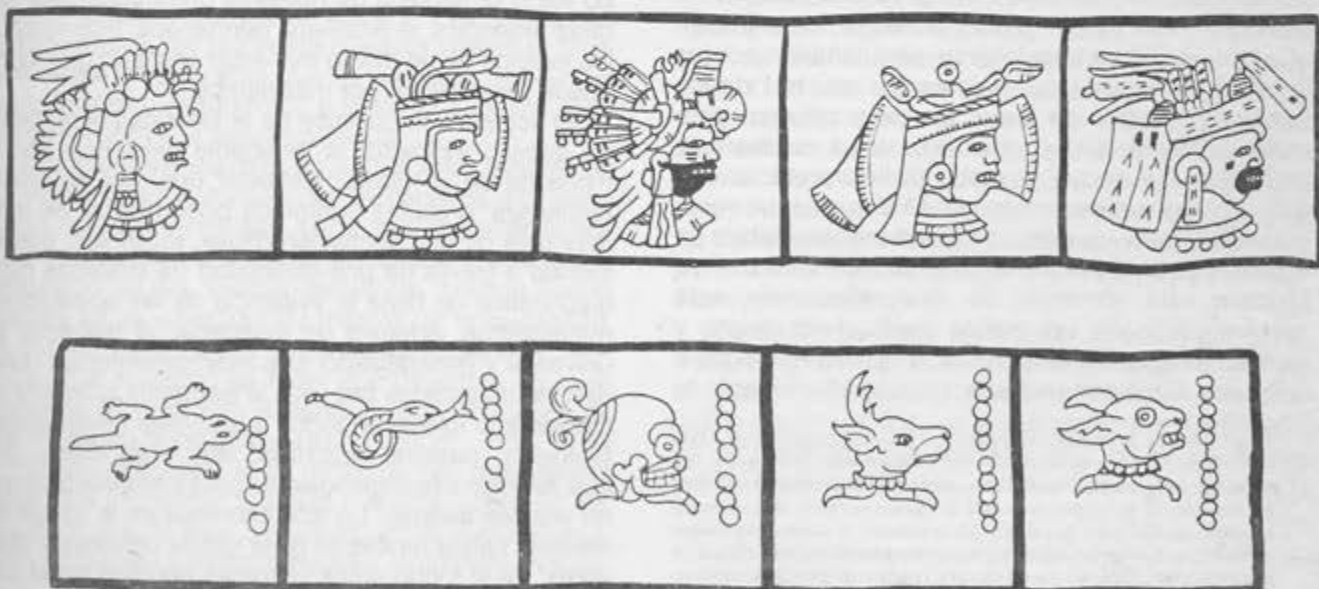
ción, a menudo sutil, de tutelar a la sociedad en un velado retorno a la cristiandad.

29. Integrados, como fermento, en medio de las fuerzas sociales, sobre todo, en los movimientos populares y en las organizaciones de los pobres, los cristianos son aquellos que, por sus actitudes y palabras, se deben convertir persistentemente, en señal y salvaguarda de la dignidad de la persona humana, de la grandeza del pobre marginado. En este sentido, debemos afirmar que la Iglesia debe convertirse en una fuerza liberadora por su testimonio de servicio radical a la causa de la justicia. En una sociedad fundamentada en el hombre, la Iglesia debe ser, cada vez más, la gran defensora de los seres humanos y la humanización de la vida. En este nuevo clima, los discípulos de Jesús tienen que mostrar a los ciudadanos del nuevo mundo, que el cristianismo es profundamente humano y que amplía el horizonte de la plenitud de la vida humana.

30. La comunidad de los discípulos de Jesús sólo podrá ser una fuerza liberadora en la sociedad si, por su accionar, ayuda a las personas a que se conviertan en sujetos de su historia, o sea, que asuman su propio destino. Con todo, nadie puede convertirse en sujeto de su historia mientras no sea capaz de elaborar su propia cultura, a saber,

el conjunto de sentidos y valores en medio del cual los seres humanos se ubican como seres con sentido. La lógica de la acción de la Iglesia, que es la lógica de la encarnación, o sea la de un Dios insertado en la historia humana, sólo puede ser radical si la Iglesia asume las culturas humanas y se transforma en fermento de liberación abriendo las culturas al servicio de la libertad y la fraternidad.

31. Por esta razón, la Iglesia tendrá que dialogar con la nueva visión del mundo, la de la civilización urbano-industrial de la modernidad que hoy día llega a las mayorías pobres a través de los medios de comunicación social. No cabe la menor duda de que la Iglesia en América Latina va a tener, cada vez más, que dialogar con la cultura moderna. La pregunta es a partir de qué óptica. La Iglesia sólo podrá cumplir con su misión en el mundo moderno en cuanto ella actúe a partir de los pobres, víctimas de este proceso de modernización, por su propia existencia objetiva, apuntando a una organización alternativa de la totalidad social, o sea, a una organización que pueda efectivizar el reconocimiento de la dignidad de la persona humana. ⊕



# LA IDENTIDAD PROBLEMÁTICA

Carlos Palacio

Teólogo. Belo Horizonte, Brasil

## 1. Justificación del tema.

El tema de esta conferencia es la cuestión de la identidad cristiana. Y más exactamente, de la identidad en la medida en que ella se tornó problemática. En este mismo sentido, es también una tentativa de interpretar la situación actual del cristianismo como un todo. Más allá de las características que ella pueda presentar en cada país o continente. Y, sobre todo, más allá de la pequeña trama de las intrigas humanas, de los conflictos de intereses y de las estrategias políticas. Trama inmediatamente evidente que atrae con mayor facilidad nuestra atención y en la cual, con frecuencia, se detienen nuestros análisis. Y, con todo, insuficiente para dar razón de la situación actual.

El tema en sí mismo es inmenso. Problema, difícil de ser analizado en términos teóricos<sup>1</sup>. Y, además, polémico. ¿No es una ambición desmesurada pretender abordarlo dentro de los límites de una conferencia inaugural? Vale la pena correr el riesgo. No sólo porque la cuestión es apasionante, sino también porque la única manera de que superemos muchas de las tensiones actuales es hacer un serio esfuerzo para pasar de los síntomas inmediatos a las causas más profundas. De hecho, el modo de interpretar lo que está en juego en este momento histórico acaba configurando formas opuestas e incluso irreconciliables de entender el cristianismo. ¿Hasta cuando será posible soportar este «conflicto de interpretaciones», esta convivencia (cada vez menos pacífica) de grupos y tendencias que, en nombre de la *masiva fe*, llegan a *opciones fundamentalmente opuestas*? He aquí lo

que se encierra en la cuestión de la identidad problemática. Si se puede hablar de «crisis» es, primeramente, en este sentido objetivo: la situación «crítica» y el destino del cristianismo en el mundo moderno. (Las inevitables repercusiones subjetivas, en cada persona, no pueden entrar en estas reflexiones).

Deliberadamente fue excluido el camino que partiese de una definición previa de la identidad cristiana para después aplicarla a nuestra situación. ¿Cómo ponerse de acuerdo sobre esta definición? Además de ser teológicamente cuestionable, este planteamiento sería incapaz de dar razón de lo que hay de inédito en la presente situación. Pero fue necesario enfrentar también otra dificultad. La cuestión de la identidad sería -según algunos- no sólo estéril sino también paralizante, porque nos enclaustraría en una problemática intra-eclesial, desviando nuestra atención de los desafíos que nos vienen de la realidad. No se trata aquí de responder a esta objeción. Con todo, es preciso reconocer que, aunque reprimido o excluido hacia la periferia de nuestras preocupaciones por otras urgencias, el problema permanece. Son muchos los indicios de un difuso mal-estar cristiano que ya no puede ser ocultado por más tiempo.

El acceso a la cuestión de la identidad será, pues, un acceso indirecto: la innegable existencia de un mal-estar en la Iglesia. Mal-estar que, por su propia naturaleza, presenta contornos poco nítidos. Se trata más bien de una sensación difusa, indefinida, que se insinúa a través de una diversidad de síntomas cuyo diagnóstico no tiene la evidencia de las operaciones matemáticas. Además de innegable, el mal-estar es universal y generalizado. Los mismos síntomas pueden ser detectados por toda la geografía eclesial y alcanzan a la Iglesia en todos sus niveles (Institucional, teológico, pastoral, espiritual, etc). Fenómeno, por eso mismo, interdependiente, cuyas manifestaciones no pueden aislarse. Lo que acontece en la Iglesia de América Latina repercute en la Iglesia universal y viceversa. En el fondo estos síntomas apuntan hacia una

1. El problema de la «identidad cristiana» es inseparable de la difícil interrogación sobre la «esencia» del cristianismo. ¿Es posible determinar tal «esencia» fuera de su concreta «existencia» histórica? En función de la respuesta a esta pregunta surgirán dos maneras opuestas de entender la «identidad cristiana». A nadie se le escapa que cada una de estas opciones tiene consecuencias inmediatas en la manera de entender los elementos fundamentales de la existencia cristiana y eclesial.

totalidad orgánica: el «hecho cristiano» en su visibilidad y en su positividad histórica.

¿Qué significa este fenómeno? ¿Cuáles son sus verdaderas causas? ¿Hasta qué punto nos permite abordar la cuestión decisiva de ser cristiano? Es superfluo añadir que no hay ninguna intención de presentar aquí una respuesta exhaustiva y definitiva. Será suficiente levantar una hipótesis de lectura y ofrecer algunos elementos de respuesta.

## 2. Aproximación descriptiva del mal-estar

Reconocer la existencia de un mal-estar en la Iglesia no significa acogerse a la visión apocalíptica de las casandras de turno ni hacer el juego a las profetas de las desgracias, pero es indispensable pensarlo. Porque la percepción del mal-estar y su significado no son evidentes ni pacíficas para todos. Si no queremos proyectar sobre él la amargura inconfesada de nuestras insatisfacciones, miedos y desequilibrios, es necesario tener mucho cuidado en la lectura de los síntomas y una humilde discreción en los diagnósticos. Para ello existe un presupuesto básico.

### a) Un presupuesto y dos reglas de lectura

El cristianismo fue y será siempre la difícil experiencia de armonizar contrarios. Es la paradoja de la encarnación: la osadía de reconocer en el hombre Jesús la expresión definitiva de Dios. Y no sólo en términos lógicos, es decir, afirmar simultáneamente unidas dos realidades que hacen explotar los límites de los conceptos humanos, pero sobre todo en términos existenciales. Es por esa experiencia única e irrepetible, hecha a partir del hombre Jesús, por lo que la fe nunca más puede descansar en la búsqueda de un lenguaje capaz de soportar, con vigor lógico, dicha experiencia. La experiencia procede a la razón teológica, es indispensable para proteger la originalidad de la experiencia. He aquí lo que permitiría una lectura mucho más apasionante de esa fascinante aventura intelectual (aparentemente tan abstracta) que fue la elaboración del lenguaje teológico (cristológico y trinitario al mismo tiempo) de los primeros siglos cristianos.

Esta paradoja esencial no podría estar ausente de las expresiones históricas del cristianismo. Por naturaleza, el «hecho cristiano, como traducción en la historia de la experiencia cristiana, deberá renunciar a la pretensión de las síntesis definitivas, porque llevará siempre en su «cuerpo» las marcas de lo inacabado, de lo provisorio, de ese equilibrio inestable que introduce en él el hecho de tener que descubrir en cada momento de la historia la significación y el por qué de esa referencia normativa al hecho Jesús.

Aquí se encuentra, a mi modo de ver, una primera clave para interpretar el actual mal-estar cristiano. Este parece uno de esos momentos de ruptura del equilibrio inestable que nunca faltarán al cristianismo: se-

paración traumatizante con relación a la tradición judaica, primer encuentro con la cultura helenista, laboriosa y paciente construcción de los «*cristiana tempora*» y crisis de esa síntesis que por mucho tiempo pareció definitiva: la cristiandad medieval.

Pero hay dos reglas indispensable para aplicar esta clave de lectura al mal-estar actual. En primer lugar es necesario renunciar a la tranquilidad del equilibrio anterior (unidad, consenso, evidencia, etc) que por hipótesis ya no existe más. Renuncia dolorosa para quién se acostumbró a las certezas absolutas y a la solidez inavalable de las instituciones cristianas. Certeza y solidez que se traducían -no sin un cierto abuso del lenguaje- en expresiones que, hasta hace poco, eran moneda corriente de cierto lenguaje eclesial: la filosofía y la teología *perennes*, Roma ciudad eterna, la intocable sacralidad de la liturgia, por no hablar de la cristiandad como expresión definitiva del cristianismo (aunque -en el parecer del historiador Jean Delumeau- ello tenga mucho de gran ilusión, «un gran sueño tomado por realidad»)<sup>2</sup>.

La segunda exigencia previa es tener bien presente que todo desequilibrio cristiano proviene de la acentuación única o exclusiva de uno de los aspectos -humano o divino- de la paradoja cristiana. La historia no se cansa de confirmarlo. Las herejías no son tales por aquello que quieren defender, sino por aquello que acaban olvidando. Más de una vez la verdad cristiana estuvo inicialmente del lado que, después (cuando el endurecimiento de las posiciones impidiese ver la verdad del «otro»), sería herejía.

Con estos presupuestos podemos ensayar una primera descripción del actual mal-estar cristiano. Escogeremos algunos síntomas más importantes, sabiendo que no son los únicos ni pretenden ofrecer una descripción exhaustiva.

### b) Análisis de algunos síntomas

El primer aspecto concierne a la visibilidad de la Iglesia, a su *cara institucional*. Existen no pocos indicios de una crispación al respecto de esta dimensión. Y no sólo -como sería de esperar- de parte de aquéllos que aparecen como los «guardianes de la institución». Paradójicamente ella se manifiesta también en las antípodas, bajo la forma de una lectura, si no exclusiva, por lo menos prioritariamente sociológica de la Iglesia. Ambos caminos acaban privilegiando la institución, aunque por motivos y con significaciones diferentes.

En el primer caso, es la preocupación por el orden, el buen funcionamiento, la administración técnica de la institución. A fuerza de insistir en lo jerárquico, en lo jurídico, en la autoridad del magisterio, en la centralización romana etc, surge inevitablemente la pregunta: ¿la «exterioridad» así reforzada

2. J. DELUMEAU, «Le christianisme va-t-il mourir?», Hachette, Paris, 1977 p. 41.

puede ser aún expresión del espíritu que debe vivificar a la Iglesia?

En el segundo caso, a fuerza de someter la vida y los acontecimientos eclesiales a las categorías de análisis socio-políticas (contexto, coyuntura, conflicto de intereses, juego de fuerzas, etc) es lícito preguntarse qué lugar puede haber aún dentro de la Iglesia para otro dinamismo que no sea el puramente humano de la concupiscencia pecaminosa de toda institución (experiencia, por otro lado, presente de tantas maneras en la historia de esa comunidad «santa y pecadora» que es la Iglesia). ¿De qué puede ser mediación aún esta institución eclesial? Porque es difícil ver donde situar el otro dinamismo y como articularlo con este tipo de análisis.

En los dos casos el resultado es el mismo: al acentuar unilateralmente lo institucional es difícil evitar una ruptura en el misterio de la Iglesia. Admitido el divorcio, la separación entre el «aparato eclesiástico» y la comunidad cristiana como experiencia efectiva de fe, resulta inevitable. Dos formas opuestas, pero convergentes, de lo que significa someter a la Iglesia a la lógica de la razón técnico-administrativa.

El segundo aspecto está relacionado con éste. Es lo que podríamos llamar *privatización del cristianismo*. La experiencia cristiana se retrae al dominio de lo particular, abandonando así aquello que Henri de Lubac denominó «los aspectos sociales del dogma»<sup>3</sup>. En ese movimiento de reflujo hacia la interioridad, la fe sería vivida como experiencia individual (si no individualista), incluso cuando ese acontece en el interior de pequeños grupos.

Situación nueva que no deja de ser inquietante. Sobre todo en las sociedades más desarrolladas<sup>4</sup>. Pero, contra la que podrían sugerir cierto lenguaje y práctica eclesial socialmente más comprometida, ella aparece también en nuestras sociedades. Principalmente en el ámbito moral. Es conocida entre nosotros la resistencia a aceptar como normativa de la acción de los cristianos el lenguaje de la jerarquía sobre las «exigencias cristianas» de un orden político, social y constitucional.

El rechazo es aún más evidente en el dominio de la moral sexual o de los valores y derechos de la persona considerados inalienables. En este santuario no se admite la interferencia de otra palabra fuera de la libre decisión del individuo. El magisterio eclesial puede multiplicar sus palabras en este dominio; nada impide que la práctica concreta de los cristianos sea cada vez más autóctona y distante de las orientaciones oficiales. La Iglesia, en su dimensión jerárquica, no aparece ya como «cuerpo de sentido», como mediación normativa capaz de inspirar un actuar cohe-

rente con el Evangelio. Iglesia sin cristianos, o para utilizar el título de la conocida obra del historiador y filósofo marxista Leszek Kolakowski, sobre los movimientos espirituales del siglo XVII, situación paradójica de *cristianos sin Iglesia*<sup>5</sup>, viudos de la institución eclesial. ¿Qué podría decir aún el cristianismo a la sociedad, cuando es incapaz de hablar a los propios fieles?

Estos dos aspectos apuntan a un tercer síntoma muy claro del mal-estar actual: la *desintegración del lenguaje común*. Perceptible en todos los campos. El lenguaje tradicional ya no dice nada. En la teología esto es una evidencia inmediata. La multiplicación y diversificación de los lenguajes hizo pedazos la dogmática tradicional y sólo tiene paralelo con lo que supuso la explosión de las disciplinas dentro de la teología a partir del siglo XVIII.

«Nueva era de la teología»<sup>6</sup>, titulaba uno de sus libros, algunos años atrás, el conocido teólogo francés, Clude Geffré. De hecho, entra el descalabro de un «universo» ordenado *teológicamente* el radical *antropocentrismo* de la moderna concepción del mundo se abre una nueva era. Y, por eso mismo, la teología se torna dubitativa, cautelosa, interrogativa. ya no hay lugar para «Sumas teológicas» porque ya no existe una «visión ordenada del mundo» como en la antigua teología cristiana. La fragmentación de nuestro universo cultural es la expresión del dominio de la razón operacional. Esta fragmentación explica la proliferación de tantas teologías en genitivo (del mundo, de la secularización, de la muerte de Dios, etc) que surgieron después del Vaticano II. Teologías «para-conciliares», como las llamó H de Lubac<sup>7</sup>. Porque ellas no expresan tanto la teología conciliar cuanto la situación contradictoria en la que se encuentra la teología: tener que hablar de Dios en un universo cultural que desterró cualquier referencia a Dios.

Desprovista de su lenguaje propio, la teología fue asaltada por lo que H.C. de Lima Vaz denominó «lenguajes prestados»<sup>8</sup>. Debatándose entre la insignificancia del antiguo lenguaje y el silencio total, la teología parecería condenada a ser apenas un eco de los lenguajes que tienen audiencia en nuestro universo socio-cultural (ciencias humanas, sociales, políticas, etc).

Esta orfandad de lenguaje teológico tiene inevitablemente ramificaciones en el actuar cristiano, y en todas las formas a través de las cuales se traduce y se expresa la experiencia de fe. El lenguaje litúrgico es un ejemplo. Este oscila entre el hieratismo intimista y anacrónico de los textos oficiales y el deseo de hacer entrar en la liturgia el contexto de la vida, con todas las connotaciones ideológicas de la realidad social. En el primer caso, el lenguaje de la liturgia no

5. L. KOLAKOWSKI «Chrétiens sans Eglise». Gallimard, Paris, 1969.

6. C. GEFFRÉ «Un nouveaux âge de la théologie». Cerf, Paris, 1972.

7. La expresión es válida, pero ella está aplicada aquí en un sentido diferente al que le da H de LUBAC «Petite catéchèse sur Nature et Grâce». Communio-Fayard, Paris, 1980 p. 165.

8. H.C. de LIMA VAZ «Escritos de filosofía I» Ed Loyola Sao Paulo, 1986.

3. H. DE LUBAC. «Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme». Cerf, Paris, 1983.

4. Ver por ejemplo D. HERVIEU-LEGER «Vers un nouveau christianisme?» Cerf Paris, 1986. Y, en una perspectiva diferente, P. VALADIER «L'Église en proces. Catholicisme et société moderne». Calman-Levy, Paris, 1987.

puede más que resultar extraño y distante para el hombre de otro universo cultural y social. En el segundo caso, es lícito preguntarse si el nuevo lenguaje no expresa mucho más la conciencia del cristiano como *hombre de su siglo* (que vive después de Marx y de los «maestros de la sospecha» que propiamente su experiencia como *cristiano*. Porque no es suficiente utilizar un lenguaje más comprometido. Es preciso que ésta lleve a expresar la *novedad de la experiencia* cristiana. De lo contrario solamente sería la transposición a la liturgia del lenguaje de la lucha cotidiana por la vida.

Pero con esto estamos abordando ya un nuevo aspecto, el *cuarto síntoma* del mal-estar: la *primacía de la praxis* o la inversión de la «mística» tradicional (la substitución de la contemplación por la acción). Esta inversión corresponde a un hecho cultural: el predominio de la razón técnica, de su lógica instrumental. Con ella se modifica la visión que el hombre tiene del mundo. Este deja de ser un «orden» (que puede ser contemplado) para tornarse en «objeto de experimentación», tarea y desafío para la acción humana. DE «contemplativo» el *ver* se convierte cada vez más en «operacional»<sup>9</sup>. La conocida tesis XI de Marx sobre Feuerbach supo traducir felizmente esta inversión: «los filósofos, hasta ahora, no hicieron más que *interpretar* (teoría, contemplación) el mundo, lo importante, sin embargo, es *transformarlo*».

Traducida en términos de lucha y de compromiso con las grandes «causas» del hombre y de la sociedad, esta sensibilidad moderna encontraría profundas resonancias en el cristianismo. ¿Cómo negar que, por la puerta de la lucha por la justicia y del compromiso con los pobres, una radicalidad evangélica invadió la comunidad eclesial, infundiéndole un dinamismo y una vitalidad sorprendentes? Pero eso no nos exime de mirar con realismo los problemas y desafíos que plantea esta nueva situación espiritual.

Por un lado, las antiguas expresiones de la «vida espiritual» explotaron en pedazos. De ella sólo nos quedan algunos movimientos, grupos, espiritualidades de las más diversas inspiraciones que vagan por el cielo de la vida eclesial, disputándose palmo a palmo nuevos adeptos que puedan ser atraídos a su propia órbita. Sin entrar en el mérito de estas propuestas, se debe reconocer, como mínimo, que son parciales, es decir, que de hecho son incapaces de mantener la tensa y difícil unidad de la experiencia cristiana. En el fondo son excesivamente «espirituales» y poco «mundanas», «mientras que la vida cristiana siempre será *vida* (con Espíritu) *en el mundo*.

En la ascensión de la praxis aparece la otra cara de esta situación espiritual: la confrontación con un mundo que ya no es religioso y mucho menos cristiano. Frente a la desmembración de la espiritualidad

tradicional, ¿cómo interpretar esta atracción irresistible que ejerce la praxis sobre los cristianos? ¿Será este el único lenguaje capaz de hacer «colocar», de forma digna de fe, la experiencia cristiana? La acción, la lucha, el compromiso, ¿serán la única manera de polarizar las energías del dinamismo cristiano?

Es toda la antropología cristiana la que está en juego en esta experiencia. La primacía de la praxis, para ser cristiana, tiene que medirse con las antinomias que constituyen intrínsecamente la antropología cristiana. O, de una manera más directa: la experiencia concreta y contradictoria del hombre en todas sus dimensiones. Esta contradicción que la tradición teológica plasmó en la fórmula clásica de «*simul iustus et peccator*» (pecador y santificado al mismo tiempo) y con la cual nos debatimos día a día, a nivel personal y comunitario. Contradicción que tiene sus raíces en el propio ser humano (la dualidad sexual, las diversiones sociales y raciales, la manipulación religiosa, ya conocidas por Pablo<sup>10</sup> y que marca tan dolorosamente la historia.

¿Qué significa para la militancia cristiana aceptar, con todas sus consecuencias, el modo de ser hombre que nos es revelado en el hombre por antonomasia - primero y último - que es Jesucristo? En primer lugar es la experiencia de la gracia y del pecado la que tiene que ser asumida. Esta es la piedra de toque de todas las luchas por la liberación (personales y colectivas), de todos los palageanismos históricos, incluso de aquéllos que se apoyan en una visión «científica» (dialéctica) de la realidad. Porque la dialéctica tiende, sin duda, a superar las contradicciones, pero generando, con la misma necesidad, otras contradicciones. he aquí el trágico realismo de la experiencia humana: necesidad de luchar contra todas las formas de mal e imposibilidad de estirparlo por nosotros mismos («ser cruel naturalmente, y descubrir donde el mal nace y destruir su simiente», como dice con desesperanza la canción).

Pero la fe cristiana nos dice, en segundo lugar, que el hombre no es una contradicción fatal, imposible de ser superada: que ésta fue definitivamente resuelta en un «sentido»; que su ambigua ambivalencia fue superada. Sin esta experiencia de gracia como *don* y como *tarea* (personal e histórica), sin esta experiencia de hombre como vocación, como tensión entre lo que es y lo que está llamado a ser, la primacía de la praxis no pasaría de ser una forma moderna de «pelagianismo» que acaba eclipsando la experiencia de gracia. Lo que nos salvaría sería la «lucha por la justicia», la «opción» por los pobres, el «compromiso» con la liberación. Pelagianismo de las «obras» y de las «opciones» (cuando no de las «intenciones de opción»).

Esta tensión, en el campo de la espiritualidad, se hace visible en dos formas de entender la presencia del cristianismo en la sociedad. Dos configuraciones que es posible detectar sin gran esfuerzo en la Iglesia actual: la *transposición religiosa* y la *transposición*

9. Sobre el paso del «cosmos» como grandeza teológica al «mundo» (universo científico moderno) como grandeza antropológica y las repercusiones que el modelo mecanicista tiene en la manera de «mirar» (ver) el mundo, ver H.C. de LIMA VAZ, o.c. pp 223-240.

10. Cl 3, 10-11; Ga 3, 28.

socio-política del cristianismo. Y este sería el quinto síntoma.

Se trata, una vez más, de la ruptura de un equilibrio inestable. Porque, desde muy temprano, el cristianismo tuvo que luchar contra el peligro de ser asimilado a las otras religiones, sin que, tal vez, lo tenga conseguido siempre de manera convincente. La crisis actual -y, tal vez, la gran oportunidad para el cristianismo- es el cuestionamiento de esa «evidencia», a través de las metamorfosis de lo sagrado y de la religión en la sociedad moderna. El cristianismo no es una religión. Por lo menos no como las otras. Ello nos obliga a preguntar en qué se distingue y cómo se especifica. Y de esta interrogación teológica tampoco escapa nuestra religiosidad popular (incluso después de haber pasado por tan diversas valoraciones).

Cuanto al aspecto político, no fue sólo tentación; él representó un peligro real y constante a partir del momento en que la Iglesia fue «reconocida» por el Imperio. La «teología política» no es una invención reciente. Sean cuales fueren las formas que revistió a lo largo de la historia, ella comenzó bien pronto, como resultado de ese encuentro traumatizante entre «mística» y «poder». En apariencia, pues, nada hay de nuevo en esas dos transposiciones, a no ser el que se presentan cada vez más como excluyentes. Esta es tal vez la raíz profunda del mal-estar y de la difícil convivencia de esas dos visiones del cristianismo.

La primera se afirma como *visibilidad social de lo religioso*: protege los símbolos y expresiones, lucha por espacios reconocidos públicamente, busca e incentiva lo «religioso espectacular» (apariciones de Nuestra Señora, lugares milagrosos, etc) y tiende a impregnar con esa visión todos los campos de la vida eclesial: teológico, espiritual, pastoral, etc.

La segunda transposición, más propia de América Latina, busca la *encarnación eficaz de la experiencia cristiana en el contexto social y político* del continente. Sus raíces están en la aguda percepción de la incompatibilidad entre el ser cristiano y la injusticia social de nuestras sociedades. El origen de esta conciencia hay que buscarlo mucho antes del Concilio: las vicisitudes de Acción Católica universitaria (JUC), en los años 60, son apenas el reflejo de la ingente y delicada tarea de la transposición de la fe en términos de eficacia sociopolítica, y de la consecuente búsqueda de mediaciones (para el análisis y para la acción) que permitiesen integrar esa «conciencia histórica» en la conciencia cristiana<sup>11</sup>. El Vaticano II, Medellín y Puebla fueron otros tantos marcos en la evolución de esa conciencia que, a partir de la década de los 70, y por razón de las duras circunstancias sociopolíticas del Continente, fue retomada en otras bases

con el desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

La actual situación eclesial es indisoluble de la emergencia de esa conciencia (cuyo análisis, por otro lado, es muy delicado) y sería incomprensible sin ella. Aun es pronto para afirmar que ese camino sea impracticable. Aunque sea polémico y, para muchos, difícil de ser asimilado. Por eso mismo exige constantes discernimientos.

Aún podrían ser recordados otros aspectos del mal-estar. Pero los síntomas presentados son suficientes para lo que se pretendía: una primera aproximación descriptiva del fenómeno.

### c) Conclusión provisoria

Para el observador, estos y otros síntomas aparecen, en primer lugar, como «membra disiecta» -elementos dispersos- de una totalidad. Son acentuaciones, casi siempre unilaterales, de algún aspecto de la paradoja cristiana. No se trata de optar por uno o por otro de esos aspectos, conforme los gustos personales. Para comprender los desafíos que, a su modo, presentan cada uno de ellos, es necesario descubrir lo que provocó el desequilibrio y acoger la verdad defendida por el «otro» como parte integrante -y en general ausente- de la propia verdad.

En segundo lugar, la diversidad contradictoria de los síntomas explica mejor la existencia del mal-estar, pero presenta un delicado problema: ¿por cuánto tiempo se podrá mantener esta tensión explosiva sin detrimento del ser cristiano? ¿Cómo «administrar» esa diversidad? Puede ser ella ordenada de alguna forma? ¿O la única manera de salir del «impasse» sería la pura y simple supresión del «otro»? No se puede negar que ésta es una tentación cada vez más frecuente en la Iglesia, pero, aparte de no ser cristiana, es impracticable. Otra cosa es saber si ya ha llegado el tiempo de las síntesis o si es necesario continuar aún esperando pacientemente las síntesis de la propia historia. Las grandes mutaciones históricas del cristianismo exigieron siglos para concretizarse. He aquí la incómoda situación en la cual nos vemos colocados como cristianos. Es en este campo en el cual se sitúa el problema de la identidad.

## 3. En búsqueda de un diagnóstico

Los diagnósticos sobre el mal-estar son divergentes pero todos ellos pasan, de alguna manera, por el Vaticano II. El *primer diagnóstico* se detiene en la tensión manifiesta entre grupos o tendencias dentro de la Iglesia. Es difícil decir si esta lectura representa un diagnóstico o si es aún un síntoma del mal-estar. En cualquier caso, se queda en el plano de las percepciones inmediatas. Porque la existencia de tensiones es evidente. Se les describe como lucha entre «conservadores» y «progresistas», o, en su versión más

11. Ver L.A. GOMEZ de SOUZA «A JUC: os estudantes católicos e a política» Vozes Petrópolis, 1984. I.C. de SOUZA LIMA «Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil» Vozes Petrópolis, 1979. C. PALACIO «Uma consciência histórica irreversível» em Síntese nº 17.

política, como disputa entre «derechas» e «izquierdas». Este diagnóstico se revela como insuficiente y sin gran utilidad para comprender lo que se oculta tras esta tensión. Que exista el juego político, también en la Iglesia (y no de los mejores), es un hecho incontestable. Que esa «política» sea suficiente para explicar la situación actual del cristianismo ya es otra cosa.

Es verdad que esa polarización de posiciones estuvo presente a lo largo del Concilio en la difícil convivencia entre la llamada «minoría conciliar» (que finalmente decidiría los rumbos del Concilio), y la «mayoría» (conservadora) que lo había preparado. Pero ellas representan dos actitudes de fondo, dos concepciones globales del cristianismo y de su relación con el «mundo moderno». Estas categorías pueden ser cómodas para describir el «funcionamiento» de los grupos, pero nos dejan desarmados justo en el inicio de la verdadera cuestión.

El *segundo diagnóstico* va directo al problema y es implacable. Para él, el cristianismo actual estaría en discontinuidad con el verdadero cristianismo. Se trata de una ruptura, aún más, de una verdadera *mutación genética* operada en el paso de la cristiandad al «mundo moderno». No se trata ya de un cristianismo «otro» sino de «otro» cristianismo. Evolución, adaptaciones, «aggiornamento», serían simplemente eufemismos para ocultar esta cruel realidad.

Esta interpretación encuentra su versión extrema en el «caso Lefebvre». Pero es evidente que tiene ra-

mificaciones y que despierta simpatías por todas partes. El raciocinio de este diagnóstico es sencillo. La discontinuidad, inscrita en los genes del «cristianismo moderno», tenía que traducirse inevitablemente en su patrimonio hereditario: el Concilio Vaticano II. He aquí por qué la «recepción» del Concilio es simplemente imposible. Partiendo de esas premisas, el desenlace -trágico, pero previsible- sólo podía ser el cisma. Si estamos ante *otra* Iglesia, si la fe es *otra* y *otra* la tradición, la única manera de salvarse en ese naufragio universal del cristianismo era «saltar» de la barca (que ya no sería la de Pedro). Con todo, antes, Lefebvre ya había «salido» del «mundo moderno», en una fuga alucinada hacia atrás, hacia un pasado irre recuperable por inexistente<sup>12</sup>.

Más sutil, aunque no menos radical, es la interpretación de la situación del cristianismo en América Latina, hecha por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Según la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»* (VI, 9) se estaría gestando entre nosotros una nueva interpretación del cristianismo que afecta simultáneamente al contenido de la fe y a la concepción de la existencia cristiana. Interpretación que se alejaría gravemente de la fe de la Iglesia. O sea: una *situación clara de ruptura con la tradición*.

Este juicio tan severo fue analizado y discutido con detalle en otro lugar<sup>13</sup>. El nos introduce en un *tercer diagnóstico*. En efecto, la experiencia de la Iglesia en América Latina quiere ser una respuesta positiva al mal-estar cristiano. Respuesta osada y radical. Pero en continuidad con la tradición. De hecho, Medellín y Puebla fueron un ejemplo de lo que podía ser una «recepción» fiel y creativa del Vaticano II. Pero una respuesta «contestada» -y la Instrucción es apenas uno de los indicios- porque ella misma «contesta».

De hecho, el cristianismo latino-americano aceptó decididamente el desafío de traducir la experiencia de la fe en el lenguaje de una razón secularizada -en este caso, de la razón socio-políticas- y de vivirla, no sólo dentro de una sociedad estructurada en clases, sino también a partir de un lugar social (la opción por los pobres) atravesado por todos los conflictos ideológicos inherentes a esa razón socio-política. Al mismo tiempo, en la medida en que se trata de una *opción evangélica*, la experiencia de fe debe introducir en el tejido social una crítica radical de la lógica de la razón política. la radicalidad de la conversión al Evangelio se convierte en el criterio definitivo que juzga las divisiones sociales, desenmascara las ideologías y desdolatra la política.

Este es el desafío enfrentado por la Iglesia en América Latina, y la fuente profunda de las tensiones. Es innegable la vitalidad que despertó en todo el cuer-



12. Es lo que parece confirmar la penetrante radiografía del integrismo establecida con gran lucidez por el historiador R. REMOND «L'intégrisme catholique» em Etudes /janvier 1989) p 95-105.

13. C. PALACIO «A Igreja da América Latina, a Teologia da Libertação e a Instrução do Vaticano: um discernimento» em Perspectiva Teológica nº 17 (1985) p 293-323.

po eclesial la radicalidad evangélica de esta opción. Más difícil es saber si lo que hay de nuevo y de original en esa experiencia encontró ya una expresión *teórica* adecuada, es decir propiamente *teo-lógica*, que corresponda a la lógica de la fe cristiana. Tal vez sea esta la razón más profunda del desconcierto que producen aún esta experiencia y la teología que la interpreta. Es preciso que la *praxis* socio-política de los cristianos se alimente de una *teoría* capaz de dar razón de la paradoja cristiana. DE lo contrario estará viviendo de teorías «prestadas». Sólo cuando lo que hay de nuevo y original en esa manera de *vivir la fe* se convierta en *matriz conceptual de un nuevo lenguaje* irán siendo reabsorbidas las tensiones que aún se manifiestan en el campo teológico, litúrgico, espiritual y pastoral. Porque todas ellas son dimensiones del *lenguaje*, es decir, expresiones en las cuales se traduce y se celebra esa manera original de *existir en la fe*.

Un *cuarto diagnóstico* del mal-estar se fue manifestando en los últimos años a propósito de la interpretación del Concilio y tomó cuerpo, finalmente, en el Sínodo extraordinario de 1985. Su convocatoria despertó -no sin razón- temores y aprensiones. Después de 25 años resurgieron, con agresividad, las viejas cuestiones de la interpretación. Esta lucha por la «verdadera» interpretación, por el «espíritu» del Concilio, no se explica sólo por las dificultades inherentes a la asimilación de lo «nuevo» que -como muestra la historia de la Iglesia- siempre sucedió a la realización de los grandes Concilios. Por detrás de esa lucha difícilmente podría ocultarse un cierto desencanto. las dificultades del tiempo post-conciliar empezaban a ser atribuidas al propio Concilio. Lo que se estaba poniendo en cuestión no era sólo la *interpretación* sino la *significación* misma del Concilio como acontecimiento histórico y eclesial.

Por un lado no se podría rechazar el Concilio. Por otro lado, admitido el diagnóstico de que el mal-estar debía ser atribuido al Concilio, sólo quedaba una solución: de-limitar lo más posible las interpretaciones para reducir al máximo el margen de ambigüedad. La tentación de la «letra» aparecía como la barrera indispensable para las interpretaciones consideradas arbitrarias. Apertura al mundo sí, «pero no tanto». Por una de esas paradojas que la vida nos reserva, el «espíritu» del Concilio estaría definitivamente encerrado en su «letra». Sólo que la letra misma del Concilio es plural y contradictoria. para salir de este «impasse» es preciso re-situar el Concilio dentro del movimiento que le precedió y en la evolución posterior del mundo y de la sociedad. ¿Cuál es el lugar y el destino del cristianismo en esa sociedad?

A partir de una sociedad muy particular como la francesa, es ese destino el que nos ofrece, con lucidez y sin complacencia, M. de Certeau, en un libro cuyo título habla por sí mismo: «*El cristianismo hecho*

*pedazos*»<sup>14</sup>. Este sería el *quinto y último diagnóstico* a ser considerado: ¿De que se trata? Resumiendo temerariamente la tesis del autor, que pasa por análisis sinuosos, difíciles y radicales, podríamos decir: una «figura histórica» del cristianismo está desapareciendo. No faltan indicios: los valores cristianos, perdida la referencia de la fe de grupo que les daba sentido, se convierten en fragmentos de la cultura común; el discurso cristiano, desvinculado de las referencias institucionales se desintegra y vacía; la práctica de los cristianos se distancia cada vez más del sentido normativo mediatizado por la Iglesia.

En esas condiciones, ¿el cristianismo sería aún reconocible, históricamente identificable? ¿Dónde hablar y actuar como creyente, cuando las referencias al «cuerpo eclesial» como lugar de sentido parecen estar desapareciendo irremediablemente? M. de Certeau apunta hacia una nueva relación con la tradición evangélica que, por hipótesis, no pasaría ya por la mediación eclesial. Al cristiano sólo le quedaría, para superar este vacío, una relación *formal* con la tradición evangélica. Continuar aún dentro de la «historia eficaz del Evangelio» significaría buscar en él la inspiración para las decisiones *personales* que irían suscitando «sentidos parciales» en la historia. Es lo que M. de Certeau llama la creación de «prácticas significantes», que serían la inscripción en el lenguaje secular (social, político, científico, etc), del sentido encontrado en el Evangelio. El cristianismo habría emergido en la historia para sumergirse de nuevo en ella y diluirse en el océano de las otras prácticas y lenguajes humanos. «Como una gota de agua en el mar», concluye el texto.

No es éste el momento de discutir esta interpretación. Aquí la recordamos porque, por su radicalidad y honestidad, explícita, de manera brutal, lo que se insinuaba tímidamente en los otros diagnósticos. La verdadera causa del mal-estar cristiano no está en el Concilio sino en esa difícil relación con un «mundo» y una «cultura» que, aunque marcados por el cristianismo, ya no se consideran más cristianos. El Concilio es apenas un «episodio» de esa sorprendente evolución. Perderse en cuestiones de *interpretación* es huir del verdadero problema. Lo que está en juego es la *significación* del Vaticano II como momento privilegiado, aunque transitorio, de esa agitada historia de las relaciones entre cristianismo y mundo moderno.

#### 4. El Concilio Vaticano II: ni principio ni fin.

##### a) Una hipótesis de lectura

La hipótesis que debe ser verificada podría formularse así: El Concilio no fue -a pesar del optimismo de

14. Trátese del debate entre M. de Certeau y J.M. Domenach, en los estudios de radio difusión francesa, en 1973, posteriormente publicado como libro, con una conclusión escrita por cada uno de los autores: «*Le christianisme éclaté*» Seuil, Paris, 1974.



los primeros tiempos- la reconciliación de la Iglesia con el «mundo moderno». Aún más: no podía serlo. Porque el «mundo moderno» ya no era aquél con el cual la Iglesia conciliar pensaba dialogar. El Concilio, pues, sería un «lugar de paso», testigo admirado del desplazamiento profundo de una problemática que continuaba sin solución: cómo vivir y comunicar la fe en el mundo de hoy.

La discusión para saber si el Concilio es o no responsable del mal-estar actual es insoluble porque está mal presentada, y sobre todo porque confunde los síntomas con las causas. No parece que se hayan dado cuenta de esto los que se debaten desesperadamente -y el símbolo es el Sínodo de 1985- para rescatar «la» interpretación del Concilio. Si esta hipótesis fuese verdadera, las marcas de tal situación tendrían que haber quedado inscritas en los propios textos conciliares. Es lo que ahora se trata de verificar aquí.

El Concilio fue la vertiente en la cual desembocaron las más divergentes corrientes teológicas. Se convirtió casi en algo común hablar de las «dos eclesiologías» del Vaticano II como de dos perspectivas que no llegaron a encontrar una síntesis en los textos conciliares<sup>15</sup>. Y esa yuxtaposición no se limita a la eclesiología. No sería impropio hablar, igualmente, de «dos teologías de la revelación» o de «dos concepciones de la misión de la Iglesia en el mundo». Todos los textos conciliares están atravesados por esta tensión. Ella manifiesta la pugna entre dos maneras opuestas de concebir la presencia de la Iglesia en el mundo.

#### b) El cristianismo entre dos mundos

Los sobresaltos periódicos que jalonan este lento despertar de la Iglesia ante el «mundo moderno» nos harían remontar, por lo menos, a la llamada «crisis modernistas» (la cual, a su vez, es reflejo de perturbaciones cuyas raíces son más antiguas). El nombre mismo revela dónde se situaba el mal-estar. «moderno» era todo lo que empezaba a amenazar la tranquilidad de la civilización cristiana tradicional, cuya expresión ejemplar era la mítica cristiandad medieval.

Desde el grito de E. Mounier con su *Feu la chrétienté*<sup>16</sup> hasta *Le christianisme éclaté* de M. de Certeau y J.M. Domenach<sup>17</sup> (no por casualidad heredero del pensamiento de E. Mounier), pasando por el clásico de W.H. Van de Pol *El fin del cristianismo convencional*<sup>18</sup>, el diagnóstico era cada vez más claro: el cristianismo comenzaba a navegar desamparado «entre dos mundos»: uno que caminaba para el ocaso (el llamado «mundo cristiano») y otro que le resultaba radicalmente extraño (y que pasó a ser denominado «mundo moderno»).

Las relaciones de la Iglesia con ese «nuevo» mundo fueron muy tumultuosas. En ambos lados existen

señales del viejo conflicto freudiano, nunca resuelto, de las dependencias: llamémoslo reconocimiento del hijo, revuelta contra el padre, o asesinato del padre. De hecho, el «mundo moderno» sería incomprensible sin una cierta relación de dependencia (más allá de la simple procedencia histórica) respecto del cristianismo. La cultura cristiana fue la matriz de muchos de sus valores. Pero hoy estas raíces se diluyen cada vez más en el substrato cultural de occidente. ¿Habrá sido el mundo moderno la gran parábola de esa muerte del padre (el cristianismo) para que el hijo (el mundo moderno) se afirme plenamente en su humanidad?

Hoy es cada vez más evidente la discontinuidad. Los trazos de esa ruptura pueden ser encontrados ya a partir del siglo XVII y se irán acentuando a medida en que la sociedad se autolegitime en todas sus dimensiones, sin ninguna referencia a un sagrado fundante. Proceso de «secularización», cuya lógica profunda se revela hoy como radicalmente contraria a los presupuestos de un «mundo cristiano». En este «mundo mundano» (valga la tautología) ya no parece haber lugar para una configuración de las expresiones socio-culturales del hombre a partir de una referencia constitutiva a la religión. Incluso en la forma mitigada de una «neocristiandad». La lógica del «mundo moderno» es rigurosamente profana, es decir, voluntad decidida de realizarse e interpretarse *antes* del sagrado, *dentro* de los límites del tiempo histórico (saeculum)<sup>19</sup>.

No parece que esta lógica haya sido comprendida ni por el optimismo prematuro de las llamadas «teologías de la secularización» ni por la tozudez con que varios de los «movimientos» actualmente en boga en la Iglesia insisten en restablecer de una manera sutil una visibilidad socio-cultural de la fe, mediatizada por la institución eclesial. Aun asumiendo la forma de la racionalidad y del lenguaje «moderno», esos movimientos continúan trabajando con los mismos presupuestos de la antigua «visión cristiana» del mundo.

#### c) La situación del Concilio

El Vaticano II representa, sin lugar a dudas, un marco decisivo en la toma de conciencia por parte de la Iglesia de esta problemática. Momento de aproximación (que suponía un distanciamiento previo) del «mundo moderno». Y también en apertura, porque durante más de un siglo, en la estela de la *Quanta cura* y del *Syllabus* de Pio IX, la condena fue la actitud dominante en la Iglesia frente al mundo moderno. El Concilio representó la inversión de esa tendencia, iniciando un movimiento (¿provisorio?) de aproximación.

Esta voluntad de reconciliación dio como resultado, a su vez, una fantástica renovación teológica de la cual son testimonio las tres grandes constituciones dogmáticas: sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), la Iglesia (*Lumen Gentium*) y la revelación divina (*Dei Verbum*). La renovación de la perspectiva teo-

15. A. ACERBI «Due ecclesiologie» EDB, Bologna, 1975.

16. E. MOUNIER «Feu la chrétienté» Seuil, Paris, 1950.

17. Cf supra, nota 14.

18. W. H. VAN DE POL «O fim do cristianismo convencional» Herder, Sao Paulo, 1969.

19. H. C. de LIMA VAZ «Religiao e sociedade nos últimos vinte anos (1865-1985)» em Síntese nº 42 (1988) p 27-47.

lógica posibilitó la eclosión de una nueva auto-comprensión de la Iglesia en su *misterio* y en su *misión*: al formidable trabajo de «Aggiornamento» interno correspondió la apertura al *mundo* como misión: dos caras de la misma e indivisible conciencia de la Iglesia conciliar.

¿Cómo explicar que, veinte años después, esa excepcional concentración de la conciencia eclesial que fue el Concilio, sea contestada en su *espíritu*, en nombre, de una *letra* que tiene todos los visos de una restauración?<sup>20</sup> Sería muy fácil apelar a los excesos en la interpretación y aplicación del Concilio. Las razones son mucho más serias y profundas que las apuntadas en el diagnóstico del Sínodo extraordinario de 1985. Ellas son, por un lado, teológicas. Y giran, al mismo tiempo, en torno de la interpretación del mundo, de su evolución y de su relación con la Iglesia. Nada de extraño, pues, que el campo en el cual se decidirá al batallar por el «espíritu» del Concilio sea, también ahora, la manera de entender la «Iglesia» y el «mundo». Son las dos fallas de las que se resiente la conciencia eclesial tal y como llegó a ser formulada en el Vaticano II.

La primera falta se manifiesta en el *carácter extrínseco de la relación Iglesia-mundo*. Ella quedó inscrita en la distancia que separa cronológicamente la *Lumen Gentium* (21.11.1964) de la *Gaudium et Spes* (7.12.1965). ¿Cómo fue posible definir el misterio de la Iglesia en sí, sin que antes entrase en esa auto-comprensión la relación con el mundo como misión? Grave falta teológica que no disminuye en nada la importancia del «viraje eclesiológico» que supuso el Vaticano II. Pero falta teológica que ni el optimismo ni la apertura inéditas de la *Gaudium et Spes* serían capaces de corregir. Este «extrinsecismo» se percibirá en una concepción de Iglesia tentada por el gueto y por cerrarse en sí misma. Peor este problema exigiría repensar de manera articulada la teología de la *Iglesia* y la teología del *mundo* a partir de una teología de la *revelación* coherente con la encarnación. No en vano éstas fueron las constituciones que más resistencia suscitaron (y aún suscitan) en muchos sectores de la Iglesia.

La segunda razón de la actual perplejidad eclesial con relación a la significación del Vaticano II radica en lo que podríamos llamar su *percepción del mundo*. Es como si, de repente, la Iglesia cayese en la cuenta de que el mundo con el cual *de hecho* se está re-encontrando es otro, y muy diferente, de aquel «mundo moderno» con el cual *imaginó* entrar en diálogo. También aquí hubo un profundo dislocamiento. Es un abismo el que separa al mundo actual, tal como él se presenta de hecho «post-moderno», dicen algunos, del no tan distante pero ya envejecido «mundo moderno». Tal fue la vertiginosa aceleración de los cambios.

Para el Concilio el «mundo moderno» era aún un mundo salido de la *cristiandad* y susceptible, por eso



mismo, de ser *cristianizado*, es decir, reconducido a sus raíces cristianas, a la visión cristiana del mundo. La distancia que visiblemente se creara con relación a la Iglesia podía ser superada. Una palabra resume el nuevo espíritu de la Iglesia: diálogo. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et Spes*) es su más legítima expresión. Ella no pecó por exceso de optimismo, como algunos hoy querrían decir para dar razón de la inexplicable crisis post-conciliar. Simplemente fue víctima de la «*conciencia posible*» que era la suya en aquel momento. Los presupuestos implícitos del diálogo -que la *Gaudium et Spes* sitúa en el terreno común de lo «humano»- revelan precisamente el sentimiento de extrañeza de la Iglesia con relación al mundo real. Ella continuaba pensándose como una grandeza equiparable al «mundo», colaborando para que él fuese configurado por los valores cristianos<sup>21</sup>.

Los presupuestos de la sociedad, sin embargo, eran otros. El hombre moderno, después de haber expulsado de su visión del mundo la referencia a cualquier sagrado fundante, ocupó la totalidad del espacio disponible (social y culturalmente) para organizarlo según criterios y valores «seculares», es decir, criterios y valores cuyo sentido queda encerrado dentro del «saeculum». No dejó ningún espacio común que pudiese ser disputado ni siquiera compartido. Ni siquiera el espacio hu-

21. H. C. de LIMA VAZ o.c. pp 141-150.

20. Vale la pena recordar el severo juicio que alguien tan poco sospechoso como H.U. von Balthasar hace sobre el recurso literal a la Tradición, que acaba matando el Espíritu y convirtiendo en imposible el diálogo en la Iglesia: «L'Heure de l'Eglise». Communio-Fayard, Paris, 1986 pp 114-116.

mano. Porque después de las teologías de la «muerte del hombre»<sup>22</sup>. He aquí el dislocamiento que aún no podía ser percibido en la época del Concilio y que, sin embargo, es suficiente para explicar la crisis post-conciliar.

#### d) Una víctima expiatoria: el post-concilio

La Iglesia no tuvo tiempo de saborear los resultados de aquel efímero diálogo con el «mundo»; bien pronto se vio sumergida en la enorme problemática de otro mundo que le resultaba aun más extraño. Es un error de perspectiva atribuirle la culpa de esta situación al Vaticano II o a las dificultades de asimilarlo e implantarlo. Lo que emergió a la superficie en el tiempo post-conciliar, lo que se reveló con una fuerza sorprendente, incluso para los artífices del Concilio, fue la *lógica* que preside la evolución del mundo moderno: lógica pro-fana, a-tea, secular. La religión, sagrado, constituyen el último bastión que a de ser saltado por esa avalancha de la modernidad, después de haber arrasado a su paso las raíces mismas del comportamiento tradicional (valores, mentalidades, costumbres, etc). ¿Cómo podría escapar la conciencia cristiana a la conmoción provocada por esta expulsión de lo religioso hacia la periferia de los centros de decisión y organización de la sociedad? Este fenómeno sólo se habría vuelto visible y avasallador, según la cronología establecida por Arno Mayer, precisamente en los últimos 25 años<sup>23</sup>.

Delante de esta situación aparece toda la precariedad de no pocas tentativas hechas para interpretar y enfrentar el mal-estar cristiano. Incluye la que se trasluce en el Sínodo extraordinario del 85. Esta se revela insuficiente en el diagnóstico de las causas y en la propuesta de soluciones. Llama la atención, en primer lugar, la naturalidad con que se mezclan causas de naturaleza tan diferente y de valor tan desigual como la falta de medios y personas (¿para poner en práctica el Concilio?), el consumismo, la insensibilidad espiritual y la hostilidad del mundo moderno; y la lectura incompleta y selectiva del Vaticano II, sin que en ningún momento se levante la sospecha de que puedan existir otras explicaciones más radicales<sup>24</sup>.

Por eso no podían satisfacer las soluciones propuestas. Reafirmar el valor del Concilio, promover su conocimiento integral y una asimilación más profunda del mismo es un propósito loable que, sin embargo, nos deja a las puertas del verdadero problema: la búsqueda de una unanimidad en la interpretación del Vaticano II y del mal-estar eclesial. Tal unanimidad no se podrá alcanzar a partir de los textos (la letra) del concilio. Por la simple razón de que la «letra» del Concilio es plural, resultado de la coexistencia de teologías irreconciliables entre sí y que no fueron articula-

das en una síntesis superior. En cierto sentido el Concilio permanecerá marcado para siempre por la ambigüedad de toda fórmula de compromiso. Ambigüedad que aumenta cuando se quiere recurrir a la letra para dirimirla.

Esta es la debilidad del «recentramiento conciliar» propuesto por el Sínodo y la razón por la cual está condenado a permanecer inoperante. Incluso, y sobre todo, en la fórmula soñada del «catecismo (conciliar) universal». Tal tentativa presupondría una «visión del mundo» homogénea y una traducción de la misma en una síntesis filosófica-teológica única y universal. Fue el caso del Concilio de Trento y de la renovación eclesial a partir del modelo impuesto por el Tridentino, pero no es nuestro caso. He aquí por qué cualquier tentativa de buscar la unanimidad a partir del texto del Vaticano II sólo sería posible reduciéndolo a lo ya conocido, es decir, haciendo una relectura del Vaticano II a partir de Trento y del Vaticano I. Por esa razón, la tentativa de «recentramiento» despertó rápidamente la sospecha de «restauración»<sup>25</sup>. Sutil y refinada pero, en definitiva, «restauración».

Si tal es nuestra situación, ¿es posible y útil referirse aún al Concilio? Sí, siempre que busquemos no la «letra» sino el «espíritu», no sólo su interpretación sino, sobre todo, su *significación*. Tarea delicada si no pretenciosa. ¿Quién osaría poseer el «espíritu» del Concilio cuando su «letra» resulta tan atormentada? Pero, si el Vaticano II es significativo, sobre todo como momento histórico de la conciencia eclesial, la tentativa no debería ser imposible.

Es innegable que el Concilio quiso abrir caminos nuevos a la conciencia eclesial en la *totalidad* de sus aspectos, haciéndola sensible a los desafíos del mundo moderno, al mismo tiempo que la hacía retornar a sus fuentes más genuinas. Este movimiento simultáneo de apertura a lo nuevo y de retorno a las fuentes es uno de los trazos más indelebles del «espíritu» del Concilio. Cualquier retroceso en ese difícil equilibrio sólo podrá tener un efecto paralizante y destructor.

Por otro lado, en cuanto «lugar de paso», el Concilio fue una etapa en la evolución de una conciencia eclesial que *continúa desarrollándose*. Es lícito, por tanto, hablar de un *dinamismo* del Concilio. El criterio de fidelidad deberá consistir en la prolongación de la obra conciliar. Sólo será «ortodoxa» la interpretación del Concilio que lleve a una *profundización doctrinal* de los problemas que él no pudo ni podía haber resuelto, por no ser ni un principio ni un final. La fidelidad al Concilio nos devuelve, pues, a la responsabilidad de la reflexión teológica en cada momento histórico. Delante de un mal-estar que no puede ser minimizado, la referencia al Vaticano II se nos presenta más como un desafío que como un refugio seguro. ¿Dónde encontrar elementos para la reconstitución e la identidad cristiana?

22. M. FOUCAULT «Les mots et les choses» Gallimard, Paris, 1966 p 393-398.

23. A. MATER «La persistance de l'Ancien Régime» Flammarion, Paris, 1983 p 11-22.

24. Ver la «Relatio finalis» del Sínodo en SEDOC (marzo, 1986) col 828-846).

25. Cf G. ZIZOLA «La restaurazione di Papa Wojtyla» Laterza Roma-Bari, 1985. Y también V. MESSORI «A fé em crise? O Cardinal Ratzinger se interroga». EPU, Sao Paulo, 1985.

## 5. A modo de conclusión: ¿Qué identidad?

Caracterizar el «momento crítico» del cristianismo actual como momento de *ruptura* es insinuar por dónde debe comenzar la reconstitución de la identidad. La paradoja cristianas nos ofrecerá aún algunos criterios para esa búsqueda. Es lo que, a modo de conclusión, nos queda por hacer.

### a) «Momento crítico» del cristianismo actual

Una «figura histórica» del cristianismo parece estar llegando a su fin. Ella se caracterizó, entre otras cosas, por la profunda coherencia entre a) la fundamentación filosófico-teológica de su «visión del mundo», b) la expresión de ésta en prácticas significativas (espirituales, litúrgicas, éticas, sociales, etc) y c) las traducciones socio-culturales e institucionales de esa experiencia. Es este conjunto armónico el que daba al cristianismo su fisonomía particular y su presencia eficaz en la historia y en la sociedad. El «hecho cristiano» podía ser reconocido e identificado; la experiencia cristiana de Dios tenía un «cuerpo» constituido, se «encarnaba» en todas las dimensiones del «cuerpo social» como lugar referencial de sentido. Ahora es esa conciencia la que se deshace, esa síntesis la que se disgrega ante nuestros ojos, esa visibilidad la que se eclipsa.

¿Cómo negar que nos encontramos delante de una *ruptura histórica*? Ruptura cuyas consecuencias *teológicas* aún no fueron suficientemente asimiladas: inculturación, pluralismo de hecho, unidad de la fe, comunión, papel del Obispo de Roma, etc. Problemática más *interna* de la vida de la Iglesia. Sólo ella justificaría hablar de «momento crítico». Pero a ese panorama intra-ecclesial se le añade la incómoda situación de un cristianismo literalmente dislocado en la sociedad moderna, y ello de una doble manera. En primer lugar, en el mundo occidental. Pero, en la medida en que -por origen y por destino- el cristianismo se identificó con la cultura occidental, esa crisis repercute en el diálogo del cristianismo con las culturas no occidentales. Es la delicada cuestión de la «esencia» del cristianismo o de lo específico cristiano. Cuestión previa a toda y cualquier inculturación.

Así, al desafío de cómo *hablar* (anuncio de la Palabra) y *vivir la fe* en las estructuras de un mundo secularizado, responde el mismo desafío de la proclamación de la palabra y de su aceptación en las estructuras de otras culturas. Por todos los lados el cristianismo estaría siendo obligado a pasar por una «kénosis histórica» de la palabra (o silencio de no saber hablar) y de la visibilidad (o reconocimiento sociológico). Situación suficiente para explicar el carácter problemático de la identidad.

La crisis no se resolverá por la crispación unilateral y obsesiva de una «ortodoxia» intransigente (identidad puramente teórica). Tampoco por la afirmación del cristianismo como estructura «cuantificable» (o, para usar el lenguaje de la «razón técnica», de un cristianismo burocratizado). Tendencia perceptible en la cre-

ciente exaltación de la autoridad en la Iglesia, en la centralización burocrática y en el predominio de lo administrativo. Tendencia desconcertante, por otro lado, porque se sobrepone y contradice al movimiento de «universalidad efectiva» (con la emergencia de las Iglesias particulares y la encarnación de la fe en otras culturas) desencadenado por el Vaticano II. Momento crítico que exige el coraje de nuevas síntesis. ¿Con qué criterios?

### b) La paradoja cristiana como paradigma

La referencia primera -a la cual siempre debemos regresar- es la paradoja cristiana. La fe cristiana no retrocede ante la identificación personal de Dios (Logos y sentido absoluto) con la fragilidad amenazada de una vida de hombre («El Logos se hizo carne»: Jn 1, 14). Esta unión de contrarios introduce una *tensión* que es *constitutiva* de toda existencia -comunitaria y personal- en Cristo. Las consecuencias son enormes para la manera de entender la identidad.

*En primer lugar, la identidad no puede ser definida a priori, de manera abstracta y deductiva, de una vez para siempre. Por la sencilla razón de que no hay una «esencia» del cristianismo fuera de su concreta «existencia histórica». El cristianismo sólo existe encarnado; es un «acontecimiento» antes de ser un «concepto». Y, por eso, incompatible con cualquier forma de idealismo, llámese «ortodoxia» o «gnosis» (bajo todas sus formas posibles).*

Este aspecto inicial de la identidad plantea dos problemas difíciles. El primero es el de las relaciones teoría-praxis en el cristianismo, una de cuyas manifestaciones es el conocido divorcio entre fe y vida. La experiencia muestra hasta la saciedad la contradicción existente entre el *confesarse* cristiano (confesión formal y abstracta) y una *práctica* (individual y social) que niega la verdad del ser cristiano. Pero hay otra manifestación de esta misma ruptura. En el momento en que se eclipsa el *sentido* de la presencia eficaz del cristianismo en la historia es comprensible que se busquen otras justificaciones para la participación de los cristianos en las grandes luchas actuales. Pero ese divorcio es insostenible. O la *praxis* cristiana encuentra su justificación específica en la elaboración *teórica* de la paradoja cristiana o dejará de ser significativa en cuanto cristiana.

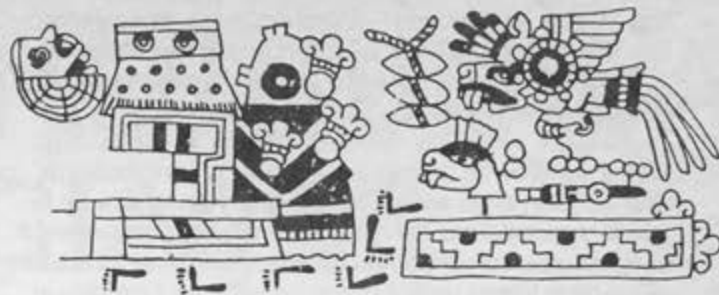
El segundo problema es también de gran actualidad y concierne a la encarnación del cristianismo en otras culturas (no occidentales). Problema decisivo, en el momento en que la Iglesia tiene la posibilidad real de dejar de ser europea-occidental para convertirse efectivamente en universal y, por eso, particular, es decir, encarnada de hecho en las grandes culturas. Problema delicado, que exigiría esclarecer a fondo lo que significa *teológicamente* esta larga identificación del cristianismo con la cultura occidental. Identificación histórica fuera de la cual no se puede encontrar la «esencia» del cristianismo. Porque ésta es la forma a través de la cual fue anunciado y llegó hasta nosotros.

Es verdad que la «esencia» del cristianismo no se agotó en esa forma de «existencia histórica», pero, si no queremos caer en el docetismo, si la encarnación de la fe es más que un revestimiento superficial de formas perecedoras y transitorias, el paso del cristianismo a otras culturas exige la confrontación con el llamado *cristianismo occidental*. ¿Qué hay de «cultural» y qué de «esencia» cristiana en el modo como el cristianismo articuló su «palabra» en la historia? Aquí aparece una vez más la paradoja cristiana: el cristianismo tomó cuerpo en una cultura *particular* sin renunciar a convertirse en *universal*. La cuestión permanece, incluso relativizando y siendo conscientes de la particularidad de esa cultura. La distinción entre «esencia» y «existencia» -que lo diga la vieja escolástica- es una operación delicada. En todo caso, es lícito preguntarse si muchas formas de pensar y de realizar la in-culturación no acaban cayendo en la trampa de un «idealismo gnóstico», al hacer de la «esencia» cristiana algo que puede ser fácilmente transplantado. ¿Sin sus raíces originales, podrá la fe enraizarse en otras culturas?

El *segundo aspecto* de la identidad es su *intrínseca y radical referencia a la historia*. Por la necesidad imperiosa de confrontarse una y otra vez con el «hecho» Jesús y por la imposibilidad de comprenderse fuera del «hecho cristiano». Cabe decir: el *presente* en el cual la fe cristiana debe encarnarse sería incomprendible sin su *pasado* y sin su responsabilidad por el *futuro*. La identidad cristiana puede y debe ser buscada, construida y conquistada en la historia. Por eso ella se hace esencialmente interrogativa, es decir, se gesta a partir de las preguntas y los cuestionamientos que proceden del *contexto* dentro del cual está *situada*.

Y, con todo, la reconstitución de la identidad nunca podrá ser un comienzo absoluto. Existe lo que M. de Certeau denominó la «identidad anterior»<sup>26</sup>, es decir, el «cuerpo histórico» en el cual se encarnó la experiencia cristiana (textos, modos de pensar, estilos de vida, expresiones socio-culturales, etc). Es la alteridad del pasado que nos precede y que marca nuestro presente condicionando nuestras opciones actuales. En una palabra: la *tradición*. ¿Por qué tener vergüenza de esta dimensión de la identidad cristiana cuando, sin coacción alguna, estamos recurriendo a tantas ciencias -desde la sociología hasta el psicoanálisis- que están ahí para desenterrar el pasado y recordarnos lo mucho que él estructura el presente?

Por eso la confrontación con la tradición no es la simple repetición del pasado. La distancia que hace posible la confrontación es el lugar donde surge lo diferente, lo nuevo, las exigencias y los riesgos de nuestra actualidad. Porque no todo es igualmente posible en nombre del Evangelio. Criterio negativo, es verdad, pero que permite descubrir lo que hoy sería *incompatible* con una auténtica fidelidad al Evangelio, incluso dentro de una fidelidad material a la tradición. Al fin de cuentas, la tradición no es un «depósito» neu-



tro del cual es posible sacar de todo (cosas, «nuevas y viejas», como dice el Evangelio; sobre todo «viejas», diríamos nosotros). Existen en ella -y esto sólo puede ser percibido en el confronto- posibilidades aún por explorar, y que nuestra actualidad debe rescatar en su lectura del pasado. Son estas posibilidades inéditas las que abren el pasado al futuro a través de las interrogaciones del presente. Sólo así la tradición cristiana es viva y hace vivir.

Pero, por eso, la «identidad anterior» lleva en sí misma un momento de *ruptura, de discontinuidad*. Es la condición para abrirse a los desafíos del presente. Discontinuidad *teórica* en la manera de interpretar la realidad. Y ruptura *práctica* en el modo de vivir y encarnar la fe. Vieja dimensión de la existencia cristiana que se llama *con-versión* (personal y social), es decir, capacidad de dejarse sorprender por lo nuevo y de re-encaminarse por caminos imprevistos. Nuevo, imprevisto, el Espíritu se encarga de señalar ese «exceso», ese «más» a los que nos abre el futuro. Son las irrupciones periódicas de radicalidad evangélica en la historia de la Iglesia (también hoy) o el agotamiento de ciertas «formas históricas». Los dos son aspectos de muertes y resurrecciones históricas. O del nomadismo de la identidad cristiana, marcada para siempre por el inicial «sal de tu tierra».

El *tercer aspecto* de la identidad es su carácter *dialéctico* o la imposibilidad de escapar de la *tensión permanente* que le viene de su paradigma, sin poder refugiarse en uno de los aspectos de la paradoja. La encarnación planta al cristianismo en la historia, pero la fe nació relativizando todo y cualquier exclusivismo. Una vez más la gramática cristológica del Calcedonense es iluminadora: humano y divino, sin confundir ni separar. La absoluta unidad personal de Jesús se apoya en la irreductibilidad entre Dios y el hombre.

26. M. de CERTEAU «Le christianisme éclaté», p. 45.

Las «fugas del mundo» (escatologismo impaciente) son tan reductoras de la paradójica identidad cristiana como las ilusiones de la fe en la «inmanencia» del tiempo humano (divinización de los históricos).

Tensión originaria del cristianismo y, hasta hoy, nunca totalmente asimilada. No sólo en la cristología, sino también en la existencia cristiana y en la vida de la Iglesia. Los síntomas del mal-estar cristiano, anteriormente apuntados, son la confirmación actual. El rostro institucional de la Iglesia parece que sólo puede ser protegido al precio del Espíritu que lo vivifica y sin el cual se vuelve opaco; la interioridad de la «vida espiritual» parece que sólo sobreviviría sacrificando la búsqueda de una presencia eficaz en el mundo; la «mística» clásica, transmigrando hacia una «mística de acción»: la exaltación de la medida en que cede a la tentación del exclusivismo, cada aspecto acaba perdiendo el fragmento de verdad existente en la tensa unidad originaria. Prueba de que la lógica de la razón humana no se deja fácilmente cristianizar por la paradoja que la hace estallar. Humano y divino continúan pareciéndonos -en la teoría y en la práctica- dos grandezas concurrentes e inversamente proporcionales.

La razón última, tal vez, resida en la dificultad para soportar que el «hombre nuevo» -esa utopía cristiana que estalla en el Resucitado- tenga que encontrar su «topes», abrirse espacio en los odres viejos de un mundo inacabado. Es difícil aceptar que la «novedad» cristiana -ese fuego traído a la tierra -no haya inflamado hasta ahora la historia humana toda. Precipitar el fin. Esta es tal vez la hora la historia humana toda. Precipitar el fin. Esta es tal vez la tentación más difícil para el equilibrio de la identidad cristiana cuando debe ser vivida en medio de situaciones de un desequilibrio tan injusto y clamador que ya no admite la miniatura de los matices. Tentación que oscila entre los pesimismo de la «huida» y el desespero de los «militantismos».

Porque hay muchas formas de «escapismo» o de fuga a «otro mundo». La utopía de la «tierra sin males» puede ser una de ellas porque choca constantemente contra esa faceta oscura, exasperante en su lentitud, del caminar histórico con todas sus formas de contingencia: naturales, estructurales, personales, etc. Lo difícil no es interpretar el mundo, sino transformarlo, decía Marx. Pero hay ciertos tipos de oposición, rechazo o revuelta contra lo real, en su opacidad, que no pasan de ser «interpretaciones» paralizantes. La oposición constructiva y fecunda es la que introduce una distancia crítica entre lo que el mundo es y lo que puede o está llamado a ser. Esta distancia es, para el cristiano, el lugar de la «vocación» personal y de la interpelación de su libertad responsable. Distancia que es señal de otra distancia: la que separa y une indivisiblemente lo humano y lo divino. Y, por eso, desdramatiza la angustia de una historia entregada sólo en nuestras manos.

La reflexión sobre la identidad cristiana tendría que extenderse, en definitiva, por todos los meandros de una *teología de la historia*, rigurosa y coherente, que nos ayude a comprender lo que acontece con la es-

tructura misma del tiempo histórico cuando Dios se hace hombre, cuando el Absoluto y eterno puede ser situado y datado. Paradoja de la encarnación por la cual Dios, en Jesucristo, entra en el tiempo, es afectado por él (al asumirlo sin destruirlo) y, sin embargo, por el Espíritu del Resucitado, se hace presente y coextensivo a todos los momentos de la historia. La encarnación hace a la historia girar sobre sus ejes, decía Hegel. De manera más existencial, en la meditación del infierno (EE. 71) -experiencia precisamente de desesperanza de la existencia, término irreparable de esa perversión de la historia que es el pecado -San Ignacio nos presenta el «ad-venimiento» de Jesucristo como eje divisor de la historia, como referencia de una nueva temporalidad y principio de «discernimiento» de la historia humana.

Ese *hoy* -siempre actual- de Jesucristo *califica* el tiempo cronológico dándole una *densidad* que no posee en sí mismo cuando se agota en su inmanencia histórica. ¿Cuándo podemos decir que el «jronos» humano (acontecimientos, personas, estructuras) está atravesado ya por el «kairós» de Jesucristo? He aquí por qué la actitud crítica -o «discernimiento» de la historia- es indispensable.

Todo eso nos obligaría a repensar oposiciones fáciles pero engañosas como el famoso «ya sí -todavía no» que tanto éxito tuvo, o la utopía del Reino de Dios; nos obligaría a re-elaborar categorías difíciles como «historia de la salvación» o «señales de los tiempos» si es que ellas quieren decir aún algo de significativo y comprensible; nos obligaría a enfrentar la difícil tarea de hacer una historia *teológica* del cristianismo (y de la Iglesia) sin caer en la tentación de reducirla a las «intrigas oscuras» de su transitoriedad socio-política. Simplemente presupuestos de una auténtica lectura *cristiana* del tiempo y de la historia.

Este largo recorrido a través de los síntomas del mal-estar del cristianismo y de los diagnósticos sobre su identidad problemática, puede haber producido en nosotros la impresión de un enorme desvío que nos aleja de las verdaderas urgencias de nuestra Iglesia. Es posible. La culpa, entonces, habrá sido nuestra, no de la pertinencia de la cuestión en sí misma. Lo que hay de original en nuestra experiencia eclesial pasa por la confrontación con las otras iglesias y, sobre todo, con la de Roma. Los conflictos del día a día están ahí para confirmarlo. Proteger esa experiencia, pensarla en lo que tiene de propio y de específico, es imposible fuera de lo que acontece con el cristianismo «tout-court», o llamado cristianismo occidental. Por origen histórica somos hijos de ese cristianismo. Y además de eso, la novedad de la Iglesia en América Latina consiste precisamente en haber captado el desafío de traducir y vivir la fe en una de las dimensiones más características de este occidente, a saber, la de la «razón socio-política». Queramos o no, la inteligencia sobre nuestra actualidad pasa por el confronto con el destino del cristianismo occidental. ⊕

Tomado de: *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 151-177.

# PASTORAL INCULTURADA ENTRE REFUGIADOS

*El P. Ricardo Falla, jesuita, ha trabajado desde el 82 con cristianos guatemaltecos refugiados asediados por el Ejército. Recientemente publicó un libro sobre ese pueblo perseguido, Masacre de la selva, Ixcán, Guatemala donde narra el viacrucis de ese pueblo desde 1975 hasta 1982. Ese 'evangelio' fue una mala noticia para el Ejército y el Gobierno guatemaltecos, que intensificaron su persecución. Tuvo que huir, acusado de guerrillero. A sus más de 60 años. Por hablar de los asesinatos de 773 víctimas. Ricardo Falla ya no podrá regresar a trabajar con ellos. Pero los obispos guatemaltecos han asumido su defensa y su relevo. En esta entrevista con CHRISTUS (CH) nos relata estos hechos. (N. de la R.)*

**CH:** ¿Cuándo empezaste a trabajar con las comunidades de resistencia?

**RF:** Bueno: es una historia algo larga; pero, en pocas palabras, yo estuve trabajando en Nicaragua del 80 al 82. Desde allá comenzamos a oír que los refugiados habían comenzado a salir al refugio en México a principios del 82. Yo sentía que mi trabajo en Nicaragua se estaba terminando y, por otro lado, vi que era muy importante conocer lo que sucedía en México, y vine aquí a entrevistar a refugiados que acababan de salir de Guatemala. Así me puse en contacto con la situación interna a Guatemala. Durante este tiempo de las grandes masacres publiqué un librito chiquito sobre la masacre de San Francisco, ocurrida el 17 de julio de 82. Entonces vi que ponerme a escribir de esa masacre era como analizar un evento: así como tú puedes analizar una fiesta, un funeral, un evento que dura un día. Una masacre de ésas dura un día, pero necesitas saber de dónde procedió todo esto, por qué sucedió, para entonces encontrarle más profundidad al análisis.

Por otro lado me hacía falta mucha información sobre la zona de la selva, y se me abrió la posibilidad en 83 no solamente de ir a los refugiados que estaban en el Marqués de Comillas sino también entrar a Guatemala a las comunidades de población de

resistencia —que todavía no se llamaban así, todavía no tenían nombre—. De allí saqué yo un montón de cuadernos con la información y después pase un par de años escribiendo y como ya conocía esa gente, entonces volví. Es un poco como cuando uno se enamora: comienza uno con poquito, con poquito y se va uno enredando cada vez más profundamente, hasta que se da el enamoramiento. Así fue en mi caso desde que entre y me quede allá cinco años y medio hasta que sucedió lo que pasó últimamente, que tuve que salir.

**CH:** ¿Y no entraste con el obispo a propósito? ¿Cómo fue empezó el trabajo pastoral?

**RF:** Mira: cuando comenzamos el trabajo pastoral había en el Quiché un obispo que estaba muy hermanado con el ejército. Entonces nosotros pensamos que esa gente tiene derecho a ser atendida y entramos sin hablar con el obispo porque temíamos de se lo fuera a comunicar directamente al ejército. Eso fue la primera vez que yo fui; la segunda vez, en el 87, este obispo ya estaba terminando en el Quiché, y tampoco le avisamos —no yo ni mis superiores— ni tampoco al nuevo que entró, hasta pasado un año. Cuando yo salí entonces me puse en contacto con él —eso fue en el 88—; entonces él aprobó totalmente. Sin embargo de parte del Provincial siempre hubo contacto con uno de los obispos, quien comunicó mi entrada al presidente de la Conferencia Episcopal, aunque no podía comunicarlo a ese obispo porque era muy hermanado con el ejército.

**CH:** Entonces ¿empezaste enterándote de todo lo que pasaba allí? ¿Puedes explicar un poco del contexto del departamento del Quiché? ¿De qué te fuiste enterando?

**RF:** Lo que pasó en el 82 fue una cadena de masacres terrible que es lo que yo escribo después en el libro que se llama *Masacres de la Selva* publicado el año pasado, en septiembre, en Guatemala. Lo que sucedió es que en torno a Guatemala la ola dijéramos

de rebelión popular fue creciendo casi incontenible, aunque no tuvieron mucha solidez, después del triunfo sandinista del 79. Entonces el ejército marcó la línea en el 81 diciendo: Bueno de aquí no pasan; vamos a hacer todo lo que haga falta pero Guatemala no va a caer en manos de los comunistas — es la forma como ellos se expresan. Entonces fue cuando comenzaron a planear estos operativos u ofensivas a nivel de todo el país, que consistían en ir arrasando los poblados desde el centro hasta la periferia. Como dicen en inglés en los textos de contrainsurgencia, van barriendo así como una señora que va barriendo la basura y la va sacando para que no le quede nada atrás y la va a tirar hasta afuera. Eso fue lo que hicieron ellos. Esta ofensiva consistió en quemar poblados, en masacrar aldeas enteras, en capturar a la gente que se escapaba, — no siempre la mataron —; capturaban, iban empujando, para 'quitarle el agua al té'. Ellos no podían agarrar a la guerrilla directamente porque se les escapaban y entonces fueron quitándole el apoyo popular a la guerrilla. Así fue como sucedieron esas masacres terribles en el año 81 y 82 y parte de 83.

Lo que yo escribo en el libro — es una zona pequeña, la zona de selva del norte de Quiché que se llama Ixcán — es cómo sucedieron ahí las masacres, cómo se encadenaron, cómo una masacre no es igual a la otra, aunque siempre hay un patrón común, cómo en algunos lugares no masacró el ejército, por qué no masacró... No es únicamente un texto de denuncia sino también es un texto de profundización en las estrategias de contrainsurgencia para entender que fue lo que pasó ahí respecto a la masacre del 82. El 82 para Guatemala es realmente un antes y un después; como si dijéramos antes y después de la conquista de los españoles. Así es 82 ahora para Guatemala.

**CH:** *Entonces, en 87-88, cuando entraste en la pastoral ¿qué fue lo que hizo la gente?*

**RF:** La gente tomó como tres caminos principales. Un camino fue salir al refugio, escaparse de que los están matando. Así fue como se formaron los grandes campamentos de refugiados en la selva y en otras partes de México: los 50 mil refugiados que están anotados y que tú conoces que están en Campeche. Otros lograron escaparse a tierra fría, a sus pueblos de origen porque no habían nacido en la selva sino que habían llegado a colonizar después, pero no fueron muchos porque el ejército iba barriendo. Algunos sin embargo lograron cruzar esa línea de empuje del ejército y se fueron a tierra fría, diríamos que se quedaron ahí o se desparramaron; después algunos volvieron más tarde; y el tercer camino fue de los que decidieron quedarse ahí: los refugiados salen, nosotros no salimos; nos quedamos aquí bajo la selva. Claro: después viene la cosa de cómo es posible que se pueda vivir bajo la selva, en un terreno de guerra donde el ejército va y persigue a la gente...

**CH:** *¿Fue el mismo grupo con quienes trabajaban?*

**RF:** Con esta gente es con la que yo he estado trabajando durante los últimos cinco años y medio desde julio del 87 hasta diciembre del 92: con esta gente que está todavía ahí, en la resistencia, y que ha durado en la resistencia 11 años.

**CH:** *¿Y de entrada tenías un plan pastoral o qué meta tenías como trabajo con esa gente?*

**RF:** Mira yo entré dos veces en dos períodos: uno fue en el 83. Yo ahí lleve como dos metas: una meta era atenderlos un tiempo breve y otra recabar información para la denuncia, para hacer algo más en profundidad. La segunda vez yo entré exclusivamente para el trabajo pastoral, pero ya había entrado otro sacerdote antes que yo; un hombre que tenía mucha experiencia pastoral. El fue el que puso los rieles para el trabajo pastoral. El entró en el 86. Cuando yo llegue ya el plan estaba hecho; lo único que tenía yo que hacer era seguirlo y, según fueran cambiando las circunstancias, adaptarlo.

**CH:** *¿Y cuáles eran las prioridades pues de planes de trabajo?*

**RF:** Bueno, la prioridad de la pastoral, lo fundamental, creo yo, es el acompañamiento: estar con la gente por estar con la gente, no sólo comer con ellos — ahí no he manejado dinero, no tengo que pagar la comida sino que de casa en casa me dan de comer —, sino dormir donde ellos duermen en las comunidades. No sólo estar ahí presente, sino también vivir esta vida peculiar de resistencia. Es decir: una cosa es estar incomunicados — esa es una peculiaridad de la resistencia, precisamente por el cerco del ejército — en un estado incomunicado de Guatemala y con dificultad comunicado con México — con dificultad por que hay una frontera —, todo esto hace a la pastoral de resistencia un poco semejante a los antiguos misioneros de la China o del Japón como San Francisco Javier. Por eso también me gustaba leer las cartas de San Francisco Javier, porque está uno solo, solo, trabajando en una zona tal vez tu carta te la van a responder a los tres meses. Estás tú en soledad.

Però no sólo es la incomunicación, sino que también estás tú en amenaza. San Francisco Javier no estaba así. Estar en amenaza continua no quiere decir que todo el tiempo el ejército está persiguiéndolo a uno: hay tiempos de tranquilidad, en los que siempre está uno amenazado porque no sabes en que momento te van a tirar un mortero en la noche — a veces a las 8 o a las diez, cuando ya estas dormido, paspas suena el mortero cerca de la comunidad o dentro de la comunidad.



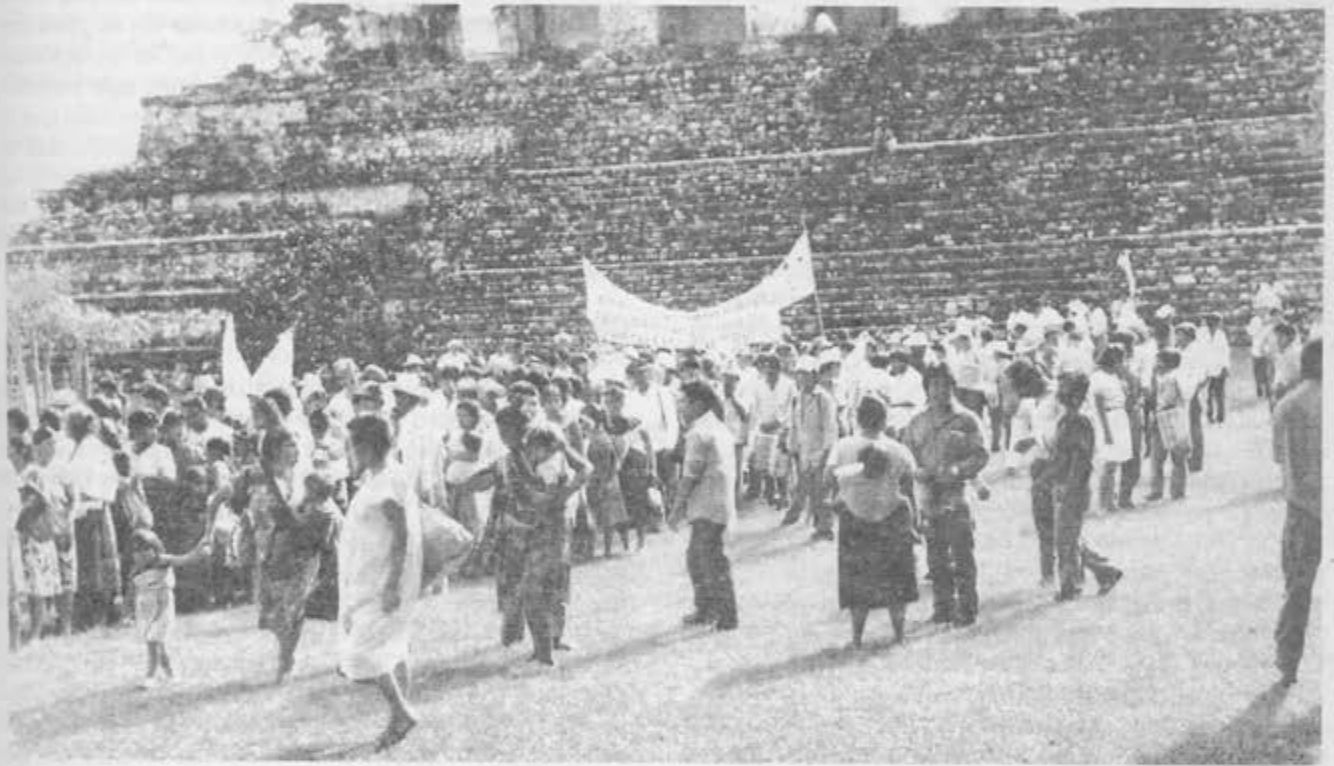
Por supuesto que esa amenaza es más próxima o más lejana: cuando uno sabe que están mortereando entonces tienes que dormir en el suelo o incluso dormir en una zanja, y la zanja está mojada, llena de agua, te embarrabas de lodo toda la hamaca y te mojas... Es muy incomodo, pero no puedes tú decir nada. La zanja es una forma que a mí me ha tocado: la hamaca se cuelga de dos palos pero se hace una zanja para que uno quede debajo del nivel de la tierra. No está uno tapado con nada; nada más es una trinchera. Si caen los morteros al lado, entonces las esquirlas van a estallar para arriba y no te van a herir; te pegan un gran susto pero no te hieren porque estás debajo. Estás pegado a la tierra o incluso más abajo de la tierra, pero se embarra uno porque llueve mucho.

Esto es lo que te digo de la amenaza: está uno amenazado continuamente: uno tiene que estar alerta

dad y el ejército viene; entonces la comunidad se mueve para que el ejército pase.

Por supuesto que el ejército también puede seguir las huellas de esta comunidad; entonces la comunidad puede volver a movilizarse... Esa persecución es de miedo; a veces es muy cercana a veces es muy lejana y estás tranquilo; pero es tremendamente molesta porque hay que dejar tu casa, tu casita, tu champa aunque sea de horcones, que se ha hecho de paja, y después construir una nueva comunidad en otro lado. Uno está un poco como nómada, pero eso es muy importante, porque son momentos que establecen una unidad muy grande entre el que está haciendo la pastoral — se supone que es pastor — y la gente.

A mí, por ejemplo, me ha ayudado mucho, y eso lo decía ahí en Campeche, el concebir esto del acompañamiento en los términos en que San Ignacio propone



a ver si viene el helicóptero, por ejemplo; si uno saca la ropa a secar al sol tiene uno que estar siempre alerta porque a la mejor viene el helicóptero y esa ropa va a extrañar, va detectar una comunidad... siempre es esa cosa de no poder uno descubrirse. Acompañamiento es estar viviendo eso continuamente con la gente. Y un tercer punto además de la incomunicación y la amenaza es la persecución ya concreta, ya directa. Cuando el ejército comienza a hacer persecuciones entonces eso pone en peligro porque el ejército te puede agarrar, y si te agarra a ti probablemente va a agarrar a toda la gente. Entonces uno va unido a la gente que va uniéndose. Mira: aquí está una comuni-

en la Segunda Semana (de los ejercicios) la petición del conocimiento, el amor y el seguimiento: yo como pastor que estoy en ese lugar tengo que conocer más y seguir a este pueblo porque éste es el que hoy día debo conocer: tengo que visitarlo, tengo que oír lo que cuenta, tengo que enterarme de toda su situación. Y conocimiento interno y luego amarlos porque si uno no está a gusto ahí no aguanta: tiene uno que sentirse como en su salsa. Ya está uno 'hallado' — esa es la palabra que dicen ellos: ya te hallaste —; ya uno como que llega a ver las cosas como normales, ya la vida ahí no parece ser excepcional y con la gente uno va a comentar con los amigos. Convive uno pero porque tiene uno amor.

Pero es un amor que se puede acabar: también el amor a la gente se puede amargar. Y luego el seguimiento, el seguimiento hasta físico — porque cuando salen huyendo yo no voy al frente sino que ellos tienen los conocedores de la selva por donde tenemos que huir —; yo me pego a toda la gente, los vamos siguiendo, siguiendo literalmente, al pueblo.

Tampoco es imitación, porque no puedo hacer exactamente lo que han hecho los campesinos: el campesino sabe manejar el machete, yo no sé manejar el machete; el campesino tiene una fuerza mucho mayor que la que yo tengo; tiene mucha más energía. Yo no puedo copiar la vida de ellos pero los voy siguiendo: no es imitación sino seguimiento. Hay veces que esto da insatisfacción, a veces yo he sentido insatisfacción al ver como salen todos al trabajo del campo y yo, si salgo y no voy a hacer casi nada..., — algunas veces salgo simbólicamente para ver, para demostrar que yo aprecio esto, pero mi trabajo es otro — está uno en una tensión; pero también, por el otro lado, está el conocimiento, amor y seguimiento del pueblo.

Porque la pastoral así la he entendido yo: primero es el uno hacer humildemente presente a Dios en la zona de guerra, ser uno transparente — aunque no cuentas toda tu vida, porque yo no he contado mi vida a la gente de allá; he sido muy recatado, muy prudente; no me han cuestionado: me han preguntado de mis papas, no he contado yo mi vida, pero si uno tiene su herida en el fondo del corazón de alguna forma la muestra. Uno está transparente y eso la gente lo ve, de tal manera que a través de uno van conociendo también la palabra de Dios, van conociendo a Jesús, lo van amando y lo van siguiendo. No sólo es que yo me inserto en la comunidad para conocer, amar y seguir al pueblo sino que ellos también tienen que ir conociendo y amando y siguiendo a este Jesús que aparece.

Entonces para nosotros la pastoral ha sido enfocar sobre todo la figura de Cristo, ha sido una resistencia cristocéntrica, por así decirlo. Poco por pedagogía, por ir a algo más elemental y más fundamental — esa gente no sabe qué es Puebla y qué es Medellín, porque yo no he dedicado mucho tiempo a explicar eso — sino que he dedicado el poco tiempo que he tenido para explicar más el evangelio.

**CH:** *Todo esto me suena como un proceso de conversión continuo, en el que dejas atrás cosas de ti mismo, y aprendes nuevas cosas en ese seguimiento, como dices.*

Por eso nosotros allá hemos usado mucho la imagen de la montaña — la montaña, la selva: ellos no dicen tanto 'selva'; dicen 'montaña' —: como dice Omar Cabezas, no es un montón de palos sino que tiene una capacidad transformadora de la persona. Nosotros a veces la hemos comparado con el Arca de Noé: el Arca de Noé es la montaña; los que no entraron en la montaña murieron, no tuvieron fe para entrar

en la montaña: fueron los masacrados que se quedaron esperando al ejército, esperando al diluvio. Los que entraron entraron con fe en la montaña — esa llamada a la montaña — es lo que los va a salvar por estar ahí protegidos. Pero de Noé suponemos que su gran fe no se acabó con entrar en la montaña — entrar al Arca, quiero decir — sino que tuvo necesidad de mantener esa fe durante todo el tiempo que estaba dentro del Arca y que seguramente se le iba acabando: la comida... y de qué vamos a vivir aquí... y siguen creciendo las aguas y sigue lloviendo... El tenía fe no solamente en que tenía que entrar sino fe en que iba a salir — y es una cosa muy importante ahora: que la vida en la montaña no es para siempre sino que es para salir a la luz, al arcoiris, etc. —

Entonces, en la conversión en la montaña pasa como en la Iglesia, en la que entra uno a morir en cuanto a su hombre viejo, a desnudarse de una serie de actos que uno tiene, a desnudarse en su corazón por la soledad en que uno vive y por el peregrinaje que uno vive al no tener casa, pero para salir hombre nuevo. La montaña es como una madre también que le da a uno vida. Por supuesto que no es la montaña sola sino es la sociedad que está sumergida en la montaña. La montaña es nada más como un símbolo, pero si uno tiene ganas de estar ahí, es una conversión continua y es otra experiencia diferente, otra montaña diferente.

**CH:** *¿Qué comunidades te tocan?*

**RF:** No son muchas. Hubo un tiempo que había como treinta pero después se unificaron y quedaron siete comunidades. La cifra que dan las autoridades de las CPR es de 5,000 a 6,000 personas. No es una gran cantidad de gente, pero cualitativamente es importante. Y la extensión del terreno tal vez son 150 a 200 kilómetros cuadrados, que no está toda repleta de gente porque cuando los refugiados salieron dejaron el área con espacio para que los que quedaran pudieran movilizarse con resistencia. Claro que los refugiados no salieron pensando eso, salieron pensando en salvar su vida, pero si los refugiados no hubieran salido esa resistencia no sería capaz de resistir. Si la resistencia no está ahí defendiendo la tierra, esa tierra se hubiera perdido y los refugiados no van a poder volver.

Ha habido como un acondicionamiento mutuo con dos poblaciones hermanas que es a lo que tiene miedo el ejército. Esta relación, este condicionamiento mutuo ya tiene vigencia ahorita porque están regresando los refugiados por un lado y, por otro lado, los resistentes están pensando en salir del Arca. Los refugiados han comenzado a volver organizadamente ya desde hace años pero digamos en grupos pequeños. Un retorno colectivo y organizado ahora es cuando se comenzó a dar y han llegado allá a la zona que está limitrofe con la zona de la resistencia; solamente hay un río de por medio que cuando no llueve en verano se puede cruzar bien.

Indudablemente que va a haber una comunicación entre los refugiados y la resistencia, pero es una comunicación de poblaciones que están a dos niveles distintos porque la resistencia está oculta bajo la selva y los refugiados están en una situación abierta internacionalmente.

**CH:** *Entonces ¿qué es lo que va a suceder?*

**RF:** A mí me parece que lo que va a suceder no es que los refugiados se van a convertir en población de resistencia — eso sería yo creo equivocado pensar que ellos van a entrar en la montaña—. Ellos han venido para vivir al claro para vivir en tranquilidad y en paz aunque tengan que luchar, pero en cambio los de la resistencia se van a beneficiar. Me parece que para que esa comunicación sea posible y ágil y rápida poco a poco los de la resistencia tienen que ir saliendo al claro, tienen que poner sus casas al claro, y comunicarse directamente sin que los refugiados entren bajo la montaña cuando llegue la resistencia. Yo creo que eso es lo que se va a dar tarde o temprano.

**CH:** *Nosotros aquí nos hemos enterado de que el ejército por ejemplo está acusando a muchos de los refugiados de ser guerrilleros. ¿Qué postura está tomando el ejército con las comunidades de refugiados?*

Con las comunidades de resistencia, sobre todo desde noviembre, ha lanzado ofensivas fuertes de arrasamiento contra las aldeas y las comunidades. Por ejemplo el 29 de noviembre quemó dos comunidades. Yo estaba en una de ellas. Tuvimos que salir con toda la gente y quemaron todas las casas y después el 10 de diciembre quemaron otra y ahora en febrero volvieron a hacer otra incursión. Y ya no quemaron más porque ya no había que quemar. Esas comunidades estaban viviendo nada más con unos palitos y un toldo de nylon. No hay que quemar pero sí las arrieron por así decirlo como si fueran animales. Esas comunidades han tenido que salir a México, pero temporalmente. No han querido decir 'nosotros somos refugiados'; no nos refugiamos aquí sino estamos pidiendo posada. Hemos llegado aquí nada más por algunos días mientras el ejército ha estado cuidando la frontera. Y algunos de éstos que han salido y han vuelto a buscar su dinero, su arroz, su maíz, cayeron en algunas minas. El gobierno en México — migración y el ejército y la marina mexicana — han recibido a esos que han cruzado la línea, que se han refugiado temporalmente en México, pero les han invitado a que se acojan al refugio, lo cual, aunque se diga con mucha calma y tranquilamente, con amabilidad y algo de comida, coincide con la misma política del ejército de Guatemala que quiere sacarlos y que ya no vuelvan. Eso es lo que quiere el ejército de Guatemala: sacarlos para que ya no exista la resistencia y que se conviertan en refugiados y, ya entrando al engra-

naje de lo que son los refugiados, estén en México un tiempo y después los regresen otra vez a Guatemala pero ya cambiada su organización.

**CH:** *¿Esto es precisamente romper la organización, es decir, sacarlos?*

**RF:** Sacarlos, sí. Lo que no pudo hacer el Ejército en el 82 y durante todos estos años lo está queriendo hacer en estos últimos meses: dejar vacía la zona para que entonces sea un lugar de fuego libre, por así decirlo, y entonces el ejército pueda atacar a la guerrilla y enfrentarse directamente sin que haya el impedimento de la población civil. Esto lo ha dicho el Ministro de la Defensa: el acaba de estar en Harvard en una conferencia y a alguna gente le dijo eso. Entonces le preguntaron: '¿Usted qué quiere hacer con las CPR?' El dijo: 'Salvarles la vida'. Por eso sacarlos a México es su argumento. El argumento que usan es que 'comunidades CPR' no son *comunidades de población en resistencia*, sino que — dicen — son *comunidades de población retenida*. Ellos lo que argumentan es que la guerrilla es la que tiene retenida a esta población; que si no fuera porque la guerrilla la tiene retenida, esta población ya se hubiera escapado. La consideran como una población esclavizada o encarcelada, cosa que no es cierto. Yo he visto que esta población si quiere puede salirse a México tranquilamente: la frontera es muy grande y de hecho han salido mucho.

**CH:** *Ultimamente el ejército se ha enfocado en ti; ¿puedes explicar un poco qué ha pasado?*

Lo que paso fue que en esa incursión que hizo el Ejército en noviembre del año pasado, antes de llegar a la tercera comunidad que iba a quemar encontró nuestro depósito de Iglesia. Lo teníamos escondido en una ladera, en una cueva hecha en una ladera de un borde de una elevación. Encontró ese depósito, encontró que yo estaba trabajando ahí. No se si yo esto lo sabía o lo suponía; pero lo comprobaron, porque incluso había fotocopia de mi pasaporte; también había muchas cartas a mí con el nombre de Marcos, padre Marcos, que es el nombre que yo me puse allá por seguridad para poder escribir cartas. Luego esas cartas caen en sus manos y, bueno, el padre Marcos no saben quien es. Pero yo tuve el descuido por así decirlo de tener también algunos papeles legales; entonces pudieron ellos juntar mi nombre verdadero con éste que no es verdadero; es un seudónimo — pero tampoco es malo ponerse seudónimos porque hay religiosas que se cambian de nombre; o el mismo Papa no se llama sino se puso Juan Pablo; es como si encontrarán cartas a Juan Pablo II y después encuentran el pasaporte —.

Como ellos estaban enojados por el libro de la masacre de la selva que fue publicado en septiembre ellos sacaron la acusación que el autor de este libro

es un guerrillero, para así desprestigiar el libro no argumentando contra su contenido sino argumentando contra el autor. Es como si dijeran "ese libro no sirve porque el autor tiene tres mujeres tiene tres o cuarenta"; pero la cosa es ver si el libro sirve o no sirve, si dice la verdad o no dice la verdad. Ese fue el asunto: sacaron ellos la acusación pronto, antes de navidad — porque el depósito cayó el primero de diciembre —. Sacaron mi cuaderno de notas, cuaderno de investigación, y también se llevaron actas de bautismo de los niños — como de 500 tienen ellos los nombres de los niños y los nombres legales de los papas los nombres y de los padrinos, y los obispos les han pedido que devuelvan los documentos que se han llevado porque no les pertenecen. Evidentemente un libro de bautizo no le pertenece al ejército y tiene que devolverlo porque no es un objetivo militar; no le pertenece al ejército. Si los niños necesitan su boleta de bautizo entonces ¿a dónde van a ir al ejército que se las den?

**CH:** *¿Han devuelto los documentos?*

**RF:** No los han devuelto. Lo único que han devuelto son algunas fotocopias de páginas de mi cuaderno o de cartas donde dicen ellos que se comprueba que soy guerrillero y que yo estaba tramando junto con la guerrilla un plan de desestabilización para tomar el poder en 1993 y me acusaran de ese diálogo porque evidentemente ellos saben que no soy joven para ir combatiendo. Pero en ese depósito en esa cueva no había ni una arma ni una bala ni una camisa verde ni una gorra verde; lo único que había ahí eran objetos civiles y de iglesia como Biblia, rosarios, estola, corporal, papeles, mimeógrafo, células solares para cargar pilas; teníamos una manguera para regar las hortalizas, había dos máquinas de coser — porque era grande la cueva esa, era una catacumba. Decía yo al catequista: - Es una catacumba; ¿sabes que es una catacumba? - No sé. - Es que los primeros cristianos se escondían; así como nosotros nos escondemos bajo la selva ellos se escondían debajo de la tierra—. Las máquinas de coser que no eran de la Iglesia sino de los campesinos y las metieron ahí para salvaguardarlas; había cortes de mujer, de las mujeres de los catequistas y otras cosas. Eso lo quemaron o se lo llevaron; la mayoría de las cosas las quemaron. Ahí encontramos restos de mi estola. Ellos hicieron un registro casi papel por papel — porque yo me di cuenta como había algunas bolsitas de medicina que estaban dentro de otras bolsas y que las habían sacado —, y había unos restos que no estaban completamente quemados. Entonces sí hicieron un registro. Se llevaron lo que les interesaba: cartas, cuaderno y lo demás; algunas cosas como la máquina de escribir; también se la llevaron las células solares.

**CH:** *Y ahora ¿qué indicaciones hay para tu trabajo?*

**RF:** Yo quería volver, aunque fuera a decir adiós; volver un par de meses, pero los Obispos no quisieron, ni tampoco mi Provincial porque dijeron que si yo volvía entonces el ejército se podía enojar y reaccionar no contra mí sino contra la gente — porque estando ahí no me alcanzan; porque estamos en la resistencia que precisamente es para que no lo agarren a uno, y he estado cinco años y a la gente no la han agarrado por vivir ahí; a mí no me van a agarrar pero pueden golpear a otro, así como ha hecho el ejército en otros casos: va buscando al campesino Francisco; no está él pero está su hermano; agarran a su hermano y lo matan—. Por esta razón pensaron que sería mejor que ya no volviera, aunque parecería como el pastor que al venir el lobo se escapa. Sin embargo el pastor no soy yo sino que es la Iglesia. La Iglesia tiene el compromiso de mandar a otro. Y ya no mandarlo por México, así como entraba yo, sino mandarlo por Guatemala, abiertamente; que lo sepa el ejército y que la Conferencia Episcopal lo apoye, porque esa gente tiene derecho de ser atendida. No pedirte permiso al ejército pero sí que lo sepa como una cosa pública: que quien pasó por ahí pasó es el cura que está trabajando en la resistencia. Ah, ¿es guerrillero? No es guerrillero; viene en apoyo. Esto supone un cambio de estrategia: en lugar de entrar oculto entra a las claras, legalmente y con eso también se ayuda a legitimar esta población que el gobierno está diciendo que es guerrillera.

**CH:** *Entonces ¿significa un paso más en este proceso hacia la legitimidad?*

**RF:** Eso es lo que yo creo; por eso yo me he quedado un poco tranquilo — porque siempre duele un poco y he quedado un poco triste de que se corte el trabajo de uno así —; pero creo yo que de una forma u otra ya hacía falta superar este caos y que entre otro con una cara nueva.

**CH:** *¿Sabes algo de la calidad de vida de los que han retornado?*

**RF:** La verdad yo no he estado ahí; no te puedo decir más que de oídas que esa gente va se va a levantar porque es una tierra fértil. Quizá los primeros meses son más difíciles que no tienen que comer pero entiendo yo que alguna institución les ha dado algo para sobrevivir un tiempo. Pero ya es la época de tumbar montañas, en abril empiezan a quemar — con la pena profunda de los ecologistas, pero así hacen ahí: comienzan a quemar y luego ya a sembrar: a los tres meses ya tienen maíz; en junio o julio ya hay elotes —, y comienza el ciclo para alimentarse. Si están en una zona difícil por la guerra que está en la vecindad, pero yo creo que ellos van a tener éxito. Van a convertir el fracaso en triunfo de haber llegado ahí. ☒

# LA TIERRA

Colectivo de Teólogas y Teólogos Mayas

## HECHOS DE LA REALIDAD:

1. Siendo "la tierra, el primer don de Dios para el sostén de la vida humana" (Cent. Ann. 31), la concentración de ella en pocas manos y la falta de una política agraria justa y humana, por parte de nuestros gobiernos, no es sólo uno de los graves problemas sociales del continente, sino que constituye la causa primordial de desigualdad social y de explotación de una inmensa parte de nuestros pueblos. Son millones los indígenas, afroamericanos y otros campesinos que son expulsados de sus tierras, viven amenazados de perderlas o se hallan atados a ellas como jornaleros en una esclavitud apenas simulada.

2. Esta es una de las más alarmantes y escandalosas realidades de América Latina: la concentración de la tierra en poquísimas manos, mientras que la mayoría de la población no tiene acceso a la tierra o se debe contentar con insignificantes parcelas en zonas erosionadas, en los páramos andinos, en las laderas de los cerros, en el altiplano o en la selva amazónica. No obstante que existen tierras ociosas y tierras nacionales, que deberían ser destinadas para quienes carecen de ella.

3. La falta de acceso a la tierra, en el caso de los afroamericanos reviste características no menos dramáticas: en Brasil, que es el país con mayor número de po-

blación afroamericana del continente, al ganar éstos la liberación de la esclavitud, no se les permitió poseer tierras; lo cual los obligó a hacinarse en las favelas, donde hasta el día de hoy, continúan, de hecho, en las mismas condiciones en que sus padres y abuelos esclavos.

4. Los campesinos e indígenas, además de la poca y mala tierra que poseen, sufren las presiones del mercado de la producción, que les impone altos costos a los insumos agrícolas y precios bajos a los productos del campo. Todo ello aunado a las dificultades para la comercialización, la ausencia de créditos e inversión para el campo, en condiciones justas, de parte de gobiernos, bancos y empresarios privados; y la falta de una auténtica política agraria, que solucione de raíz la tenencia de la tierra y asegure su equitativa distribución en beneficio de las mayorías pobres. A esto se añade el peso de la deuda externa que obliga a los pueblos a exportar sus productos agrícolas en vez de resolver el problema de la alimentación de todos.

5. Los más afectados por este desorden en la posesión y administración de la tierra, son los mismos campesinos que experimentan en sus vidas las consecuencias lacerantes de la anticultura de la muerte: hambre, desnutrición, morbilidad y mortalidad crecientes, víctimas de un racismo denigrante que los obliga a ser ciudadanos de inferior categoría, cuyos derechos

son violados impunemente; obligados a emigrar a las periferias de las grandes ciudades, donde viven en condiciones infrahumanas. Estos campesinos son presa fácil de los promotores del narcotráfico, de la prostitución y la pornografía, que no excluye a la población infantil.

6. En los últimos años la realidad de la tierra ha estado marcada por el proceso de modernización de la sociedad latinoamericana, que conlleva expansión del comercio agrícola internacional, creciente integración de países a estas corrientes comerciales y uso mayor de insumos tecnológicos, maquinarias e implementos agrícolas. Lo cual abre mayor espacio a las compañías transnacionales.

7. El conjunto de estos factores ciertamente favorece un aumento acelerado de la superficie cultivada y de la producción agrícola, pero no trae como consecuencia el incremento de los ingresos y del nivel de vida de los pequeños y medianos productores. Son los grandes quienes resultan beneficiados a costa de los pequeños que quedan totalmente supeditados a las reglas del juego impuestas por estos grandes. Se trata, por tanto, de una modernización que va en contra de los campesinos (Jacques Chonchol, cit por D. Augusto Alves, en Doctrina Social de la Iglesia, CELAM p. 598-599).

## COSMOVISION Y CULTURA DE LOS PUEBLOS DE LA TIERRA

8. Para las comunidades indígenas y afroamericanas, la tierra, como parte del conjunto de elementos que forman la naturaleza, es fuente de vida y armonía, lugar sagrado, "rostro femenino de Dios", centro integrador de la vida comunitaria. Es la Madre Tierra venerada como Pachamama, Chuch Ulew, Abya Yala y muchos otros nombres. Las comunidades afroamericanas veneran también a la tierra con diferentes nombres. Ella es la fuente del Axé o energía vital.

9. Para unos y otros la tierra alimenta a sus hijos, cura y educa a la comunidad en un proceso constante de creación y perfeccionamiento. Por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar en ella, no maltratarla. Los indígenas y los negros viven y conviven con la tierra. A través de ella entran en comunión con sus antepasados y con Dios. Por eso la tierra, el territorio comunitario, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su proyecto histórico. "Sin tierra -afirman- vamos muriendo. Sin tierra no somos pueblo. Sin tierra no hay cultura. Tierra y evangelización van unidos. Una evangelización sin tierra no tiene ningún sentido para nuestra vida". (Doc entreg por José Cachimuel, Quihua de Ecuador).

### LECCIONES DE LA HISTORIA

10. Aunque hubo honrosas excepciones, en términos generales, la visión de los colonizadores de este continente, en relación con la tierra, fue de explotación de ella, expulsando a los legítimos dueños y convirtiéndolos en siervos de los conquistadores, sea como mano de obra casi gratuita o como verdaderos esclavos. Lo que fue en manos de los indígenas y de los campesinos fuente de vida, en manos de los conquistadores se convirtió en fuente de muerte. Lo que

era relación vivencial y respetuosa con la tierra comunal, sin sentido de propiedad privada, pasó a ser relación violenta, objeto de explotación, de lucro y de dominio; que abrió puertas al despojo y al latifundismo.

11. La historia de nuestros pueblos, en gran medida, es la historia de sus luchas por recuperar y mantener la posesión de la tierra. Incluso algunos movimientos religiosos populares han estado ligados a la creencia de que la tierra es de Dios y, en consecuencia, cuidar de ella no es solo un derecho comunitario del pueblo, sino un deber sagrado. Sin embargo, lamentablemente, fuera de algunos ejemplos proféticos, en esta historia, desde los primeros años de la conquista hasta hace apenas treinta años, la Iglesia no se comprometió suficientemente en la defensa de los campesinos y de sus tierras y no han comprendido positivamente estos movimientos de carácter mesiánico. Por eso, con sentido penitencial, la IV Conferencia escucha el resonar de las Palabras del Papa en su mensaje cuaresmal de este año:

12. "Cinco siglos de presencia del Evangelio en este Continente no han logrado aún una equitativa distribución de los bienes de la tierra; y ello es particularmente doloroso cuando se piensa en los más pobres: los grupos indígenas y junto con ellos muchos campesinos, heridos en su dignidad, por ser mantenidos incluso al margen del ejercicio de los elementales derechos, que también forman parte de los bienes destinados a todos. La situación de estos hermanos nuestros, clama la justicia del Señor" (Juan Pablo II, mensaje cuaresmal 1992)

### REFLEXION TEOLOGICA

13. "Del Señor es la tierra y todo lo que ella contiene" (Sal 24, 1) es la afirmación de fe que recorre toda la Biblia y confirma la creencia de nuestros pueblos de que la tierra es el primer sacramento de la Alianza de Dios con nosotros. A partir de la promesa del Señor a Abra-

hán hasta el cumplimiento pleno de esa promesa en la persona de Jesucristo, que es el Evangelio vivo del Padre, la tierra ocupa un lugar fundamental en la historia de la salvación.

14. La tierra prometida fue la esperanza más concreta del pueblo en la salida de Egipto y en la travesía del desierto; fue el medio para educar al pueblo a vivir en la fidelidad en la Alianza del Señor (cfr. Deut. 7, 7-13; 9, 6; 11, 20-21). Los profetas defendieron las posesiones comunitarias de la tierra (cfr. Jer 34), demandaron el respeto al derecho de los pequeños de vivir en sus tierras ancestrales (cfr. 1 Reyes 21). Y, después del cautiverio en Babilonia, un discípulo de Isaías anuncia que vendrán tiempos en que quien plante recogerá la cosecha y quien siembre tendrá frutos en abundancia (cfr. Is 65).

15. Esta promesa de los antiguos es la que Jesús de Nazaret vino a actualizar y plenificar, al proclamar el año de gracia del Señor para el descanso de la tierra y la liberación de los oprimidos (Cfr. Lc. 4, 16 ss). La vida cotidiana de los campesinos de Galilea inspiró al Señor muchas de las parábolas del Reino y fue a ellos a quienes originalmente dirigió la promesa del sermón de la montaña: "felicis los pequeños, porque poseerán la tierra" (Mt. 5, 4).

16. En nuestro continente, marcado por tantas contradicciones sociales y donde la gran mayoría de nuestros pueblos está cada vez más excluida de las posibilidades mínimas de vivir, la proclamación de Jesús resuena para confirmar la fe de los pobres, que están convencidos de que El está junto a ellos en la lucha por la tierra y por la vida. Para ellos y para todos nosotros, el Señor resucitado anuncia una tierra nueva y un cielo nuevo, como Nueva Jerusalén, que viene de Dios, donde se encuentran en perfecta armonía el río, los árboles y el campo.

17. El anuncio de esta realidad prometida por el Señor no nos debe llevar al abandono del compro-

miso histórico con los hermanos, sino al contrario, nos debe impulsar a trabajar sin descanso para que la tierra sea imagen y sacramento del Reino, que esperamos. San Juan Crisóstomo nos recuerda: "no somos verdaderos propietarios de los bienes terrenos. No tenemos dominio sino solamente uso de ellos. La propiedad o dominio son solo un nombre. En realidad todos somos dueños de bienes ajenos" (S. Juan Crisóstomo In 1Tm Hom XI, 2: PG 62, 555).

## DESAFIOS DE LA TIERRA PARA LA NUEVA EVANGELIZACION

18. "La Nueva Evangelización tiene que llevarnos a superar esta situación que clama justicia y solidarizarnos con los pueblos indígenas y campesinos en su lucha por la tierra" (Juan Pablo II, Mensaje a los indígenas, Sto. Domingo 1992).

Si Jesucristo comenzó su trabajo en Galilea con la proclamación de la libertad a los cautivos y un año de gracia sobre la tierra, también hoy el trabajo evangelizador de la Iglesia debe partir de las condiciones reales de vida de nuestros pueblos y servir para que todos puedan vivir en condiciones verdaderamente humanas. En América Latina eso implica que

nuestra Iglesia apoye efectivamente la justa lucha de los campesinos e indígenas por la reconquista y mantenimiento de sus tierras.

19. La Reforma Agraria es una necesidad del conjunto de la sociedad latinoamericana, como condición indispensable para que tanto las poblaciones del campo, como las de la ciudad tengan condiciones dignas de vida (salud, educación, transporte, descanso) y podamos en verdad vivir una relación armónica con la Madre Tierra.

20. En nuestros días hay una conciencia generalizada de que el grave desequilibrio ecológico amenaza seriamente la vida de la humanidad y de nuestro planeta. La Conferencia de Río de Janeiro sobre la tierra concluyó que la prioridad de la Ecología no es únicamente la naturaleza considerada en sí misma, sino que es la vida del ser humano y, a partir de ella, toda la tierra y el universo en que vivimos. Esta Conferencia asume esta palabra de hermanos y hermanas de diversos países del mundo, tomando en cuenta que el deterioro del medio ambiente amenaza en primer lugar a los indígenas y los pobres de la tierra.

21. Un testimonio importante del Evangelio es el hecho de que desde Medellín y Puebla (D. P. 1245), nuestra Iglesia ha manifestado apoyo y compromiso amoroso

con las comunidades campesinas e indígenas. Así nació en diversos países la Pastoral de la Tierra y el servicio misionero a los indígenas como expresión de la caridad efectiva de las Iglesias en su opción por los más pobres que manifiestan la presencia salvadora de nuestro Dios.

22. Por este espíritu evangélico y también por el hecho que en las comunidades campesinas e indígenas, hay hermanos y hermanas sufrientes de diversas iglesias cristianas y de otros grupos religiosos, este servicio de nuestra caridad ha de ser un ecuménico y abierto a todas las personas de buena voluntad.

23. Es muy importante en la Pastoral de la Tierra el apoyo a las comunidades eclesiales de base que se forman en el campo. Los pastores han de apoyar y ayudar a que los campesinos e indígenas puedan vivir su fe con las expresiones propias de sus culturas y conforme a sus costumbres de piedad.

24. Hay que apoyar a las comunidades campesinas para que conozcan y lean, cada vez más, en común, la Sagrada Biblia, ligada a la vida, es para ellos una fuerte experiencia espiritual. Forma parte de la pastoral de la tierra, la urgente necesidad de una inculturación apropiada de la liturgia en las culturas de nuestros pueblos. ☩





## JESUS Y LA MENTIRA

José Ignacio González Faus

Profesor de Sant Cugat del Valles, Barcelona

Teólogo de Centro de Reflexión Teológica, San Salvador

«En el Evangelio se revela la desaprobación de Dios porque los hombres desfiguran la verdad con la injusticia... Obedecen a la injusticia y desobedecen a la verdad». (CFR. Rom 1, 17, 18 y 2, 8)

Si el lector conoce el último libro cristológico de J.L. Segundo<sup>1</sup> quizá le habrá llamado la atención el ver que destaca, como rasgo más definidor y garantizado del Jesús histórico, el ser un *desenmascarador de mentiras*, sobre todo de la mentira religiosa, que es aquella que falsifica a Dios utilizándolo contra los hombres y en favor de los poderes intermedios de esta historia. La mentalidad de Jesús según, Juan Luis, «es eminentemente anti-ideológica si se entiende por «ideología» esa trampa en que cae la conciencia social de opresores y oprimidos al justificar consciente o inconscientemente la situación injusta e inhumana de una sociedad»<sup>2</sup>. Cabría parafrasear diciendo que la inminencia del reinado de Dios que Jesús anuncia no es necesariamente cronológica: es la *cercanía de su luz*, que desenmascara — como antirreino — la mentira establecida en la comunidad humana.

Tanto si la afirmación de Juan L. Segundo sorprende a alguien, como si es aceptada, el hecho es que *todos los conflictos y atestigüados del Jesús histórico parecen tener en su base alguna mentira previa y establecida*.

El conflicto con la ley no versa sobre la «legalidad» de algunas prácticas concretas, sino sobre si la ley está hecha «para el hombre» o para provecho de los poderes que la administran, de modo que entonces el hombre quede «hecho para el sábado».

El conflicto con el templo tampoco versa sobre la moralidad de algunas prácticas religiosas concretas, sino sobre si la idea de morada de Dios y de culto a Dios puede ser compatible con las diferencias (raciales, religiosas, sexistas o económicas) entre los seres humanos.

El conflicto con el judaísmo no versa sobre la legalidad de las reivindicaciones antirromanas, sino sobre la falsedad de un patriotismo que una los sentimientos nacionales para mantener adictos a los súbditos, mientras luego negocia con una moneda que lleva «grava-

da la imagen y la inscripción del imperio».

Y, en resumen, la vida de Jesús es innegablemente una disputa sobre Dios, que tampoco versa sobre si hay que adorar a Dios en Jerusalén o en Garizim, sino sobre si Dios es un justificador de la injusticia y enemigos de los hombres, o es precisamente el Dios de los hombres y, sobre todo, de los excluidos por los hombres.

### Raíces antropológicas del tema

Pero, como ocurre bastantes veces con lo original de Jesús, no hay aquí una novedad *absoluta*, sino más bien un rescate y la consumación de una línea de tradición veterotestamentaria en la que se va dando lo que yo suelo llamar «revelación emergente» de Dios. A esa revelación emergente Dios la retoma, la purifica de condicionamientos «pedagógicos» viejos y la culmina.

Para no entrar aquí en análisis veterotestamentarios que escapan a mi competencia, aunque sean tan tentadores como algunos profetas, evocaremos solamente un dato que tiene carácter ejemplar y simbólico: con frecuencia, en el lenguaje del Antiguo Testamento, lo contrario de la verdad (*emesh, emunah*) no es la mentira sino la maldad (*resa*). Este atisbo, que culmina en Jesús, se prolonga después de las dos conocidas frases de Pablo que encabezan este artículo y que establecen la llamati-

<sup>1</sup> *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1991.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 233. Este párrafo aparece al comienzo del capítulo 3, como resumen del capítulo anterior (quizá el mejor del libro) que ha presentado la predicación («parábolas y polémicas» de Jesús).



va interacción entre injusticia y mentira: aquélla es causa de ésta y ésta es soporte de aquélla.

Y esta intuición se ve atestiguada por la misma experiencia humana: *para hacer el mal, el ser humano necesita casi siempre mentir y, sobre todo mentirse a sí mismo*. Raras veces el hombre hace el mal llamándolo mal, entre otras razones porque entonces se estaría autocalificando de malo, y no se soportaría a sí mismo.

Jesús de Nazaret, a quien se atribuye el dicho de que los hombres «somos malos» (Mt 7,11), y del que se nos dice que «sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25), parece haber comulgado con esta profunda intuición psicológica. De ahí que su lucha contra el mal y contra el malo pueda ser presentada como una lucha *contra la mentira*. De ahí también que Jesús relacione verdad y liberación (Jn 8,32). De acuerdo con esto, al decir que los hombres somos malos, Jesús estaría queriendo decir que el ser humano tiende a construirse una mentira-raíz y a implantarse en ella.

Y esto pasa tanto a nivel personal como colectivo.

### Hipócritas y ciegos

La palabra más dura de Jesús para expresar esta mentira-raíz es la de «hipócritas: a la que se añade la de «ciegos», en aquellos pasajes en que no se califica enfermedades físicas, sino que tienen claramente el sentido de «auto-cegados». Ambas acusaciones tienen su raíz en una actitud humana que es la que literalmente desazona a Jesús de los hombres: el embotamiento o el encallecimiento (*pôrôsis*) del corazón (cfr. Mc 3,5).

Ambas palabras (hipócritas y ciegos) son mayoritarias en Mateos, que tiende a encontrarlas caso totalmente en los «escribas y fariseos», no por razones históricas, sino porque Mateo personifica en estos dos grupos sociales todo aquello de Israel con lo que Jesús entró en conflicto y con lo que el cristianismo naciente estaba rompiendo. Además Mateo prefiere usar estas palabras en vocativo<sup>3</sup>, dirigiéndolas al oyente como una acusación. Finalmente, la casi alternativa de ambas palabras en el capítulo 23 de Mateo evidencia que funcionan prácticamente como sinónimos<sup>4</sup>. Por eso nos entretendremos muy poco al analizarlas por separado.

a) Por lo que toca a hipócritas, puede ser útil notar que tanto Mateo como Lucas conocen algún momento en que Jesús se dirige esta palabra a las turbas (Lc 12, 56 y Mt 7, 5, con paralelo en Lc 6, 42). Ello permite sospechar que los fariseos son en realidad la condensación de una actitud humana.

A su vez, Lucas sólo conserva un pasaje, y su fuente propia, en el que Jesús usa la palabra hipócritas, también en vocativo y dirigida al jefe de la sinagoga y al público presente en ella (cfr. Lc 13, 15). Pero curiosamente no ha mantenido la palabra en los pasajes en que Mateo la utiliza<sup>5</sup>, lo que confirma el uso redaccional que hace el evangelista. Y sin embargo, Lucas ha conservado él sólo una observación más genérica en la que afirma que la levadura de los fariseos es la hipocresía<sup>6</sup> y parece ser una de las aclaraciones lógicas que Lucas suele introducir en muchas situaciones o palabras enigmáticas de Jesús (compárese con el pará-

lelo de esa frase en otro contexto, Mc 8,14ss):

Finalmente, y por lo que se refiere a Marcos, éste ha conservado la palabra en un pasaje común con Mateo, pero en el que Mateo —siguiendo su costumbre— ha sacado la palabra de la frase para convertirla en un imperativo y darle más fuerza (compárese Mc 7,6 con Mt 15,7):

b) Si ahora pasamos brevemente al vocablo ciegos ya hemos señalado su presencia mayoritaria en Mateo, también como vocativo y dirigido sobre todo a escribas y fariseos, mientras que Lucas lo conserva en un contexto más amplio donde funciona casi como parábola (cfr. 6,39).

Pero quizá más importante que la palabra concreta es el dato de que los tres sinópticos han transmitido en labios de Jesús la expresión *viendo, no ven*, la cual identifica perfectamente el sentido que tiene ahora la palabra ciegos frente a la ceguera como enfermedad física<sup>7</sup>.

Y finalmente —el dato quizá más llamativo con el que cerramos este análisis— Juan ha conservado una frase muy asimilable a ésta de los sinópticos, y en la que además aparece el calificativo que ahora estamos comentando: *He venido para que los que ven se vuelvan ciegos* (9,39).

Esta rápida panorámica permite concluir: (a) que hay un testimonio múltiple por lo que toca al contenido de estas expresiones y, además, (b) un elemento innegable de conflictividad en su uso. Si a esto añadimos (c) que la palabra hipócrita sólo aparece en el Nuevo Testamento en labios de Jesús, tenemos razones para sospechar que en ambas palabras nos encon-

<sup>3</sup> La de «hipócritas» con la excepción de su capítulo 6 («no hagan como los hipócritas»); y la de ciegos con excepción de Mt 15,14 («si un ciego guía a otro ciego...»).

<sup>4</sup> Hipócritas: Mt 23, 14.15.23.25.27.29. Ciegos: Mt 23, 16.17.19.24.26.

<sup>5</sup> Compárese Mt 23, 14-29 con Lc 11, 46-53.

<sup>6</sup> Cfr. Lc 12,1. Los otros sinópticos se limitan a identificar la «levadura» de los fariseos con su «doctrina». Claro que si el consejo es guardar-se de ella, implica igualmente un aviso contra la falsedad de esa doctrina.

<sup>7</sup> En este momento es indiferente si la versión más auténtica es la que constata el hecho (Mt 13, 13) o la que lo presenta como un designio de Dios («para que, viendo, no vean»: Lc 8, 10 y también Mc 4, 12) pues en este caso —y según el lenguaje bíblico— Dios no haría más que «entregar al hombre a su pecado» o a su ceguera previa.

tramos con una acusación real (una *ipsissima accusatio*) de Jesús, aunque quizá no sea posible delimitar con mayor certeza histórica los contornos exactos y los contextos de esa acusación.

Pero aquí tampoco lo necesitamos. Más importante es para nosotros acercarnos a los contenidos de esa queja.

Para ello, y como observación previa, es importante señalar el uso siempre *plural* de la acusación. Jesús nunca designa con ella a ninguna persona aislada, ni aun a sus mayores enemigos. Se pone aquí de relieve no sólo el exquisito respeto del Nazareno por cada individuo concreto, sino sobre todo esto otro: *Jesús denuncia un mecanismo de mentira que está implantado en los diversos ámbitos, climas o estructuras de relación que constituyen a cada ser humano*. No sólo en el interior de cada cual, sino además en todo ese mundo sin el que nadie sería hombre. Por eso no define meramente a individuos aislados, sino colectivos (fariseos, escribas, turbas...).

### Contenidos de la hipocresía

Y tras esta aclaración previa, veamos ya los contenidos evangélicos de la hipocresía.

(1) En primer lugar se designa ese mecanismo tan clásico de *ver sólo lo que se quiere ver*.

El ámbito de aplicación de este mecanismo es — como sabemos por experiencia — muy amplio. Unas veces el hombre sabe ver la paja en el ojo ajeno, pero no quiere ver la viga en el propio (Mt 7,5; Lc 6,42). Es decir, el hombre *miente* al tener siempre una medida diversa para medirse así mismo y a los otros; y además una medida favorable a sí mismo. Caben aquí tanto la imprecación que acabamos de citar, como la pregunta dolorida de Lc 13,15 (hipócritas ¿No

llevan ustedes los animales a beber, aunque sea sábado?)<sup>8</sup>.

Otras veces, el hombre sabe ver perfectamente el significado de muchos acontecimientos, pero de otros casualmente no. Y estos otros son precisamente aquellos en los que Dios le habla (los signos de los tiempos, *cf.* Lc 12,56). Cuando le conviene entiende y cuando no le conviene no. Valdría aquí para Jesús la siguiente parodia de un conocido refrán castellano: no hay peor ciego que el que no quiere ver.

(2) En segundo lugar, Jesús designa como hipocresía una *relación con Dios exterior, que no cambia lo profundo de la persona*.

En este grupo cabe toda la crítica jesuánica de la religión del capítulo 6 de Mateo<sup>9</sup>, que puede resumirse así: que su relación con Dios no sea como la de los profesionales de la religión. Entra además el pasaje del lavatorio de manos, en el que Jesús retoma una antigua acusación profética y la califica como hipocresía (Hipócritas: ustedes me honran con los labios, pero su corazón esta lejos de Mí, *cf.* Mt 15,7). *El hombre sitúa a Dios en la opinión de los demás, en el vestido, las palabras, los ritos o las abluciones, pero no en lo que la Biblia llama el corazón: la mentalidad o lo más profundo del hombre*.

Aquí también uno de los pasajes más escandalosos del evangelio, y más pertinentes para nuestro estudio, aunque no aparezca allí la palabra hipócritas. Se trata de la distinción fundamental que hace Jesús, y que sus seguidores hemos procurado olvidar cuidadosamente (El nos diría que hipócritamente) entre creer en Dios y conocer a Dios. Creer en Dios — con permiso de la jerarquía católica actual — no sirve para nada: lo decisivo es conocer a Dios. Creyendo en Dios ise puede matar al

hermano (incluso a los mismo enviados por Dios) con la conciencia tranquila, y pensar que se hace un servicio a Dios!: Llega la hora en que los que maten creerán hacer un servicio a Dios. Y obrarán así porque no han conocido al Padre ni a mí (Jn 16, 2-3). La diferencia entre *creer* y *conocer* viene dada por la experiencia espiritual del amor del hombre, en la que Dios se hace presente<sup>10</sup>. Mientras que no pocas veces la mera creencia en Dios funciona hipócritamente como excusa para dispensarse de ese amor.

(3) Por último, y como derivado de lo anterior, *utilizar la relación humana, no para poder escuchar, comprender (y eventualmente aprender), sino para condenar*.

Se trata aquí de eso que los evangelistas califican en los interlocutores de Jesús como afán de pescarlo en alguna palabra (Mt 22,15; Lc 20,20), y que Jesús desautoriza como hipocresía de la ortodoxia (*cf.* Mt 22,18). Hipocresía no sólo por el contraste burdo entre la intención y las palabras de aquella relación (sabemos que eres veraz, que enseñas el camino de Dios y no tienes acepción de personas; 22,17), sino, sobre todo, porque quienes tanto afán tienen de pescarle alguna palabra pueden ser muy fácilmente atrapados en el planteamiento de sus vidas: el patriotismo les encuentra a la hora de pagar el tributo, no a la hora de hacer el negocio.

Como se ve por esta rápida presentación, la hipocresía tiene para Jesús una dimensión más profunda que la simple contradicción entre las intenciones de un hombre y sus obras o palabras. El hipócrita de Molière es sólo un reflejo posterior que hace reír, Jesús no se contenta con presentar ese contraste burdo. Va a la raíz que hace posible ese tipo de conductas: la mentira que se implanta en

<sup>8</sup>El hecho de que Mt 7, 5 hable de «hipócrita» en singular no contradice lo que antes hemos dicho, puesto que se trata de un «tú» abstracto, dirigido a todos los seres humanos.

<sup>9</sup>Cuando hagan obras religiosas (rezar, ayunar etc) no hagan como los hipócritas. *Cfr.* Mt 6, 2.5.16.

<sup>10</sup>Ya es sabido hasta qué punto se repite en las mismas tradiciones en las que nació el cuarto evangelio: todo el que ama ha conocido a Dios; el que no ama no conoce a Dios (vg 1 Jn 4, 7) etc.

el ser humano y en sus constitutivas estructuras de relación.

(4) Pero de todos modos, ese contraste clásico entre palabras y obras puede percibirse también en el discurso que Mateo compone su capítulo 23.

Ya tenemos comentado la constante presencia, casi alternada, de las acusaciones de hipócritas y ciegos, que permitirían leer este discurso como una ampliación de lo que Lucas había dicho más brevemente: «la levadura de los fariseos es la hipocresía». Enumeraremos algunas de esas denuncias concretas que, por así decir, rebosa o se desborda la mentira inherente a los humano. Elijo sólo aquellas en las que aparece expresamente el calificativo de hipócritas:

– Una severidad que no tiene que ver con el bien del otro sino con mi envidia (v. 13)<sup>11</sup>.

– Una oración que no tiene que ver con el bien de aquel por quien se reza, sino con el bolsillo del que reza (v. 15).

– Un celo apostólico que no pretende darle a Dios hombres, sino dominarlos uno (v. 16).

– Una fidelidad a lo pequeño que sirve para enmascarar la infidelidad a lo grande y primario (v. 23).

– Limpiar sólo lo exterior y visible vv. 25 y 17). Aquí estaría la definición «clásica» del hipócrita antes evocada. Pero Jesús no se limita a decir que lo interior no está limpio, sino que subraya que está profundamente sucio.

– Honrar a los profetas ya muertos mientras se sigue persiguiendo a los vivos (v. 29)...

Pero no se comprendería nada de la intención que Mateo atribuye a Jesús, si se pensase que los escribas y fariseos eran hipócritas simplemente «porque hacían estas cosas». Estaríamos otra vez en la comedia de Molière. Jesús les llama hipócritas *porque habían llegado a hacer esas cosas de buena fe*. Y de aquí derivan tanto la «razón» que tienen aquellos jerarcas para sentirse ofendidos y bus-

car que Jesús pague caras sus palabras, como la interpelación que esas palabras siguen teniendo para nosotros hoy.

### A modo de balance

Creo que podríamos resumir y unificar todo lo anterior, de la siguiente manera:

La mentira, para Jesús *tiene mucho que ver con «el corazón» del hombre* (y esto es lo más profundo de ella): no tiene que ver simplemente con la voluntad del hombre.

O con otras palabras: antes que el mentir o engañar a otros existe en el hombre *un mentirse y engañarse a sí mismo*, que es mucho más serio. Quizá este proceso comienza exteriormente por un mero engañar a otros respecto de sí mismo; pero el mayor castigo de esta duplicidad es que uno acaba creyéndose a pie juntillas ese engaño. Con el color que hoy tienen para nosotros las palabras usadas en los evangelios, podríamos decir



<sup>11</sup> Típica de la envidia es esa motivación tan humana que el evangelista describe aquí prefieren no entrar ellos, con tal que no entren los otros.

que uno comienza haciendo el «hipócrita» (siendo «doble») y acaba siendo «ciego» (autoengañado). Huelga señalar hasta qué punto esto mismo está enseñado por Pablo en la primera parte de la carta a los romanos aplicándolo ahora a toda la humanidad, y tipificando esa forma de autoengaño en el hombre pagano y judío (en «los malos y los buenos» desde la óptica de los lectores de Pablo)<sup>12</sup>.

Y lo más sorprendente es que toda esta visión aparece corroborada en la óptica del cuarto evangelio, tan diverso de los sinópticos, y tan poco sospechoso desde el punto de vista de una estricta historiografía anecdótica. Esto es lo que nos queda por ver para concluir.

### La visión joánica

1) En primer lugar, el Jesús del cuarto evangelio parece hablar más de la verdad, que de la mentira o la hipocresía. Pero la verdad no es para él cosa exclusiva del conocimiento sino, más radicalmente del corazón: depende de que se «ame la luz o las tinieblas» (cfr 3, 19). Y ese amor, a su vez, está relacionado con las obras del hombre: con «hacer la verdad o caminar en las tinieblas» (3, 20, 21). Lo de «hacer la verdad» resulta meridianamente claro: que — en algún sentido — la verdad y la mentira se hacen antes de ser conocidas, constituye un dato fundamental de la antropología jesuánica.

Es este mismo hay otro pasaje donde el Jesús de Juan repite con un tono sapiencial que, por vocabulario y estilo, podría evocar alguna página de Buda:

«Todavía les queda un rato de luz.

Caminen mientras tengan luz, para que no les envuelvan las tinieblas.

Que el que camina en las tinieblas no tiene idea de a dónde va.

Cuando tengan luz, fiense de la luz para que sean partícipes de la luz» (Jn 12, 35-36)<sup>13</sup>.

Curiosamente, otra vez, *conocer tiene mucho que ver con caminar*. Quizá la luz no está siempre a disposición del hombre. Pero algunas veces sí. Y lo decisivo de toda vida es ese *fiarse* de la luz y *seguirla* cuando se presenta.

Se trata, pues, de una actitud global de toda persona, no de algo exclusivamente cognoscitivo, pero, cuando esa actitud no se produce, la mentira queda implantada en el hombre, tal como Jesús denunciaba. Y en este caso lo que acaba sucediendo no es que el hombre sabe que va por un camino malo. No: es más bien que «no sabe a dónde va».

2) En segundo lugar conviene evocar aquí otro detalle lingüístico del cuarto evangelio. La raíz del mal (ahora personificada), el «príncipe» del antirreino es calificado por Juan como *mentiroso* y padre de la mentira» (8,44). Esta es nada menos que la razón de que Satán sea «homicida desde siempre» (*ibid*). En sí mismo será tal vez el padre de la maldad, pero en su actuación con los hombres, es definido como padre de «la mentira». No sé si cabe una forma más clara de decir que, en la raíz de la maldad humana hay una especie de «mentira implantada». Y en este punto, el cuarto evangelista parece reproducir — a través de sus elaboraciones teológicas — la visión del Jesús histórico.

Digamos para concluir que un ejemplo eximio de esa falsificación implantada puede ser la distinción que hace Juan entre creer en Dios y conocer a Dios, y que ya hemos

comentado. Y ahora para cerrar este artículo quisiera prolongarlo con algunas reflexiones que nos hagan regresar de la Biblia a la realidad.

### A modo de conclusiones

1) Según testimonio de los evangelistas, que es históricamente fidedigno, Jesús no dirigió este tipo de acusaciones contra los de fuera, sino sólo contra los suyos.

Y este modo de proceder tiene una razón importantísima. Pues el peligro de esta visión jesuánica y cristiana del hombre — que a mí me parece enormemente rica y liberadora — reside en la posibilidad de malutilizarla como hicieron los judíos con la ley: convirtiéndola en una ventaja personal con la que condenar a los de fuera.

No sé si es por eso que esta visión del hombre (que antaño estaba mucho más presente en la conciencia cristiana) se ha borrado bastante de nuestro horizonte creyente. Quizá para evitar convertirla en un privilegio contra los demás. ¿Quién no recuerda aquellas acusaciones tan fáciles de que «el que no cree es porque no quiere o porque es malo» etc., cuando — para empezar — sólo Dios sabe quien tiene fe y quien no, puesto que la fe es mucho más que una mera pertenencia jurídica?

Por eso diremos brevemente, como primera conclusión, que semejante tergiversación esta excluida por la misma doctrina expuesta en este artículo: pues equivaldría a ver la paja en el ojo ajeno y no querer ver lo que hay en el propio. Sería falsificar la relación con Dios y con los hombres, convirtiéndolas en una peana desde la que desprestigiar a los demás. Exactamente todo lo que dijimos que constituía el contenido de la hipocresía y la ceguera denunciada por Jesús.

<sup>12</sup>Lo referente a Pablo, lo he tratado más expresamente en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*; Santander 1992 (2a. ed.), 202-216.

<sup>13</sup>El original no dice partícipes, sino «hijos de la luz». Pero ya es sabido que en la lengua hebrea, tan pobre de calificativos, la expresión «hijo de» se usaba para designar la cualidad de una cosa, por eso algún autor traduce hijos de la luz por «iluminados». Con ello la evocación de Buda estaría mucho más implícita, aunque alguien podría pensar que la iluminación es muy distinta en Jesús que en el Mautama: porque en este se limita a la mentira de la realidad (maya) mientras que en Jesús descubre la «fuerza del reino», como una semilla presente en la inanidad de lo real. Pero esto, para mí, no resulta tan claro si se recupera la categoría de la compasión (Karuna), que parece muy típica de Buda y muy desconocida en sus versiones occidentales.

2) A lo largo de su vida Jesús, «aunque era el Hijo, aprendió en sus propios sufrimientos» que el reino de Dios no tiene cabida en este mundo, aunque deba tener signos internos en la historia, y aunque ésta sólo pueda progresar realmente en dirección a él. Por eso fue cambiando de estrategias, buscando lo que podía ser más fecundo para cada momento; pero sin que esa búsqueda de eficacia cediera a tentaciones que ya no transparentarían a Dios en su actuación.

De esta lección cabe hacer ahora una aplicación a niveles personales y otra a niveles estructurales.

No hace falta recordar que la tentación del reino en este mundo o (más en nuestro lenguaje) del cielo en la tierra, ha sido una tentación de nuestra modernidad (y hasta, si se quiere, provocada por sus raíces cristianas). Recuerdo que, en 1980, en Nicaragua, oí un discurso de Tomás Borge, salpicado de alusiones bíblicas, en el que literalmente prometió a los oyentes que los sandinistas les iban a dar «el cielo en la tierra».

Hoy todo el género humano está de vuelta de esas ilusiones a niveles *históricos*. Pero la tentación postmoderna parece decir que, si renunciamos al cielo en la tierra a niveles políticos, podremos encontrarlo a niveles *individualistas*. Y, por tanto, que cada cual se vuelva a buscar su propio cielo.

Por ello quizá convenga repetir que el cielo individual sólo nos puede ser dado, como decía Jesús, «por añadidura» cuando bus-

camos el reino y su justicia (cfr Mt 6, 33). Y si se me permite ejemplificar en algo que es tan de hoy como de siempre, pero que hoy se vuelve particularmente cruel, haré una alusión al tema del amor, cuyas promesas siguen siendo para los seres humanos tan tercaamente seductoros.

Es cierto que el amor puede producir las mayores satisfacciones, pero sólo cuando no se las persigue. O, como decía Jesús, sólo por «añadidura». Empeñarse en buscarlas y conquistarlas como un cielo en la tierra, como si uno pudiera ser el «marido de la peluquera» con sólo proponerlo, es otras de esas mentiras que se implantan en nosotros, y que llevan después a satisfacciones falseadas o a empresas imposibles: a «flores de plástico» o a experiencias de «desarmonía preestablecida», en las que cada cual cree que el cielo existe efectivamente, y precisamente en aquel amor que es imposible (bien porque se trata de «la mujer del otro» o porque no suscita la respuesta esperada, o por lo que sea). Y esto lleva a un baile de insatisfacciones afectivas o a una emotividad de Tántalo (que además nos obliga a presumir que no es así, porque, si no, se desmoronaría la mentira radical y nos veríamos obligados a ser honrados con la realidad). Por eso puede ser bueno que los hombres de hoy se pregunten si no era más sabia aquella actitud antigua (forzada muchas veces por faltas intolerables de libertad, es cierto) que procuraba sacar el mejor partido de lo que se tiene, en lugar de empeñar-

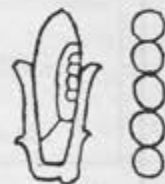
se perpetuamente en lo que no se puede tener.

Este ejemplo era sólo para concluir que la trayectoria de Jesús libera precisamente de esa mentira del «cielo y de la tierra», y que aquí vale aquello de la verdad que hace libres. Pero a mí me interesa más la conclusión que sigue.

3) ¿Significa lo anterior que en el campo político sólo hay espacio para la resignación? Vivimos una época (o quizás son así todas las épocas) de profunda injusticia social y de las inevitables reivindicaciones consiguientes. Mientras escribo esto hay mineros encerrados en pozos asturianos. Y el gobierno parece ir optando por recaudar a través de la imposición indirecta, que es mucho más injusta, pero también mucho más cómoda que perseguir el fraude de los grandes en la imposición directa.

Si no es posible eliminar la injusticia, ¿sólo cabe la resignación? Yo creo que al menos cabe luchar contra *la mentira*. O con otras palabras: no tengo inconveniente en reconocer que si yo estuviera en el lugar del señor ministro (y tuviese su innegable competencia de que carezco), seguramente actuaría como el actúa (y, en este momento, que me perdonen los sindicatos porque lo que ahora interesa es otra cosa). Seguramente, pues, actuaría como él actúa. Lo que no haría es *hablar* como el habla.

Desde la óptica humana de Jesús no se puede alardear de que España es un paraíso para hacer grandes negocios en poco tiempo, porque eso oculta que la cantidad de dinero existente es limitada, y



uno no acumula demasiado dinero sin quitárselo de algún modo a los otros (aunque sea a través de unas mediaciones que, como dejan tan distantes sus efectos, permiten tranquilizar la conciencia). Desde la óptica humana de Jesús no debe hablarse asépticamente de «moderación» salarial ni aunque se conozca que es un medio magnífico para controlar la inflación: hay que hablar simple y verazmente de «injusticia» salarial<sup>14</sup>. Ni se debe hablar de beneficios sin ninguna «ley de hierro», ni aún cuando se reconozca que van muy bien para la inversión; sino que hay que hablar honestamente de beneficios injustos<sup>15</sup>.

Y ¿para qué sirve este lenguaje? Simplemente para no quedarnos atrapados por la mentira. Pues si hablamos de salarios injustos, y de beneficios injustos, y dado que ambos resultan por otro lado tan

necesarios, se abrirá nuestra conciencia a lo que no queremos ver: *nuestra eficacia, la eficacia de nuestro sistema, se construye con la injusticia*. Mantener una conciencia así sería acicate y camino para comenzar a cambiarlo. Y aquí valdría aquello de la verdad que libera.

Porque una de dos: o es una ley de *toda realidad* el que la eficacia se construye con la injusticia, o es una ley *del sistema* que hemos ido montando.

En el primer caso, la realidad es intrínsecamente injusta, y hay que abandonar toda persecución de justicia y no sé si podemos, por ejemplo, condenar el impuesto revolucionario de los etarras, porque es claro que les resulta necesario y tremendamente eficaz. Como también a Bush le pareció que cien mil civiles iraquíes muertos era lo más eficaz para sus intereses geoestra-

tégicos, y a nosotros nos pareció correcto. Si la realidad es intrínsecamente injusta y la injusticia el único camino de la eficacia, no queda más que la vuelta a la selva (que, a lo mejor, es sólo el reconocimiento de que ya estamos en ella). Y la civilización, como ya ha dicho alguien, «no podrá consistir en que los hombres dejen de ser antropófagos, sino sólo en que los antropófagos coman con cuchillo y tenedor».

Peor en el segundo caso, si lo injusto es nuestro sistema, estamos obligados a ir buscando la manera de cambiarlo. Podrá ser un cambio lento y difícil, pero lo innegable es que es ahí donde hay que ir, y que ésa debe ser la primera meta de nuestro movimiento.

Esto es lo que no queremos ver. Y me pregunto si Jesús no nos diría aquello de que «viendo no vemos». ☩

<sup>14</sup>Una de las verdades interesadamente sepultadas en nuestra sociedad neoliberal es que la justicia del salario no viene determinada ni por su legalidad, ni por sus ventajas políticas, ni siquiera porque haya sido aceptado (ya la *Ferum Novarum* que, por lo demás, llegó bastante tarde y era bastante moderada decía que «si el obrero, obligado por la necesidad a acosado por el miedo de un mal mayor, acepta una condición más duras porque la impone el patrono o el empresario, esto es violencia contra la cual la justicia protesta», N., 32). Apoyándose en el número siguiente de esta misma encíclica, I. Camacho describe así la justicia del salario: «debe asegurar la cobertura de las necesidades básicas del trabajador y permitirle un margen de ahorro para ir constituyendo con él un pequeño patrimonio» (*Cien años de doctrina social de la Iglesia*, Cuadernos FyS, P. 11). ¿Pensaría León XIII, entre esas «necesidades básicas» en la vivienda?...

<sup>15</sup>Entre otras razones porque si se reconoce (y esto lo afirman todos) que es precisamente la moderación salarial el aporte indispensable par esas inversiones, parece claro que la inversión se hace con dinero del trabajador, no del inversor. Y ello deja pendiente la pregunta de quién es justamente el dueño de lo que produzcan esas inversiones...

## CENTRO CULTURAL JAVIER A. C. CENTRO DE COMUNICACION

OFRECE



GRABACIONES de audio y video  
EDICION en audio y video  
COPIADO de cassettes  
Servicio de BIBLIOTECA  
AUDITORIO, SALONES y HOSPEDAJE

Materiales  
EDUCATIVOS, PASTORALES Y PROMOCIONALES

Más de 200 títulos de programas en  
audio, video y audiovisuales

CURSOS DE  
COMUNICACION HUMANA, TECNICAS DE PRODUCCION Y USO DE MEDIOS

Se ofrecen diplomados en **Técnicas de organización grupal, de producción y de uso de medios**

INFORMES EN: SERAPIO RENDON 57-B  
COL. SAN RAFAEL (Metro San Cosme)  
06470 MEXICO, D. F.

TELS.: 535-68-92 Y 546-82  
FAX: 705-66-20



## LA PALABRA A FONDO: IDEAS PARA LA HOMILIA

Casiano Floristán  
Pastoralista. Madrid, España

---

### VIERNES SANTO (9.4.1993)

Frase evangélica:

**FUE AL LUGAR DONDE LO CRUCIFICARON**

Tema de predicación:

#### LA CRUZ

1. En tiempos de Jesús la cruz era un suplicio vergonzoso para ejecutar la pena capital. «Maldito -era entonces- todo aquel colgado de un palo» (Gál 3, 13). Jesús murió crucificado. El tribunal romano lo condenó por agitador y el judío por blasfemo. Para los cristianos, la cruz es un símbolo cristiano radical que a menudo se ha desviado: se han dado persecuciones con la cruz y la cruz se ha convertido en una joya o en un emblema de honor por méritos militares o civiles. Constantemente hay que recuperar su sentido. El pueblo cristiano pobre y sufriente posee una intuición profunda sobre el valor redentor de la cruz. Entiende con facilidad que el Jesús histórico fue crucificado por su tenor de vida. Al optar por los pobres, marginados y miserables atrajo el odio, se produjo su persecución y se ganó la condena. Por estar totalmente Dios con él, resucitó.

2. La tradición cristiana ha entendido la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio de nuestros pecados; también ha interpretado que el mundo es reconciliado por la muerte de Cristo. Esta afirmación, sin fe, es difícilmente inteligible. Recordemos que fue «un escándalo para los judíos y una locura para los paganos» (1 Cor 1, 23) el hecho de que la salvación del mundo venga de un

ajusticiado maldito. Los discípulos de Jesús aprendieron pronto que la cruz no es algo pasado sino presente: el bautismo se da en la muerte de Cristo y la eucaristía es memorial de la pasión del Señor. Discípulo de Jesús es el que carga con la cruz, el que se gloria sólo en la cruz del Señor y el que da testimonio de la cruz de Cristo, como lo dieron María y Juan. Claro está, la cruz no tiene sentido sin la resurrección.

3. En su conversión, Pablo vio el significado victorioso de un crucificado resucitado. La cruz es el centro del evangelio paulino. Ahí reside la verdadera sabiduría: a través de la debilidad humana se hace transparente la fuerza de Dios. El árbol del pecado ha dado paso al madero glorioso de la cruz; la carne corrompida ha sido santificada con el cuerpo destrozado; la sangre nueva ha dado nueva vida; la persona descendida ha sido elevada con la cruz; la humanidad sin vida recibe el agua y la sangre salvadoras. Naturalmente, el misterio de la cruz -de la crucifixión del Señor y de la crucifixión del pueblo- sólo puede ser entendido a la luz de la fe, con las palabras de la Escritura.

Reflexión cristiana:

¿Qué es la cruz, en el fondo, para nosotros?

¿Qué significa adorar la cruz en el viernes santo?

---

### VIGILIA PASCUAL (10.4.1993)

Frase evangélica:

**HA RESUCITADO, COMO HABIA DICHO**

Tema de predicación:

#### LA RESURRECCION DE CRISTO

1. La resurrección -tanto de Jesús como de los muertos- es el centro de la experiencia cristiana y el núcleo básico de la fe. La Iglesia apareció como comunidad de creyentes en el resucitado y de testigos de la resurrección. La primera confesión de fe «Jesús es el Señor» (Rom 10, 9) proclama el señorío de Jesús o su victoria sobre la muerte por iniciativa de Dios. Jesús anunció su propia resurrección, luego proclamada por María Magdalena y por los discípulos. En definitiva, la fe

es fe en la esperanza y la esperanza es esperanza de resurrección. Esto es lo que los primeros cristianos creyeron y anunciaron.

2. Según la tradición bíblica, la resurrección de los muertos responde al drama de la muerte; es respuesta que se fundamenta en Dios, fuente de la vida y señor de la justicia. Se alcanzará la plenitud de reino con la victoria sobre la muerte. La resurrección no solamente ilumina el destino personal sino el del mundo, que también aspira a la redención total. El mensaje de la resurrección amplía y profundiza las fronteras de la experiencia humana, encerrada entre el nacimiento y la muerte. Sabemos por fe que en el fondo del ser humano hay un germen de nueva vida, revelada por Jesucristo.

3. La resurrección cristiana, tal como se entiende desde la fe, es resurrección de los muertos: no es transmigración del alma ni reencarnación. Comienza a morir y a resucitar el que cree, se bautiza, participa en la eucaristía y se entrega a su prójimo porque tiene a Dios consigo, es miembro de Cristo. La fuerza de la resurrección se refleja en la vida humana.

Reflexión cristiana:

¿Qué efectos tiene en nosotros la fe en la resurrección? ¿Por qué hay tantas resistencias a creer en la resurrección?

---

## DOMINGO DE RESURRECCION (11.4.1993)

Frase evangélica:

### VIO Y CREYO

Tema de predicación:

#### LA VIDA

1. El tesoro más apreciado por el ser humano es la vida. Símbolo bíblico de la vida es el árbol (de por sí resistente) de la vida plena. Por ser don de Dios, es sagrada; por ser la suprema riqueza del ser humano, es inapreciable; y por estar amenazada por la enfermedad y la muerte, es frágil. De hecho, el dolor -sobre todo el injusto- domina la vida. Hay una distancia considerable entre la vida ideal y la fatiga de la vida, especialmente la injusta. Pero todos deseamos y buscamos una vida placentera y plena, a pesar de estar tan sometidos y condicionados por influencias de todo tipo. Ciertamente, hoy se conocen y dominan muchos aspectos de la vida, pero se corre el peligro de desconocer el sentido de la vida. Se da esta paradoja: al crecer los medios de vida decrecen las razones de vivir. En el primer mundo hay muchos medios de vida pero en el tercero sobreamaban las razones de vivir.

2. El ser humano ha recibido de Dios la vida, no simplemente para vivirla sino para realizarla. Se realiza con una vida ética y, en el caso del creyente, como la práctica de la palabra de Dios. Una vida alejada de los

hermanos y de Dios es la muerte, precisamente porque Dios es la síntesis de la vida. Por pertenecer a la vida el cuerpo y el espíritu, no hay vida sin cuerpo: de ahí la atención a los cuerpos desnutridos de vida. En suma, la vida espiritual no es vida abstraída del mundo sino fuente de toda vida, con misericordia y con justicia.

3. Frente a la vida presente, en continuidad y ruptura, está la vida plena futura. Esta sobreviene, no por la inmortalidad del alma sino por la resurrección de los muertos con la intervención Dios. Según el NT, esta vida está determinada por la resurrección de Jesucristo. Es comunión con Dios, vencedor de la muerte. El creyente vive ya una vida nueva por la fuerza del Espíritu, entre el ya y el todavía no: es realidad presente con dimensiones de futuro. Será plena cuando sea vencido el último enemigo, que es la muerte, con todas sus actuales mortandades.

Reflexión cristiana:

¿Hacemos algo en beneficio de la vida de los demás? ¿Cómo entendemos los cristianos la calidad de la vida?

---

## II DOMINGO DE PASCUA (18.4.1993)

Frase evangélica:

### DICHOSOS LOS QUE CREAN SIN HABER VISTO

Tema de predicación:

#### VER AL SEÑOR

1. En las Escrituras, ver significa advertir, percatarse, experimentar o conocer. En san Juan equivale a descubrir la revelación de Dios. Con visión de fe se contempla la gloria de Dios, el reino de Dios y la liberación del hombre. Ver a Dios es una de las supremas aspiraciones de toda persona religiosa. En todo caso, ver es para toda persona algo fundamental. Ver a Jesucristo es para el creyente encuentro existencial con el Señor. Todavía más, Jesús espera que se crea sin haber visto.

2. Es evidente que Dios ve y que lo ve todo, pero el ser humano no puede ver a Dios porque es pecador. Ciertamente Dios se manifiesta en diversas epifanías y mediante signos aunque es un «Dios escondido» al que sólo se puede contemplar con fe. Se le conoce escuchando sus palabras y poniéndolas en práctica. Solamente en la parusía se podrá contemplar a Dios «cara a cara» (1 Cor 13, 12). Entonces «todos lo verán con sus ojos» (Ap 1, 7). Los limpios de corazón verán a Dios (Mt 5, 8).

3. Dios se ha hecho visible en Jesucristo por la encarnación. Pero así como muchos lo vieron físicamente y no todos lo reconocieron, así sucede hoy: muchos pueden imaginarlo revestido de humanidad pero no llegan a reconocerlo por ausencia de fe. Cristo resucitado y glorioso es invisible; se revela en los signos; se aparece, se



deja ver. Los relatos pascuales muestran que el resucitado es «reconocido» por su modo de actuar. Describen encuentros que llevan a la fe, al testimonio, al compromiso, a la misión.

Reflexión cristiana:

¿Qué señales de Jesucristo vemos hoy? ¿Por qué nos resistimos a reconocer a Dios?

---

### III DOMINGO DE PASCUA (25.4.1993)

Frase evangélica:

#### ENTONCES LES ABRIÓ EL ENTENDIMIENTO

Tema de predicación:

##### LA FE

1. Lucas muestra en su último capítulo (el 24) el tránsito de la no-fe a la fe: las mujeres están «despavoridas», los de Emaús «ciegos» y los discípulos «incrédulos», pero todos tienen deseos de encontrar, tocar y ver el cuerpo de Jesús, al que lo creen simplemente muerto. El paso de la incredulidad a la fe se efectúa a través de dos mediaciones: la memoria de los sucesos y la apertura de la Escritura con una catequesis adecuada.

2. En el relato de los discípulos de Emaús Jesús no es visible pero está vivo, es el ausente que se hace presente en sus signos: lectura de la palabra, cena fraternal, fracción del pan. Dicho de otro modo, cada vez que la comunidad cristiana anuncia la muerte y resurrección de Jesús «según las Escrituras» se convierte en signo sacramental de Cristo y mediación del tránsito de la no-fe a la fe, es decir, del desconocimiento al reconocimiento, de los ojos cerrados a una visión de fe, del desconcierto a la misión, del grupo de amigos a la comunidad de hermanos creyentes.

3. Podemos contemplar tres escenas: a) En la primera los discípulos salen de Jerusalén «cariacontecidos». No conocen bien a Jesús y se han equivocado en la confianza nuestra en él. b) La segunda escena empieza cuando los discípulos «se detienen». Comienza entonces un diálogo con el caminante, que es Jesús. La palabra de Dios ilumina los acontecimientos de la historia, especialmente los relacionados con la vida y la muerte. El mensaje central es éste: Jesucristo «está vivo». c) En la tercera escena, el caminante se revela como Jesús. De nuevo se repite la presencia de un personaje divino, que sin ser reconocido al comienzo, desaparece en cuanto se manifiesta su identidad. Los discípulos son creyentes que deben vivir las exigencias de la fe. Han compartido el pan; deberán ser testigos y misioneros. El pan es el signo de una entrega, de Cristo y de sus discípulos, que se hará sacramento en la eucaristía.

Reflexión cristiana:

¿Nos dejamos reiniciar a la vida cristiana? ¿Ayudamos a otros en la iniciación a la vida cristiana?

---

### IV DOMINGO DE PASCUA (2.5.1993)

Frase evangélica:

#### YO SOY LA PUERTA DE LAS OVEJAS

Tema de predicación:

##### LA ENTRADA EN LA VIDA CRISTIANA

1. Al permitir la entrada en la casa o en la ciudad antigua y defender la seguridad de sus moradores, la puerta expresa simbólicamente acogida o rechazo, defensa de peligros y entrada para compartir. Pero junto a «las puertas de la muerte» (Sal 107, 18) o puerta de los «ladrones y bandidos», está «la puerta del cielo» (Gn 28 17), que es libre acceso a los dones de Dios (Mal 3, 10) o entrada en el reino de la gloria (Sal 24, 7-10). En definitiva, Dios es el dueño de las puertas. Cerradas las puertas del paraíso por el primer pecado (Gn 3, 24), es necesario que Dios descienda por las puertas celestiales para que el ser humano las vuelva a franquear de nuevo (Is 63, 19).

2. Con ocasión del bautismo de Cristo se abren de nuevo las puertas del cielo (Jn 1, 51). Jesús es «la puerta» donde puede guarecerse el hombre a salvo y encontrar los pastos, es decir, la comida que produce vida «abundante». Pero no todos los pastores son iguales; los hay «ladrones y bandidos» que no conocen la entrada, entran por donde no deben y son incapaces de hacer entrar o salir a las ovejas por su verdadero camino. Todos somos invitados a ser guardianes de nuestros hermanos, pero a veces nos comportamos como sus ladrones, al ser porteros descuidados o pastores mercenarios.

3. Pero aunque las puertas del reino sean estrechas (o exigentes) están abiertas a todos los que llaman con fe. Jesús abre a todo el que llama (Ap 3, 20). La puerta de Cristo es puerta de libertad (bautismo) y de alimento (eucaristía). A veces en la Iglesia hay demasiados muros y escasas puertas. La Jerusalén celestial, con doce puertas, se abrirá completamente al final de la historia (Ap 21, 12-25). No habrá mal alguno y será el lugar de la perfecta justicia y seguridad (Is 1, 26; 26, 1-5).

Reflexión cristiana

¿Nos cerramos o nos abrimos a los demás? ¿Cuáles son nuestras puertas?

---

### V DOMINGO DE PASCUA (9.2.1993)

Frase evangélica:

#### YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA

Tema de predicación:

##### EL CAMINO CRISTIANO

1. El «camino» se forma por las pisadas repetidas de quienes van de un lugar de partida a otro que es final

de etapa. «Se hace camino al andar». Al atravesar el desierto, donde no hay sendas sino costumbres, el pueblo de Dios recorre «los caminos de Dios» (Sal 25, 10). En las Escrituras caminar es comportarse, conducirse, hacer la voluntad del Señor. La imagen del camino expresa que la vida tiene un sentido.

2. Dios camina delante o en medio de su pueblo. Consecuentemente el pueblo debe caminar con Dios. por eso se dice como deseo cristiano «vaya usted con Dios». En san Juan, «camino» es un concepto subordinado a un término relativo, «verdad», que nos lleva a un concepto absoluto: «vida». Jesús es el camino que lleva a la verdad y a la vida o el camino vivo y verdadero que conduce al Padre. Es la encarnación de la verdad, de la luz y de la vida. Por eso sólo él puede afirmar «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Por la muerte y la resurrección Jesús camina hacia el Padre, prepara a sus discípulos un lugar y volverá después a buscarlos.

3. Cristiano es el creyente que recorre el camino de Jesús: vive de la verdad y la verdad le conduce a la vida. Lo contrario de la verdad es la mentira y lo contrario de la vida es la muerte. Al camino verdadero se opone el camino mentiroso. Junto a «los caminos de Dios» están «las sendas del mal». El NT señala «dos caminos» (Sal 1, 6; Prov 4, 18-19).

Reflexión cristiana:

¿En qué caminos nos movemos? ¿Cómo hallar el camino del Señor?

---

## VI DOMINGO DE PASCUA (16.5.1993)

Frase evangélica:

### LE PEDIRE AL PADRE QUE LES DE OTRO DEFENSOR

Tema de predicación:

#### EL DEFENSOR

1. Según el evangelio de Juan, «Paráclito» equivale a defensor, protector o intercesor. En un contexto jurídico quiere decir abogado que defiende o ayuda a un acusado. El Espíritu es el abogado defensor de Jesús: da testimonio, reconoce su palabra y lo glorifica. También es el abogado de sus discípulos: les recuerda las palabras de Jesús, hace presente en ellos al Señor, los hace valientes en el mundo y los defiende en la persecución. Tiene, pues, una doble función de defensa: por Cristo ante el padre y por Cristo ante los discípulos. Sin Defensor nos quedamos huérfanos o desamparados, a merced de los poderosos. Con la ayuda del Defensor se mantiene vivo el mensaje de Jesús y se edifica la comunidad en el mundo.

2. Jesús anuncia la venida del Defensor en la última cena. Cuando él haya partido volverá en las apariciones pascuales (en las eucaristías) y en los últimos tiempos.

Estará presente en los discípulos pero será opaco al sistema de «este mundo».

3. Las funciones del Defensor son varias: la primera es la de «enseñar» todo lo que ha dicho Jesús: es «Espíritu de la verdad»; por consiguiente, recordará la verdad. En segundo lugar el Defensor será testigo de Jesús frente al mundo; este testimonio se manifestará en la predicación apostólica y en los signos cristianos. En tercer lugar, el Defensor será el «acusador del mundo» en materia de pecado, de justicia y de juicio. El mundo será convencido de pecado; se hará justicia a Cristo y será condenado el príncipe de este mundo.

Reflexión cristiana:

¿Tenemos experiencia del Espíritu de Dios? ¿Cuándo nos dirigimos a El?

---

## LA ASCENSION DEL SEÑOR (23.5.1993)

Frase evangélica:

### HAGAN DISCIPULOS DE TODOS LOS PUEBLOS

Tema de predicación:

#### EL ENVIO

1. En el NT el envío se relaciona con la idea de misión o de embajada; así se pone de manifiesto la relación entre el que envía y el enviado. Aparecen en el envío dos aspectos: la elección de Dios y la salvación de los hombres. Rechazar al enviado de Dios es rechazar a Dios y recibirlo es recibir al Señor. Lo propio del misionero es su misión. Por consiguiente, lo que confiere valor al envío es la orden del Señor.

2. Después de enviar Dios a los profetas envió a su Hijo. Para san Juan, todo lo que hace Jesús está en relación a Dios, «al Padre que le envió». Jesús conoce al Padre porque es el enviado. A su vez Jesús envía al Espíritu y a sus discípulos, que se convierten en «apóstoles» para la salvación del mundo. Pero en Jesucristo la persona el mensajero no desaparece frente al que le envía sino que se funde con ella. Jesús es el Apóstol, el Enviado (Heb 3, 2). No es un siervo de Dios como Moisés, es el Hijo de Dios.

3. Los discípulos son enviados por Jesús de dos en dos, sin dinero, sin provisiones, sin ropa de repuesto, como ovejas entre lobos. Su objetivo es proclamar el reino de Dios. Algunas embajadas fracasan y otras deben ser rectificadas. Pero en definitiva la Iglesia es misión; todos sus miembros, cada uno según los carismas y servicios, son enviados. La finalidad de todos los envíos (profetas, Hijo de Dios, Espíritu, apóstoles) consiste en reunir a todo el pueblo bajo la justicia y la misericordia de Dios. El envío y la reunión definen a la Iglesia.

Reflexión cristiana:

¿Nos sentimos enviados por Dios? ¿Somos misioneros?

