

PRESENTACION

Este número llega a ustedes, queridos amigos, con la Pascua de Resurrección. El Paso de la fuerza resucitadora de Dios por nuestra historia. Eso es lo que confesamos en este tiempo: que el Padre, que se ha hecho responsable de la vida de sus hijos, no dejó abandonado a Jesús en la muerte sino que lo resucitó por su fidelidad.

Pero también confesamos que él sólo ha sido el primero de toda la cosecha de vida. Esperamos la resurrección, el Paso de la fuerza resucitadora de Dios por nuestras vidas y por nuestra historia.

Viendo el mundo, nuestras guerras, nuestras opresiones, nuestras decisiones de muerte, parecería que nunca llegará la resurrección a ser eficaz entre nosotros. Sin embargo, basta abrir algo los ojos para darse cuenta de que, entre aquellos que tienen hambre y sed de justicia, que luchan por la paz, que son misericordiosos, no violentos, y que por todo eso viven la pobreza del compartir y son perseguidos, la semilla de resurrección empieza a dar sus frutos. Muchos de los pobres del pueblo de Dios viven como resucitados: son generosos, abiertos a los demás y a Dios, solidarios, viven en esperanza contra esperanza, en amor contra egoísmo y, con Jesús, nos gritan con sus vidas que es posible resucitar.

En este sentido, todos los del CRT les deseamos **¡FELICES PASCUAS!** ¡Que el paso resucitador de Dios los llene de felicidad!

EN ESTE NUMERO

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. IOSEPH

EDITORIAL 2

CUADERNO 5

Introducción al cuaderno 6

Vida Religiosa y Nueva Evangelización. Propuestas a partir de América Latina. **Francisco Taborda** 7

Vida Religiosa, Evangelización y pobreza. **Ivone Gebara** 20

Mística y Contemplación en la liberación. **Leonardo Boff** 27

Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé. **Jon Sobrino**

Desafíos al Cristianismo en los 500 años de América Latina. **Cristian Parker G.** 38

COLABORACIONES 42

El Padre Arrupe: un hombre de Dios. **Card. Tarancón** 42

Los Aniversarios ignacianos: 1540/1990 -- 1491/1991. **Cristóbal Sarrias** 43

La postmodernidad como desafío. (Apuntes para un manifiesto) **David Fernández** 51

PALABRA 56

La Palabra a fondo: ideas para la homilía. **Casiano Floristán** 56

LA CLAR: RENACE LA ESPERANZA.

En la PRESENTACION del número anterior les informábamos de la medida que la Santa Sede había tomado respecto de la CLAR, nombrando un Delegado Papal para la CLAR, y modificando los estatutos de la elección de la nueva Presidencia. En esa situación se llevó a cabo la Asamblea General, en México, del 18 al 27 de febrero, con la participación de las Delegaciones de todas las Conferencias de Religiosos de América Latina, más la presencia de Representantes de las Conferencias de Religiosos de España, Francia, Estados Unidos y Canadá, y la de los Presidentes de la Unión de Superiores y de Superiores Generales de Europa. Asistieron también el Delegado Papal, Mons. Héctor Julio López Hurtado, y el Secretario de la CRIS, Mons. Fco. Javier Errázuriz. Presidió la Asamblea Fray Luis Coscia, Capuchino, Presidente saliente.

Como antecedentes estaban el nombramiento, por parte de la Santa Sede, del Secretario General de la CLAR, P. Jorge Jiménez, la desautorización inicial, y luego la suspensión del proyecto Palabra-Vida, y la Carta de S.S. Juan Pablo II a los religiosos de América Latina a propósito de la Nueva Evangelización. En ella se hacen serias advertencias respecto de «una interpretación errónea del problema de los pobres en clave marxista». Continúa el Papa: «No han faltado casos en los que esta opción ha llevado a una politización de la vida consagrada, no exenta de opciones partidistas y violentas, con la instrumentalización de personas

e instituciones religiosas para fines ajenos a la misión de la Iglesia». Y atribuye a esto una consecuencia pastoral muy grave: «Tales situaciones pueden ser ocasión de que muchas personas pobres y sencillas, -como por desgracia está ocurriendo- se conviertan en fácil presa de las sectas, en las que buscan un sentido religioso de la vida que quizá no encuentran en quienes se lo tendrían que ofrecer a manos llenas». De ser cierto este diagnóstico, estaría más que justificada la reserva respecto de la vida religiosa en América Latina y la intervención actual.

La Asamblea entró en discernimiento ante estas serias advertencias, y fue el momento más delicado de la Asamblea: asumiendo con espíritu de fe la intervención papal, no sentían que ese diagnóstico reflejara la realidad de la vida religiosa en América Latina, aun reconociendo que pudiera haber habido algunas actitudes ocasionales que pudieran responder a tal posición.

Esto lo había expresado ya el P. Luis Coscia en una carta a los Presidentes y Presidentas de las Conferencias Nacionales del continente:

«Sintiéndonos hijos de la Iglesia Católica, a quien amamos de todo corazón y en la que queremos perseverar fielmente, los tres vicepresidentes de la CLAR y yo confesamos nuestro reconocimiento de la autoridad suprema del Papa Juan Pablo II en la Iglesia y recibimos serenamente las decisiones que ha creído oportuno disponer para nuestros organismos. Tengo la certeza de que todas y todos los

presidentes de Conferencias Nacionales compartirán nuestros mismos sentimientos.

«A esta altura de los acontecimientos me parece oportuno expresar que hubiésemos deseado vivamente que el Santo Padre hubiera tenido ocasión de escuchar también el juicio y el discernimiento de las Conferencias Nacionales de la vida religiosa de América Latina y de la misma CLAR, en cuanto cuerpos eclesiales.

«También debemos confesar que esta medida extrema parece ser tan diversa del apoyo que tantísimas superiores y superiores provinciales y generales, numerosos obispos y más de un Nuncio apostólico... han expresado en muchas ocasiones y de diversas maneras en favor de la tarea que realizaba la CLAR durante estos años pasados...

«Creemos que hubiera sido posible también haber encontrado canales más adecuados para un diálogo eclesial y evangélico, al punto de haber evitado esta medida grave, que de alguna manera afecta la misma validez de las leyes y estatutos aprobados por la Iglesia para un mejor funcionamiento de sus organismos y de los miembros del pueblo de Dios».

Al comenzar la Asamblea, su planteamiento, profundamente evangélico, fue el siguiente:

«Este encuentro tiene por objetivo profundizar nuestra razón de consagrados en AL, continente que está llegando al colmo de su empobrecimiento y dependencia, teniendo en cuenta los grandes de-

safíos de la Evangelii Nuntiandi que nos propone la Iglesia y que nos vienen clamorosamente de nuestro pueblo.

Esta Asamblea que celebramos cuando la CLAR cumple 32 años de vida, la iniciamos con una característica muy especial: la intervención que recientemente ha decretado la Sede Apostólica. Acogemos con obediencia en la fe esta medida, confiados en que el Señor producirá frutos abundantes para la vida religiosa y para toda la Iglesia. Pasado ya el primer momento de sorpresa, no dudo que esta circunstancia nos hará vivir y trabajar con más espíritu y fortaleza durante estos diez días.

Quisiera recordar ahora cuáles son las actitudes espirituales que han caracterizado siempre estos acontecimientos de la CLAR y que en esta oración deberían tenerse más en cuenta:

- Cultivar en todo momento la paz en el corazón y en la relación con nuestras hermanas y hermanos.
- Vivir este acontecimiento en un clima de permanente discernimiento, oración, escucha y respeto mutuo.
- No perder en ningún momento la libertad de los hijos de Dios. El miedo o la preocupación desmesurada por preservar la propia imagen impiden la acción del Espíritu.
- Actuar con astucia y simplicidad evangélicas. La ingenuidad, como la malicia, no son levadura sana para los discípulos de Jesús.
- Suscitar siempre la jovialidad y el entusiasmo en los momentos más críticos.
- Hacer de este encuentro un verdadero acontecimiento profético y evangélico, principalmente para los 160,000 religiosos y religiosas de LA.
- Que en nuestras deliberaciones y decisiones no perdamos jamás de

vista a los pobres, la opción preferencial por los pobres, que nos caracteriza».

En esos momentos parecía difícil la esperanza. La Asamblea, sin embargo, no perdió ni la libertad evangélica ni el espíritu de fe. Ese hecho fue generando un clima de comunicación honda tanto con el Secretario de la CRIS como con el Delegado Papal. Algunas intervenciones dan idea de ese clima:

«Cuando terminamos la jornada de ayer, un hermano me preguntó: ¿cómo te sientes? En desolación, le contesté. Realmente me sentía en desolación espiritual. Después pensé: gracias a Dios se nos llama la atención no por utilizar automóviles Mercedes Benz, ni por alojarnos en hoteles de cinco estrellas, ni por hacer un crucero en el Caribe. Se nos corrige porque algunas de nuestras actitudes, no bien discernidas por nosotros mismos, han podido causar dificultades a nuestros hermanos en la fe. Creo que se nos corrige porque la generosidad de nuestros hermanos religiosos y el apoyo recibido de nuestra parte puede haber suscitado algún malentendido, que estamos dispuestos a aclarar y remediar según nuestras posibilidades».

«Me cuesta hacer mío el diagnóstico del Papa en su Carta Pastoral a los Religiosos de América Latina. Reconozco que me cuesta hacerlo. Y me cuesta porque lo encuentro unilateral. Me parece unilateral porque, aunque se insista en que las críticas papales aluden tan sólo a un determinado grupo de religiosos, no cabe duda que el texto deja la impresión de una implicación mucho más global... Desde este punto de vista, me siento viviendo una Vida Religiosa mirada permanentemente bajo sospecha. Me parece también unilateral por-

que, al aludir el Papa a ciertos reduccionismos... no incluye también otros reduccionismos... que existen en la Vida Religiosa latinoamericana, provenientes de una ideología capitalista y liberal... Casi podría decirse, con cierta ironía, que los religiosos que, -de hecho- no han optado por los pobres, jamás tendrán problemas con la Santa Sede... Me parece también unilateral por la forma en que se llega al diagnóstico. Sabemos que el Papa suele consultar a los estamentos involucrados en el tema que quiere tratar. ¿Por qué en esta ocasión no consultó a los Religiosos y Religiosas de América Latina, a través de sus organismos legítimos? Hay aquí un asunto de estilo que me parece muy serio. Porque finalmente nos sentimos tratados como unos niños, como adolescentes sin discernimiento, como unos ingenuos, tan sólo como unos cuantos entusiastas que estamos siempre equivocados y que no sabemos mucho lo que hacemos... Lo digo con todo el cariño, el respeto y la profunda comunión que me merece la persona del Santo Padre.

«Quiero comenzar diciendo que me siento muy solidaria, identificada y, por lo mismo, muy afectada con lo que ha sucedido y estamos viviendo respecto de la CLAR. Y al mismo tiempo quiero expresarles que no me reconozco en todo esto, que se ha generalizado demasiado. Los desafíos que en este momento se nos presentan a la Vida Religiosa son, por un lado, Jesús y su Reino, con sus valores de justicia, verdad, fraternidad: valores hechos realidad concreta. Por otro lado, las mayorías de empujados en donde existe presencia de un anti-Reino con todas sus manifestaciones... Tengo mucho dolor de que así se nos trate, pero

(pase a la pág. 55)



CONSAGRADOS PARA EVANGELIZAR

VIDA RELIGIOSA Y NUEVA EVANGELIZACION

Francisco Taborda

VIDA RELIGIOSA, EVANGELIZACION Y POBREZA

Ivone Gebara

MISTICA Y POLITICA: CONTEMPLATIVOS EN LA LIBERACION

Leonardo Boff

LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS, ACTUAL SIERVO SUFRIENTE DE YAHVE

Jon Sobrino

DESAFIOS AL CRISTIANISMO EN LOS 500 AÑOS DE AMERICA LATINA

Cristian Parker G.

INTRODUCCION AL CUADERNO

CONSAGRADOS PARA EVANGELIZAR

Nuestro cuaderno hoy toma nuevamente el tema de la Nueva Evangelización. Es un punto clave de la vida eclesial, y al que tal vez no acabamos de darle la importancia que tiene.

Hoy lo enfocamos a la tarea que toca a la vida consagrada en esta misión de la Iglesia para los años 90. Pero es bien sabido después del Concilio que no se puede considerar a la vida religiosa como un reducto aparte de la Iglesia, el de los especialistas en la radicalidad cristiana. Todos estamos llamados a vivir en radicalidad, cada uno en su propia situación y elección de estado de vida. Nadie puede sentirse excluido de esta misión. Todos estamos **CONSAGRADOS PARA EVANGELIZAR**.

El primer artículo, de **Francisco Taborda**, *Propuestas a partir de América Latina*, plantea más específicamente las exigencias que plantea a la vida religiosa la novedad de la tarea eclesial de evangelizar. Ha de renovarse en su capacidad para evangelizar, en su espiritualidad, en su metodología.

Pero esto le implica seguir caminando en un proceso histórico de fidelidad creadora a Jesucristo y a los Fundadores. Y también asumir las opciones pastorales de la Nueva Evangelización. Entre ellas destaca el autor el cambio de lugar social, la pedagogía activa y crítica, la solidaridad con los últimos. Entonces podrá ser nueva también en la manera de expresarse, por ejemplo, en el mundo de los pobres y en las diversas culturas, llevándoles una buena noticia que lo sea de verdad.

Ivonne Gebara, teóloga brasileña, nos ofrece sus reflexiones sobre la articulación que debe haber entre *vida religiosa, evangelización y pobreza*. El ejemplo de Jesús no nos deja escapatoria: evangelizó en pobreza, y envió a sus discípulos a predicar en pobreza. Hay, sin duda, un compromiso con todos, pobres y ricos; pero ¿cómo evangelizar a ambos «en pobreza», en un mundo desigual? Nos enfrenta la autora con la exigencia absoluta del Señor y con el magisterio de la Iglesia latinoamericana, que ya es una Tradición eclesial (con mayúsculas, en sentido fuerte) de la Opción por los pobres. Con ella debe confrontarse la pobreza de la vida religiosa: con la pobreza real, que es lo único que puede salvarla de quedarse en un mero juridicismo espiritualista y ahistórico. Esa experiencia debe expresarse en signos verdaderos, que la hagan ser testimonio eficaz en nuestro mundo consumista e injusto.

Y sigue Brasil que, sin duda, ha sido un país especialmente privilegiado en el avance teológico y en el compromiso de renovación de la vida eclesial. **Leonardo Boff** busca integrar la mística (en el sentido fuerte cristiano) y la política (en el sentido amplio de compromiso con la creación de la *polis*, la ciudad). Su artículo se titula *Mística y política: contemplativo en la liberación*. Esa búsqueda viene señalada en América Latina por el encuentro con Dios en los pobres, entendidos como clase, es decir, los pobres que se organizan. Esa organización que se da independientemente de la Iglesia es para ésta un desafío. Ese desafío lleva al cristiano a buscar la síntesis también entre oración y liberación. Y, tarde o temprano, lo lleva también a vivir la pasión por Dios en la pasión por el empobrecido. De aquí es de donde nace una nueva espiritualidad en la que la oración se vuelca sobre la vida y nace de ella, en la que la liturgia celebra también la vida, en la que se genera una *santidad política*.

Jon Sobrino, uno de nuestros más asiduos colaboradores, nos ofrece unas reflexiones que dedica a la memoria de Ellacuría, en las que nos habla de uno de los sujetos fundamentales de la tarea evangelizadora: *Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*. Comienza mostrando la evidencia que en el tercer mundo es aterradora: la extensión del fenómeno de los pueblos crucificados.

Pero no se contenta con la constatación; hace una lectura teológica de su realidad, desde la comparación con el siervo sufriente de Yahvé, del profeta Isaías. Y va descubriendo gozosamente su capacidad evangelizadora: los pueblos crucificados traen salvación al mundo y le aportan una nueva luz para la vida. Esto no es reflexión idealista, sino verdad evangélica que hay que saber acoger y por la que hay que dejarse cuestionar.

Por último presentamos las conclusiones del Encuentro Internacional 500 años del Cristianismo en América Latina, realizado en Santiago de Chile. **Christian Parker** hace la síntesis de ese Encuentro en su artículo *Desafíos al Cristianismo en los 500 años de América Latina*. Es una invitación a desechar la indiferencia, a tomar al pobre como clave de lectura, a conocer más a fondo la realidad cultural y de pobreza del continente. Desde ahí hay que afrontar el tema de la relación entre cristianismo e identidad latinoamericana, el del dinamismo de nuestras identidades culturales y las mutaciones que se dan en este terreno, y la tarea de la Iglesia en este quinto centenario.

Un artículo que no forma parte del cuaderno, de **David Fernández**, plantea los *retos de la posmodernidad*, tema del que se habla muchas veces sin lograr saber a qué nos estamos refiriendo. Es un artículo sugerente, que puede ayudar a situar estas reflexiones del cuaderno.

¡Buen provecho!

VIDA
NUEV
EVAN
PROP
PART
LATI

Prof. e

Ch
Asa
la
Bra
jul

En dis
marzo
(Haití),
Latinoa
Pablo
para c
Evang
De est
revalo
do en
noame
Nueva
nente
Nueva
va en
su exp

En un
do pa
menta
teristi
Evang
conte
podrá
suger
lo qu
dor, e
sión
nove
existe
pobr
breñ
ge u

VIDA RELIGIOSA Y NUEVA EVANGELIZACION. PROPUESTAS A PARTIR DE AMERICA LATINA

Francisco Taborda

Prof. en la Facultad de Teología de Belo Horizonte, Brasil

Charla pronunciada en la XV Asamblea General Ordinaria de la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB). Sao Paulo, 25 de julio 1989.

En discurso pronunciado el 9 de marzo de 1983, en Puerto Príncipe (Haití), ante el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Juan Pablo II lanzó vehemente llamado para que se realizara una Nueva Evangelización de América Latina. De esta forma, el Papa recordaba y revalorizaba el compromiso asumido en Medellín por los Obispos latinoamericanos, de realizar una Nueva Evangelización del continente¹. El Papa caracterizó esta Nueva Evangelización como "nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión"².

En un estudio más amplio publicado para esta Asamblea³, la fundamentación teológica de las características que una Nueva Evangelización debe asumir en el contexto actual de América Latina, podrá ser apreciada. Siguiendo la sugerencia del Papa, se analiza allí lo que significa la novedad en el ardor, en los métodos y en la expresión y se descubre que esa triple novedad proviene del hecho que existe un nuevo sujeto histórico, el pobre considerado como empobrecido-sujeto-organizado que exige una Nueva Evangelización. Por

eso, a las tres características señaladas por el Papa, le precede una cuarta característica: la Nueva evangelización será "nueva en cuanto al sujeto". Siguiendo este esquema, el presente trabajo tratará de preguntar sobre cómo la Vida Religiosa que se quiere "en sí misma evangelizadora" (Puebla 721), tendrá que configurarse para que se integre en el proyecto de una Nueva Evangelización.

A pesar de la importancia del rol pastoral de la Vida Religiosa en América Latina, no se trata aquí de trabajar una metodología pastoral para la Nueva Evangelización, pero sí de preguntar cómo la Vida Religiosa puede ser realmente Evangelizadora en el contexto de una Nueva Evangelización. No se supone que así sea. No por pesimismo, sino por la sinceridad que exige toda conversión verdadera, que sólo puede partir del reconocimiento del propio pecado⁴. Y sin conversión -primero del agente evangelizador- no hay evangelización verdadera.

VIDA RELIGIOSA NUEVA, EN CUANTO AL SUJETO

La exigencia de una Nueva Evangelización proviene del hecho de que el pobre aparece en América Latina, en este momento histórico, como sujeto organizado o en proceso de organización⁵. Para integrarse en el proyecto de Nueva Evangelización, la Vida Religiosa deberá ser, entonces, nueva en cuanto al sujeto; buscará estar presente junto al empobrecido-sujeto-organizado.

Al decir empobrecido se declara la necesidad de reconocer, en el pobre, el resultado de una sociedad estructurada en el pecado y en la injusticia. Con la palabra sujeto, se recuerda que no se trata de que los agentes externos (por ej. reli-

giosos y religiosas) reemplacen a los pobres o les enseñen lo que deben hacer, sino que se pongan de su parte, dejándoles la conducción del proceso histórico y la decisión sobre las formas y los medios para que lleven adelante su causa. Como uno de ellos, el agente externo buscará proporcionar elementos de discernimiento. No imponer soluciones. El pobre es sujeto y nadie podrá reemplazarlo en la tarea de asumir su responsabilidad histórica⁶. Finalmente, el término organizado evoca la necesidad de adhesión a las luchas del pueblo en las instituciones ya existentes, en solidaridad con sus causas justas.

Hasta ahora tal vez, la Vida Religiosa, por un lado, se ha preocupado más de las élites; por otro lado, ha tratado al pobre más como objeto e individuo que como sujeto y grupo, exactamente por no comprenderlo como resultado de las estructuras injustas de la sociedad. Conviene, sin embargo, enfatizar que, a pesar de todo lo que la Vida Religiosa ha hecho hasta hoy en cinco siglos de evangelización de las élites, no ha conseguido que éstas crearan una sociedad según el Evangelio y la justicia del Reino. Sí, las élites se incorporaron a la Iglesia, pero no sacaron las consecuencias del Evangelio para la vida social; se mostraron incapaces de renunciar a sus privilegios en favor de la justicia.

Se espera, entonces, ahora, del nuevo sujeto histórico, los pobres, una transformación de la sociedad en el sentido de la justicia, ya que experimentan en carne propia lo que significa la injusticia estructural, que crea al pobre y lo asesina lentamente. La Nueva Evangelización se preocupa de ellos con la esperanza de que, aunque no se incorporen a la Iglesia, sean instrumentos de Dios para que el pobre

viva. El hecho de que el pobre tenga espacios para vivir humanamente, con sus derechos asegurados, en paz, significa una aproximación del Reino; en donde hay relaciones fraternas entre los seres humanos, Dios reina, aunque El no sea nombrado. Ubi caritas et amor, ibi Deus est (Donde hay caridad y amor, ahí está Dios). La aproximación del Reino, aunque fragmentaria, es más importante que el crecimiento de la Iglesia, que está al servicio del Reino y que quiere ser solamente su sacramento, pero el pobre no es solamente el nuevo sujeto de la Vida Religiosa en el sentido de que religiosos y religiosas se aproximan a él y son influidos por él. La Vida Religiosa deberá ser nueva en cuanto al sujeto que la vive. Vale decir que buscará entre los pobres o entre los que asumen su causa como propia (Cfr. Puebla, Mensaje a los pueblos de América Latina, n. 3), las vocaciones que sean capaces de transformarla en vista de la novedad de la evangelización⁷.

Entre ellas se destacan las *vocaciones populares*. Desde hace algún tiempo se aborda con frecuencia este tema y las vocaciones populares ocupan la atención de los responsables de la formación, que preguntan cómo trabajarlas y formarlas sin volver a crear religiosos y religiosas considerados de segunda categoría, con una nueva separación de clases al interior de Ordenes y Congregaciones.

Hay incluso quienes rechazan hasta la concepción de vocaciones populares, alegando que la Vida Religiosa en Brasil nunca fue aristocrática, siempre fue popular. Sin embargo, de acuerdo a la forma de aprehender al pobre, será la formación de los candidatos provenientes del medio popular. Tradicionalmente, por el hecho de no haber conciencia de la problemática es-

tructural de la sociedad, simplemente se daba a los candidatos la misma formación -en general de moldes europeos-; en el momento en que se toma conciencia del necesitado como sujeto organizado, será necesario que la formación no remueva al candidato popular de sus orígenes sociales y culturales de la lucha del pueblo.

El cuidado por no remover *no significa*, sin embargo, una *formación superficial o anti-intelectual*. Al contrario. Para justificarse en su novedad ante la expectativa de los religiosos antiguos de la propia sociedad y para responder a las exigencias históricas, la formación enraizada en la cultura del pueblo será más profunda desde el punto de vista espiritual y más exigente desde el punto de vista intelectual. El nuevo sujeto histórico no exige menos; exige mucho más de la Vida Religiosa.

La formación de los jóvenes religiosos y religiosas provenientes de una experiencia de lucha junto al pueblo, tendrán que responder a las exigencias de conciencia crítica, participación, contribución personal a la propia formación, para que no apague la rica experiencia adquirida por esos jóvenes en su actuación anterior, junto a las clases populares.

Buscando que la Vida Religiosa se constituya por ese sujeto popular incorporado, más fácilmente la Vida Religiosa se encarnará en medio del pueblo (clase) y de los pueblos (naciones) y será reconocida por ellos como parte suya. En el contexto de la Nueva Evangelización, la Vida Religiosa sabrá situarse entre los pobres y frente a circunstancias diferentes, para ser ahí una señal del Evangelio. Sabrá olvidarse de sí para resucitar renovada. Inserción e inculturación constituyen el desafío⁸. La Vida

Religiosa no será un cuerpo extraño al pueblo, sino una de sus manifestaciones, como fueron en otras ocasiones de la historia de la Vida Religiosa en Brasil los ermitaños y las beatas, que tanto incentivaron el enraizamiento del cristianismo en el pueblo del interior⁹.

Por otro lado, la Vida Religiosa no se constituye (ni en el futuro se constituirá) sólo de religiosos populares. Ni siquiera de religiosos popularizados, es decir que, surgiendo de otros medios sociales, parten hacia la inserción. También hay y continuará habiendo una *Vida Religiosa no inserta* en los medios populares. Para una Nueva Evangelización es importante que los no insertos encarnen efectivamente, en su medio ambiente, la opción por los pobres, asumiendo la óptica del pobre y solidarizándose, en las funciones que ejercen, con sus luchas por una sociedad justa. Pero desfigurará el carácter evangelizador de la Vida Religiosa, la existencia de religiosos insensibles a la suerte del pobre en el aspecto que hoy le es propio, como empobrecido-sujeto-organizado.

Lo característico de la novedad de la Vida Religiosa en relación al sujeto es el reconocimiento del nuevo sujeto histórico. Evidentemente surgirán tensiones, cuando la Vida Religiosa intente configurarse a partir del sujeto popular. Para mencionar solamente algunas: tensión entre eficiencia y los medios pobres, tensión entre la tradición de formación y los desafíos de la nueva formación, tensión entre los orígenes (la mayoría de las veces europeos, en todo caso, occidentales) de las Ordenes y Congregaciones y la idiosincrasia étnica de los pueblos latinoamericanos. Pero el nuevo sujeto ahí está, como señal de los tiempos, llamado de Dios a todos los agentes de evangelización. De la respuesta

po extra-
sus ma-
eron en
oria de la
s ermita-
o incenti-
el cristia-
rior⁹.

giosa no
uturo se
posos po-
eligiosos
que, sur-
sociales,
También
o una Vi-
los me-
a Nueva
ante que
efectiva-
iente, la
umiendo
rizando-
ejercen,
ociedad
carácter
eligiosa,
insensi-
en el as-
o, como
zado.

edad de
n al su-
del nue-
temente
la Vida
arse a
ra men-
tensión
ios po-
ción de
la nue-
los orí-
ces eu-
caso,
enes y
incrasia
oameri-
ahí es-
pos, lla-
agentes
puesta



provendrá la novedad que la evangelización asumirá para ser como Dios la quiere, aquí y ahora.

VIDA RELIGIOSA NUEVA, POR EL ARDOR

El religioso y la religiosa no son una clase especial de cristianos. Ni siquiera por su radicalidad. Cada uno y cualquier cristiano podrá vivir radicalmente su cristianismo; en la Vida Religiosa, sin embargo, la radicalidad asume características específicas. Por lo tanto, la nueva espiritualidad será *la espiritualidad de todo cristiano* tocado de misericordia para con el pobre que trasciende la miseria y el sufrimiento, para reconocer en el rostro del pobre la presencia del Señor glorioso¹⁰.

Solamente habrá *acentos distintos* en la espiritualidad de la religiosa y religioso, acentos que provienen de lo que caracteriza a la Vida Religiosa: la opción por vivir la radicalidad cristiana en un estado de vida testimonial, la experiencia religiosa carismática del Fundador o Funda-

dora frente a determinada necesidad de la Iglesia y de la sociedad, la vinculación de los consejos evangélicos por medio de los votos, la condición de miembro de un grupo de personas animadas por un mismo ideal, el área de actuación específica donde cada religioso o religiosa, Congregación u Orden, ejercen su misión: educación, salud, formación, contemplación, pastoral popular, misiones d ad gentes, misiones populares, pastoral parroquial.

La nueva espiritualidad bebe del propio pozo¹¹, del pozo de la espiritualidad que anima al pueblo sencillo y sufrido de nuestro continente, con su arraigada religiosidad y su potencial evangelizador. Cada orden o congregación, al sacar el agua viva del Evangelio del pozo de un pueblo que vive en la sencillez, acentuará evidentemente aquellos aspectos más relacionados con el carisma y la espiritualidad de sus orígenes. Gustavo Gutiérrez, al explicitar la espiritualidad del pueblo pobre-sujeto-organizado, mostró cómo esa espiritualidad

estaba en consonancia con las grandes líneas de la tradición espiritual cristiana, y hasta con determinadas corrientes de espiritualidad, como la Carmelita y la Ignaciana. Siendo lo esencial de la *nueva* espiritualidad (su novedad) el descubrimiento del empobrecido-sujeto-organizado como mediación del rostro de Dios, cada Orden o Congregación sabrá extraer de la espiritualidad original nuevas connotaciones que otras épocas debido a los límites de sus horizontes histórico-culturales no pudieron explicitar ni vivir. A nuestros sucesores les cabrá descubrir también los límites de la espiritualidad que para nosotros hoy será nueva.

La estructura formal de la espiritualidad de la Vida Religiosa será hoy la misma que animó a nuestros Fundadores y Fundadoras; la experiencia de Jesucristo en el llamado lanzado por los hermanos. Para los fundadores en general, fueron primordialmente los pobres, vistos, sin embargo -como no podía dejar de ser-, en la perspectiva y en el horizonte histórico del tiempo en que vivieron. En esa experiencia, a ejemplo de Cristo y por la acción del Espíritu del Señor, supieron trascender hacia Dios, reconocer en el rostro del pobre el rostro del Resucitado aún crucificado. La visión del pobre, siendo hoy distinta de antes, traerá novedad a la vivencia espiritual del religioso y de la religiosa que estén atentos a los signos de los tiempos.

Para ser más evangélica y tener fuerza evangelizadora, la Vida Religiosa descubrirá hoy el rol insustituible del empobrecido-sujeto-organizado como fuente de la experiencia espiritual fundante, o sea, como fuente del descubrimiento de Jesucristo, el Señor resucitado aún crucificado en sus hermanos más pequeños. Vale decir que la Vida religiosa buscará en

el contacto prolongado y en el servicio desinteresado al empobrecido-sujeto-organizado, en la participación y en el acompañamiento de las luchas populares, la experiencia fuerte para dar impulso a la vivencia espiritual de los religiosos y religiosas.

En la comunión con el empobrecido-sujeto-organizado, la Vida Religiosa encontrará la presencia luminosa del Señor. Vislumbrará el Reino que se realiza en lo cotidiano, en la morosidad del crecimiento de la semilla (Cfr. Mc 4,26-29), en la pequeñez del grano de mostaza (Cfr. Mc 4,30-32); en la invisibilidad de la acción del fermento (Cfr. Mt 13,33), en las situaciones conflictivas (Cfr. Mt 10,34-36). Es la dimensión de trascendencia que asume a veces la fuerza de la fe-esperanza de Abraham, contra toda esperanza (Rom 4,18).

Tales perspectivas podrán parecer a algunos expresión de una *opción por el pobre* que ya no es preferencial, sino exclusiva. Exclusiva sería si todo cuanto se ha dicho no fuera visto como una *perspectiva*. Todo ser humano, finito y limitado, sólo puede ver la realidad, situarse frente a ella y actuar sobre ella desde un punto de vista, desde un lugar. Si la nueva espiritualidad reconoce a Cristo en el rostro del empobrecido-sujeto-organizado, actuará en todos los ámbitos de la sociedad, con todas las personas que le sean designadas en misión, desde el lugar y desde la perspectiva del empobrecido-sujeto-organizado.

La opción por el pobre como perspectiva fue bien definida por el Mensaje de Puebla a los pueblos de América Latina, convocando a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia cau-

sa, la causa misma de Cristo (n.3). Y fundamenta la invitación, citando a Mt 25,40. La causa del pobre es, hoy, que él se vuelva sujeto, que se organice, como el Mensaje poco antes da a entender, aplicando al pueblo latinoamericano la palabra de Pedro al paralítico de la Puerta Hermosa: «en nombre de Jesús de Nazaret, levántense y anden» (Cfr. Hech 3,6). El uso del plural es bien significativo: es el pueblo mismo que necesita levantarse y andar, ser sujeto y organizarse¹².

Expresión esencial y característica de toda espiritualidad cristiana es la *oración*. Pero la oración cristiana no está desligada de la realidad de cada día. Al contrario. Jesús rechaza a los que simplemente dicen ¡Señor, Señor! y no practican la voluntad del Padre (Cfr. Mt 7,21). La oración cristiana tiene una estructura que enlaza íntimamente el hecho de escuchar la Palabra de Dios, el hecho de hacer su voluntad y el de dirigir la mente y el espíritu a Dios para agradecer, pedir perdón, suplicar, siempre de acuerdo a si la voluntad de Dios ha sido realizada o no, si ha sido encontrada o no¹³. Escuchar la Palabra de Dios expresa la prioridad de la gracia. La realización de su voluntad proclama que la salvación se da en la historia. El hecho de ponerse delante de Dios en la humildad de la acción de gracias, del pedir perdón, de la súplica, traduce la actitud de reconocimiento delante de Dios como fuente de todo bien.

La nueva espiritualidad enseñará a orar de forma nueva, buscando la voluntad de Dios que se revela en el rostro del pobre como empobrecido-sujeto-organizado¹⁴. Pide, por lo tanto, que se actúe con ese pobre y junto a él para realizar el proyecto de Dios en la historia de hoy. En los momentos fuertes de escu-

cha y celebración, indispensables a quienes colaboran conscientemente en el proyecto de Dios, nuevamente resonarán las interpelaciones de la realidad para ser objeto de discernimiento¹⁵. Se trata de ser contemplativo en la liberación¹⁶.

VIDA RELIGIOSA, NUEVA POR LOS METODOS

Método, etimológicamente, significa camino. El nuevo camino de la evangelización sólo puede ser el viejo camino, siempre nuevo, del propio Jesús. Mejor dicho: el propio Jesús es el método, porque Él es el camino (Cfr. Jn 14,6). La característica fundamental del camino de Jesús es que fue un proceso histórico¹⁷. Jesús aprendió a oír al Padre (obediencia) a través de los acontecimientos y tentaciones (sufrimiento) (Cfr. Heb 5,8).

La Vida Religiosa tiene, entonces, que aprender de Jesús. Aprender a aprender, aprender a buscar a Dios en el transcurrir de la historia, sin ilusionarse pensando tenerlo en el bolsillo, sin querer encontrarlo en la simple copia del pasado. La fidelidad a Dios se da en la historia y frente a la historia. Y ésta es mutable, corre, vuela...

El proceso histórico: fidelidad creadora.

Hay tres modelos de fidelidad a Jesucristo y a nuestros Fundadores y Fundadoras que corresponde ahora analizar para discernir el correcto. Los tres hablan de la relación entre el pasado *al* que se quiere ser fiel y el hoy *en el cual* se quiere ser fiel¹⁸.

a) Fidelidad lineal

El primer modelo es el de la *fidelidad lineal*. Para mantener fidelidad a su origen y, por lo tanto, vivir hoy

ensables
nsciente-
ios, nue-
nterpela-
para ser
Se tra-
n la libe-

POR

te, signi-
no de la
e ser el
evo, del
el pro-
orque El
La ca-
el cami-
proceso
a oír al
s de los
nes (su-

tonces,
ender a
scar a
historia,
erlo en
ontrarlo
ado. La
historia
es mu-

dad

d a Je-
dores y
de aho-
correc-
elación
quiere
quiere

fideli-
delidad
vir hoy

el Evangelio de Jesús interpretado por el Fundador o Fundadora, bastaría trasponer el pasado al presente: copiar literalmente lo que se hizo entonces, sin tomar en cuenta la evolución histórica acontecida o, cuando mucho, corrigiendo algunos detalles secundarios.

Así, si la Fundadora expresó su amor preferencial por los pobres construyendo grandes hospitales para la atención de su salud, las religiosas, hoy, harán lo mismo, aunque la estructura moderna de un hospital no ofrezca condiciones para estar abierto a los pobres que más necesitan, ni permita dispensarles el cariño y el trato personalizado mostrados por la Fundadora. Otro ejemplo: si la educación de la juventud abandonada llevó al Fundador a empeñarse en construir grandes escuelas donde educar a los pobres, sus discípulos continuarán hoy, levantando colegios inmensos, a pesar de que la estructura de un colegio hoy, significa que necesariamente cerrar sus puertas a los pobres o extraerlos de su clase social y medio ambiente. O todavía: el Fundador se dio cuenta de la importancia de educar a las clases dirigentes con la convicción de que convirtiéndose a una vivencia profunda del Evangelio, transformarían la sociedad en el sentido del plan de Dios. Después de seguir esta táctica por siglos, ya se podría concluir que no lleva a lo que pretendía el Fundador. La fidelidad lineal al pasado acaba en traición. En lugar de evangelizar, se secuestra a Dios, una vez más, para los poderosos. Y, lo que es peor, se lo hace en nombre de Cristo.

b) Fidelidad progresista lineal

El segundo modelo es el *progresista lineal*. Se reniega del origen por obsoleto y se absolutiza el hoy, como criterio único. El origen es

extrínseco a lo que se hace hoy. Quien dice cómo actuar, es sólo la moda.

Fue una actitud muy común en el inmediato post-concilio, cuando la reconciliación con el mundo moderno parecía significar la aceptación acrítica de todas las conquistas de la tecnología y de las ciencias humanas (psicología, psicoanálisis). Se pensaba que era necesario tener todo lo que había de más moderno o hacer todo lo que se consideraba moderno, para acompañar el progreso. Es lo que se manifestaba, por ejemplo, en la Vida Religiosa de las pequeñas comunidades estilo burgués. Los religiosos abandonaron los grandes conventos y su forma de vida semi-monacal para vivir en confortables departamentos en el centro o en barrios elegantes, con una decoración primorosa y todos los aparatos que significaban progreso de la técnica. Se permiten libertades en el ámbito afectivo (la llamada tercera vía) en nombre de la sanidad psicológica o de teorías psicoanalíticas más o menos simplificadas y vulgarizadas. Se gastan horas y horas en un uso acrítico de la televisión, con la disculpa de tener que informarse sobre lo que conversan los hombres comunes. De fidelidad tiene muy poco; lo que vale es el progreso. Se domestica el Evangelio y, por lo tanto, la Vida Religiosa, de acuerdo con el llamado mundo moderno. La Vida Religiosa se torna inofensiva e inocua, porque pierde su fuerza de sal: en vez de dar sabor a la época, quiere recibir su sabor.

c) Fidelidad creadora

El tercer modelo es el de la *fidelidad creadora*. Se trata de tomar tan en serio el origen que se está convencido de que todavía tiene mucho que decir el mundo actual. Pero solamente respetando el ori-

gen y el momento actual se puede reconocer todo lo que el pasado aporta al presente. En otras palabras, se trata de establecer entre el origen y el momento actual no una identidad, ya que los tiempos han cambiado, pero sí una proporcionalidad. El modo de actuar de Jesús en su tiempo es inspirador para nuestro modo de actuar en *nuestro* tiempo. Como los tiempos han cambiado no se puede, simplemente, trasponer el modo de actuar. Es necesario entender lo que significó en aquella época, para saber cómo actuar hoy. El resultado puede ser bien distinto o, aparentemente, hasta opuesto. En otras palabras: no se trata de imitar a Jesús o tomarlo como modelo, pero sí de seguirlo. Seguirlo supone la acción del espíritu creador: saber leer la letra de la historia en el espíritu de Jesús. Esto mismo se aplica a nuestros tiempos en relación a la época de los Fundadores.

Retomando los ejemplos dados en el primer modelo. Puede ser que hoy la religiosa sea más fiel a la intención de la Fundadora renunciando a construir hospitales para los pobres y dedicándose a la medicina popular y/o preventiva, inserta en los pobres. O, aún, incentivándolos a que exijan su derecho a tener una previsión social que funcione y no discrimine. El educador del menor abandonado descubrirá, tal vez, que la intención del Fundador es más fielmente seguida en el contacto prolongado con los menores en el propio ambiente en que viven, en la calle, o en pequeñas escuelas públicas de la periferia, que en orfanatos muy organizados o en escuelas sólo teóricamente abiertas a los (más) pobres. O descubrirá que la clase social que provocará un cambio social, de acuerdo o no con el Evangelio, son las clases populares y que, por lo tanto, a ellas conviene dedicar prioritariamente su

esfuerzo educacional. Es que la situación social ha cambiado, como también la percepción de la realidad social y de la solución de los problemas. La visión de las clases populares como sujeto de su proceso de liberación, modifica profundamente la actuación en pro de los pobres en cualquier campo, sea salud, educación o cualquier otro.

Esta fidelidad creadora es profundamente fiel al espíritu y a la letra del actuar de Jesús. El no sigue ciegamente la tradición, sino que la critica a partir de la fidelidad que el Padre exige por el rostro del pobre. Por eso reprende a los fariseos que no saben leer los signos de los tiempos: ¿Por qué no juzgan por ustedes mismos lo que es justo? (Lc 12,57). Si lo examinamos bien, fue, consciente o inconscientemente el camino seguido por nuestros Fundadores y Fundadoras. Por eso mismo, Juan Pablo II, hablando a los sacerdotes y religiosos en Caracas recordará a partir del ejemplo de María: en la Virgen del Magnificat hay dos fidelidades admirables que marcan también vuestra vocación: una fidelidad a Dios, a su proyecto de amor misericordioso, y una fidelidad a su pueblo. Sean también ustedes fieles a Dios y a su proyecto. Sean fieles a su pueblo¹⁹. Así recordaba las cuatro fidelidades que el Documento de la Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares religiosos y promoción humana, tomaba como criterio de actuación de los religiosos y religiosas en la sociedad: fidelidad al hombre y a nuestro tiempo; fidelidad a Cristo y al Evangelio; fidelidad a la Iglesia y su misión en el mundo; fidelidad a la Vida Religiosa y el carisma propio del Instituto²⁰. Todas ellas se entrelazan, cuando se las considera no aisladamente, en una especie de suma de fidelidades, sino dialécticas en

sus relaciones mutuas, de la que resulta una fidelidad creadora.

La fidelidad creadora exige que se entienda la vida humana y, por lo tanto, la vida del cristiano y del religioso como un *proceso histórico*. No se puede querer algo acabado, definitivo, que sería tan cómodo para nosotros. Como Jesús, se trata de entregarse totalmente a los caminos de Dios, atentos a lo que El va diciendo en la historia, a través de los signos de los tiempos, a través de cada acontecimiento, de cada encuentro con las personas. Escuchar la realidad para poder escuchar a Dios.

La Vida Religiosa y las opciones pastorales de la Nueva Evangelización

El método pastoral de Jesús puede ser caracterizado por cuatro elementos: el lugar social, la pedagogía crítica, activa, cuestionadora, el anuncio del Evangelio, la solidaridad con los últimos²¹. Estos serán también los elementos orientado-

res para la Vida Religiosa que, siguiendo a Jesús, quiere presentarse como evangélica y evangelizadora en nuestra situación actual en América Latina.

a) El cambio de lugar social

Lo primero es el cambio de lugar social para asumir el lugar elegido por Dios para la encarnación del Verbo, encarnación kenótica, de despojamiento, asumiendo la forma de esclavo, es decir, de lo último en la sociedad.

Para la Vida Religiosa, hoy, el cambio de lugar social se traduce en la *inserción en los medios populares* que Puebla califica como la tendencia más notable de la Vida Religiosa Latinoamericana (Puebla 733)²². Los diez años que nos separan de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, exigirían una profundización de la práctica de la inserción.

Uno de los aspectos a profundizar es que la inserción también es in-



que, si-
representar-
angeliza-
actual en

ial

de lugar
elegido
ción del
tica, de
la for-
e lo últi-

el cam-
ce en la
populares
la ten-
da Reli-
(Puebla
nos se-
Episco-
rían una
ca de la

fundizar
n es in-



culturación en la cultura popular,
en sus diversos aspectos (cultura
rural, cultura indígena, cultura mes-
tiza, cultura obrera, cultura de los
lumpen, cultura del trabajo ma-
nual...) ²³.

Un inmenso trabajo tiene que ser
hecho para superar el prejuicio
que existe, a partir de la cultura do-
minante, contra las diferentes for-
mas de cultura popular. Ellas son
consideradas inferiores, si es que
merecen el nombre de cultura. Se
considera cultura solamente la cul-
tura ilustrada, con su origen en la
cultura europea. Con toda naturali-
dad se considera que las personas
de otras culturas deben ser lleva-
das a los usos y costumbres de la
cultura dominante. Esa mentalidad
está también presente en la Vida
Religiosa.

La religiosa, el religioso que bus-
can dentro de la lógica de la inser-
ción, inculturarse en la cultura do-
minada ²⁴, reman contra la
corriente. Su pretensión es consi-
derada locura. Por eso mismo es
necesario profundizar la necesidad
pastoral de la inculturación, la pro-
blemática antropológica de la cul-
tura, y la fundamentación teológica
de la inculturación.

Otro aspecto de la inserción que
debe ser profundizado es la rela-
ción entre *inserción y trabajo obre-
ro*. Se trata de tomar mucho más
en serio que la actual civilización
es la civilización del trabajo -y del
trabajo obrero-, y preguntarse qué
significa eso para la Vida Religiosa,
que es llamada a insertarse en me-
dio del pueblo empobrecido-suje-
to-organizado ²⁵. La forma actual
de la pobreza ¿no sería, ante todo,
asumir el trabajo obrero? En todo
caso, el trabajo manual fue la for-
ma concreta de la pobreza de Je-
sús (Cfr. Mc 6,3) y de Pablo (cfr.
Hech 18,3; 1Cor 4,12; 1Tes 2,9;
2Tes 3,8-10).

Es evidente que entre su época y
la actual hay un abismo, pues la re-
alidad del trabajo manual de enton-
ces era totalmente distinta de la re-
alidad de hoy. Pero también vale,
aquí, la proporcionalidad. Hoy, po-
siblemente la forma más fiel de la
pobreza sería la de ganar el sus-
tento con el trabajo obrero, con to-
do lo que eso significa de falta de
seguridad, de insuficiencia de me-
dios, de carga pesada, de partici-
pación en el sindicato ²⁶.

Esto no significa que cada religiosa
y cada religioso tengan que seguir
ese camino, el del trabajo obrero,
pero sería enriquecedor para la ex-
periencia comunitaria inserta en la
periferia de las ciudades, el que
uno de los miembros viviera como
obrero y pudiera ayudar a los de-
más a entender lo que significa y a
proporcionar elementos que posi-
biliten evangelizar desde dentro a
la clase obrera ²⁷.

Un aspecto ulterior a profundizar
en lo que tiene relación con el lu-
gar social de la Vida Religiosa, es
explicitar lo que significa la afirma-
ción de la Vida Religiosa como
vanguardia evangelizadora y qué
consecuencias concretas trae hoy
consigo. Jon Sobrino supo sinteti-
zar de forma muy feliz el lugar de
la Vida Religiosa con tres metáfo-
ras geográficas: el religioso, la reli-
giosa están *en el desierto, en la*
periferia, en la frontera. Y explica:
por 'desierto' entendemos que el
religioso está allí donde de hecho
nadie está; como es el caso a lo
largo de la historia, de la presencia
de religiosos en hospitales, escue-
las o en parroquias no atendidas.
Por 'periferia' entendemos que el
religioso no está en el centro del
poder, sino allí donde no hay po-
der sino impotencia. Por 'frontera'
entendemos que el religioso está
allí donde hay que experimentar
más, según la imaginación y la

creatividad cristiana; donde mayor
es el riesgo; donde más necesaria
es la actividad profética para des-
pertar de la inercia en que la Iglesia
se va petrificando y para denunciar
con más energía el pecado ²⁸.

Ese fue siempre, a través de la his-
toria, el lugar de la Vida Religiosa.
En esos lugares la Vida Religiosa
surgió en los momentos claves de
su historia, los eremitas y cenobi-
tas en el origen mismo de la Vida
Religiosa fueron literalmente al de-
sierto, que era también periferia y
frontera; en la Edad Media los
Mendicantes reformularon la Vida
Religiosa desde la periferia, junto a
los pobres; la Edad Moderna hizo
surgir las órdenes clericales que se
fortalecieron al buscar las fronteras
del nuevo mundo, que pasó enton-
ces a ser conocido por la cristian-
dad. Y así sucesivamente. Sólo
cambia el sentido del desierto, la
periferia y la frontera, según la épo-
ca histórica. Pero continúan siendo
éstos los lugares de la Vida Religio-
sa.

*Desierto, periferia y frontera son
lugares de peligro. Ir hacia allá sig-
nifica riesgos. Riesgo significa po-
sibilidad de errar, de ir demasiado
lejos, de exagerar, pero sin riesgo
tampoco se avanza. En ocasiones,
el riesgo puede ser la única cosa
segura. En ese sentido Karl Rahner
incentivaba altuciorismo de la osa-
día, es decir, consideraba que en
los tiempos actuales, lo más segu-
ro (tuciorismo), es osar lo nuevo,
arriesgarse en lo nuevo! Si la Vida
Religiosa es fiel a su vocación de
desierto, periferia y frontera, debe
contar con la incompreensión de los
que constituyen el orden estableci-
do, aun dentro de la Iglesia. Y ex-
perimentará también la persecu-
ción por parte de los poderes
públicos que defienden un 'statu
quo' inicuo.*

b) La pedagogía activa y crítica

El segundo elemento de la práctica evangelizadora de Jesús es la *pedagogía crítica activa, cuestionadora*. Aquí no se trata de explicitarla en el sentido de la acción pastoral de los religiosos y religiosas. La pregunta es cómo la Vida Religiosa, por su propia vivencia puede ser evangelizadora. Por tanto, la mencionada pedagogía estará presente *al interior mismo de la vida comunitaria*.

Conciencia crítica, participación, actuación como sujeto, son algunos de los aspectos que resultan de ahí para la vida comunitaria. Esto toca directamente la forma de comprender y vivir la *obediencia* tanto en su aspecto activo (forma de ejercerla) como en su aspecto pasivo (la forma de someterse a la obediencia). Este tema ya fue objeto de reflexión en la anterior Asamblea General de la CRB²⁹. No hay necesidad de repetir lo que fue ampliamente reflexionado en esa ocasión.

Pero la conciencia crítica, el espíritu de participación, la sabiduría para cuestionar no se reducen a la vida comunitaria, incluso porque no es posible que uno ejerza esas cualidades solamente ad intray no ad extra, frente a los problemas de la sociedad y de la Iglesia. Como a la inversa, educándose en una actitud crítica y participativa en la sociedad, será imposible que no se ejerza cuando se trata de la vida interna de la Iglesia y de la Orden o Congregación. Si la transparencia, que en las verdaderas democracias se exige hoy de los hombres y mujeres que se dedican a la política, no está presente al interior de la Vida Religiosa y de la Iglesia, será imposible soportar, sin protesta y distanciamiento crítico, las estructuras religiosas y eclesíásticas que permiten tal procedimiento.

Para que pueda ser evangelizadora en el mundo actual, la Vida Religiosa -y en ella concretamente, cada religioso y cada religiosa- tendrán que enfrentar en su propia vida los desafíos actuales, las grandes cuestiones modernas. La Vida Religiosa no será evangelizadora mientras el religioso y la religiosa no traten de estar al tanto de lo que sucede en el mundo de la política, de la economía, de la técnica, etc. El religioso y la religiosa no pueden quedar al margen del desafío de la deuda externa³⁰. La lectura crítica de la comunicación tiene que ser práctica habitual del religioso y de la religiosa en su vida personal (y evidentemente también en su actuación pastoral)³¹. Será necesaria una actitud crítica frente al sistema económico-político-social vigente. El acelerado proceso de urbanización, de tantas consecuencias para la práctica evangelizadora de la Iglesia, no puede ser ignorado por el religioso/religiosa que quisiera seguir viviendo como en el tiempo en que la mayoría de la población brasileña vivía en el campo y pensaba desde un horizonte rural.

Son sólo algunos ejemplos. Lo que debe quedar claro y estar siempre presente es que sería pecado que la Vida Religiosa, poseyendo por vocación divina una misión evangelizadora, que constituye su propia identidad, se cerrara a la realidad y no procurara acompañar con espíritu crítico la evolución de los acontecimientos. Ya que ese mundo -guste o no guste- es el campo en el que la Vida Religiosa debe testimoniar los valores evangélicos.

Si el religioso/religiosa tienen que cultivar la conciencia crítica y tener una actitud participativa y cuestionante frente a la realidad, fuera y dentro de la Vida Religiosa y de la Iglesia, esa actitud debe ser *incen-*

tivada en el tiempo de la formación. Puede suceder que el ambiente cultural del cual provienen ciertas vocaciones (determinados ambientes del medio rural, sectores menos secularizados de la clase media, personas influenciadas por el movimiento carismático), no les haya posibilitado adquirir, antes de entrar en la Vida Religiosa, ese espíritu crítico y activo. Despertarlo será tarea indispensable de la formación.

De lo que se trata es no sólo de la capacidad de dialogar con el mundo actual, formado por los maestros de la sospecha, sino que debe posibilitar a la Vida Religiosa que sea de hecho evangelizadora, testimoniando ante los hombres y mujeres de la sociedad moderna que la entrega a Cristo no impide el uso de la razón crítica; muy por el contrario, lo libera. Además, la capacidad de crítica ante la realidad está en la raíz del profetismo que debería marcar a la Vida Religiosa³².

c) El anuncio del Evangelio

El tercer elemento de la práctica pastoral de Jesús fue anteriormente mencionado como *anunciar el Evangelio*³³. Vale decir: la Vida Religiosa deberá ser transparente para mostrar con sus prácticas que Dios tiene preferencia por los pobres, porque son pobres, productos de la injusticia, sufridos, marginalizados. Ella deberá presentarse como la señal de que Dios ama al pobre con predilección, expresándolo en la solidaridad: dar todo por los pobres y no sólo a los pobres. Se trata de que la Vida Religiosa *anuncie al Evangelio por su modo de vivir*, por el estilo de las comunidades, por las relaciones internas entre los miembros de la comunidad, como también de la Provincia y Congregación. Aquí entra el estilo de vida sencilla, modesta, auste-

ra, que va a lo esencial y con ello se contenta. No sólo en la vida personal, también en la vivienda, en el vestido, en las vacaciones, en la alimentación, en las construcciones, es las estructuras, en la ubicación de las casas, residencias, colegios, hospitales.

d) La solidaridad con los últimos

Hemos llegado al cuarto elemento, la *solidaridad con los últimos*, que debe ser expresada con la totalidad de la vida de religiosos y religiosas, hasta llegar al sacrificio supremo aceptando la cruz del Señor en la solidaridad con aquellos que día a día son crucificados por la injusticia (Cfr Puebla 743).

VIDA RELIGIOSA, NUEVA POR SU EXPRESION

Ahora la cuestión que se plantea es cómo la Vida Religiosa puede mostrar efectiva y elocuentemente, en la propia vivencia cotidiana, el Evangelio de Jesús como Evangelio de los pobres. Muchos Fundadores dieron claro ejemplo de esa actitud. Nos falta descubrir cómo ese testimonio debe manifestarse hoy frente a la novedad de la situación, comprendiendo al pobre, predilecto de Dios, como empobrecido-sujeto-organizado.

Vida Religiosa, nueva por su expresión en el mundo de los pobres

La *pobreza ascética*, tradicional, que consiste en vivir con sencillez, sin bienes, aunque en construcciones imponentes y gigantescas, es -hay que admitirlo- poco convincente. La apariencia de riqueza no permitirá que el signo se haga elocuente. Se observa, a veces, la actitud de los jóvenes que desisten de la Vida Religiosa por no ver en ella un testimonio suficientemente claro del Evangelio. La alternativa



para la Vida Religiosa hoy, será la pobreza vivida histórica y socialmente o el servicio muy concreto a la causa del pobre.

En el primer caso está la *inserción*. Es hoy la forma más convincente de evangelizar en una sociedad de clases. La religiosa, el religioso van donde se encuentra el pobre: en la periferia, el campo, el desierto, la selva... Tratan de vivir con él, descubrir sus valores, inculturarse en el ambiente que quizás le sea extraño, ayudarlo a descubrirse como persona, como sujeto de la historia, incentivarlo a organizarse.

El simple cambio de lugar geográfico es para todos los que llegan a conocer este hecho, un testimonio de que Dios ama preferencialmente al pobre. Un testimonio que se torna condición propicia para la evangelización de los pobres con los que se convive y también de las clases superiores que se han abandonado sacudiendo el polvo de las sandalias (Cfr Mt 10,14). Por su lado, la religiosa (el religioso) recibirá del pobre el testimonio del

Evangelio ya vivido en la solidaridad, la ayuda mutua, la hospitalidad y la organización; en el compartir lo poco que tienen, en la religiosidad sencilla, sin complicaciones, en la fe y confianza en el Señor. De esta forma verificará cuán poco evangélica puede haber sido su forma de vida anterior, por la protección de los altos muros de su convento³⁴.

Aun siendo una forma eminentemente actual de vivir la Vida Religiosa hoy en América Latina, la inserción no es la única expresión del carácter evangelizador de la Vida Religiosa. El pobre de los barrios populares, del campo, del desierto, puede ser un pobre útil a la acción transformadora de la realidad. El testimonio evangélico de la Vida Religiosa también se traduce en la dedicación al *pobre inútil*, ya sea aquel que normalmente se considera incapaz de actuar en la sociedad (el parapléjico, el ciego...), ya sea aquel con el cual jamás se podrá contar para una transformación de la sociedad (el

loco, el enfermo terminal, el anciano decrepito...) ³⁵.

La dedicación a este pobre fue, muchas veces, la forma que el Fundador o la Fundadora encontraron para concretar en su época el amor preferencial por los pobres. Este servicio está, así, ligado al carisma de muchas congregaciones, como forma tradicional de vivirlo y expresarlo. Todavía, hoy, es un testimonio evangélico interpelante. Cuando la sociedad dominadora mide a todas las personas por su productividad y califica las acciones por la eficiencia, dedicar toda la vida al impedido irrecuperable, al enfermo mental, al enfermo terminal, es una señal del valor del ser humano por lo que es y no por lo que produce, y una denuncia de la sociedad que los esconde, los marginaliza y los desprecia.

Lo que importa es que ese servicio al pobre sea repensado también en sus consecuencias y repercusiones en la sociedad: que se haga también denuncia de las estructuras sociales que crean tales pobres o que hacen más pesada y sin perspectiva su situación, que sea un llamado más vivo contra la ideología de la eficiencia, contra la mentalidad de que la persona vale por lo que produce o por su belleza física.

El trabajo con la primera categoría de pobres inútiles- los inútiles que en realidad no has descubierto aún su utilidad, su capacidad de luchar por un mundo mejor-, puede ser oportunidad para concientizarlos en el sentido de la importancia de su participación como sujeto en el proceso liberador de toda la sociedad. Al reconocer que mucho de su enfermedad y de su situación proviene de la estructura injusta de la sociedad, podrán ser un testimonio vivo de la necesidad de cambio.

La Vida Religiosa, también, puede ser evangelizadora por el testimonio de *dedicación a la causa de las clases populares aunque vivamos en nuestras casas tradicionales*, con su comodidad relativa o real. Dedicación significa, evidentemente, una determinada práctica de apoyo a la causa popular, no sólo la simpatía o la buena intención. Esta práctica se puede realizar en varios niveles: El trabajo intelectual, la formación de la conciencia crítica, la actitud lúcida frente a los movimientos y las corrientes de la Iglesia, el apoyo y eventualmente la asesoría a los movimientos populares, son algunas de esas formas de mostrar con acciones la preferencia de Dios por los pobres, por parte de aquellos que se consagran a Dios y que -por indignos que sean- son vistos como símbolos de lo que es cristiano y evangélico.

Para que la Vida Religiosa sea en sí misma evangelizadora, deberá *revisar sus solidaridades*. Esa revisión no significa necesariamente abandonar la acción entre los miembros de otras clases sociales, sino ser ahí, también, testigo del Evangelio: El Reino de Dios es de los pobres. Encontraremos entre esas personas de clases superiores los Nicodemos (Cfr Jn 3,1ss; 19,39), Zaqueos (Cfr Lc 19,1-10), Josés de Arimatea (Cfr Mc 15, 42s), Bernabés (Cfr Hech 4,36s) de la vida. Pero tal vez encontremos más frecuentemente a los que asumen la actitud del joven rico (Cfr Mt 19,16-22) y prefieren retirarse tristes, porque el Evangelio no fue buena noticia para ellos. También habrá aquellos que ni siquiera aceptarán oír que Dios prefiere a los pobres simplemente porque son pobres, y comenzarán a perseguir a los religiosos y religiosas que den testimonio de ello. Antes de perseguir a los religiosos, ya

oprimían a los pobres, preferidos de Dios.

Vida Religiosa, nueva por su expresión en las diversas culturas

Para que pueda ser por sí misma evangelizadora en medio de la diversidad de culturas, la Vida Religiosa tendrá que saber asumir las diferentes culturas ³⁶. Tarea nada fácil, si se considera la complejidad del panorama cultural del América Latina e incluso de nuestro país, que a veces nos puede parecer tan homogéneo. En este contexto vale explicitar el fundamento teológico de la inculturación.

La *inculturación* está inspirada frecuentemente en el ejemplo de la *encarnación del Verbo*. Teológicamente la encarnación no es sólo el hecho de que el Verbo de Dios, igual que el Padre, ha asumido una naturaleza humana. La encarnación tiene que ser considerada históricamente: el Verbo asumió *una naturaleza humana concreta*, perteneció a una clase social (los pobres), dentro de una determinada cultura (vista con desprecio por los ciegos), en un momento histórico limitado (bajo el dominio romano), en un espacio geográfico bien estrecho. En resumen: el Verbo de Dios hecho hombre no tomó la actitud de quien domina, sino de quien sirve. La encarnación significó el despojo de todo dominio. Es lo que se designa en teología como *encarnación kenótica* (Cfr Fil 2,6-11), a partir de la palabra griega *kénosis* que significa vaciamiento, despojo.

La inculturación es esa actitud de despojo que permite al evangelizador hablar de encarnación. Quien llegara con aires de dominador, no tendría autoridad para hablar de la buena nueva de la encarnación ke-

nótica del Hijo de Dios. El vaciamiento del Verbo consistió en que él asumió la *condición del siervo de Yavé* descrito en los cánticos del Deutero-Isaías³⁷.

Siervo es aquel que no quiere dominar: El no clamará, no elevará la voz (Is 42,2. Cfr. Mt 12,18ss). Su misión es descubrir la vida e incentivarla, donde parece no existir: no quebrará lo que está trizado, no apagará la mecha que aún humea (v.3). El siervo se vacía para que el otro crezca, reciba plenitud, descubre la semilla de vida que hay en él (primer cántico). Esa capacidad, el siervo no la tiene de sí mismo, sino que la recibió de Yavé que lo eligió y en quien pone su confianza (segundo cántico). De ahí su capacidad de transmitir la palabra de Yavé como un discípulo, que se pone constantemente a escuchar a Yavé, aunque eso le cueste persecución (tercer cántico). El siervo aprende así a vaciarse de sí mismo para que el otro crezca y para que Yavé lo conduzca. Por eso llega a dar la vida en solidaridad con los débiles: eran nuestras enfermedades las que él llevaba sobre sí, nuestros dolores los que él cargaba (Is 53,4. Cfr. Mt 8,17). Y esa solidaridad hasta la muerte ya es presencia de salvación: por sus heridas fuimos curados (v.5. Cfr. 1Ped 2,24) (cuarto cántico).

Para que la Vida Religiosa sea en sí misma evangelizadora la actitud del religioso, de la religiosa frente a la cultura diferente, será la del Siervo de Yavé: confiando en Dios, escuchando como discípulo lo que Dios quiere decir en la insignificancia, tal vez aparente de esa cultura y asumirla, para anunciar en este despojo el Evangelio de que el Reino pertenece a los pequeños. Esa actitud es kenótica, porque se supone que el religioso, la religiosa, se deshacen de sus prejuicios culturales para acoger al otro tal cual

es, como lo trizado o la mecha que aún humea. Y quién sabe si no descubrirá que las apariencias engañan y que lo que está trizado es más fuerte de lo que parecía y que por debajo de las cenizas puestas por la cultura dominante hay aún mucha capacidad para encenderse. El resultado del desprendimiento es la exaltación por parte de Dios (Cfr. Fil 2,9). También la Vida Religiosa que muere para asumir la cultura diferente, resucitará en una vivencia más auténtica del Evangelio: más flexible, más pobre, menos estructurada, más autóctona, más ecuménica.

Sin embargo, para ser realmente evangelizadora, la Vida Religiosa como institución deberá abajarse. Esto exigirá, por ejemplo, diversificar la forma de sostenerse económicamente y el modo de vivir la pobreza (según el sistema de adaptación de la cultura en que se encarne); la manera de vivir y entender la obediencia y la vida comunitaria (según las características del sistema asociativo de la cultura en cuestión); el modo de explicitar el carisma y la espiritualidad (de acuerdo con el sistema hermenéutico propio del pueblo en que se inculture)³⁸.

Una cuestión especial que suscita la propuesta de la inculturación es la cultura *de la modernidad*.

La opción por los pobres y el respeto a su cultura no pueden ignorar otro aspecto de América Latina que es el fuerte impacto de la modernidad como realidad cultural. NO puede ser olvidado, porque es un fenómeno irreversible. Presenta una serie de factores positivos como el anhelo de prácticas democráticas, el aprecio a la libertad, la afirmación de la autonomía de la realidad creada, el pluralismo de cosmovisiones, la concepción de ciencia, el progreso tecnológico...

Sin embargo, trae también consigo factores negativos para la humanidad, como la negación de la trascendencia, el individualismo exacerbado, la dicotomía entre los diversos ámbitos de la realidad, el carácter fragmentario del conocimiento humano.

La presencia de la modernidad en América Latina tiene dos vertientes. Por un lado, ella influye de modo difuso en el conjunto de la población, actuando sobre la configuración socio-político-económica del continente. Muchos de los problemas que afligen a los pobres, traen las marcas de la modernidad. Las visiones del mundo que los bombardean día tras día, incluso en el pueblo más recóndito, a través de la radio y de la televisión, son cosmovisiones modernas. Por otro lado, hay esferas de la sociedad en que la modernidad cultural ha penetrado profundamente, ya que es ella la que forma la mentalidad de las esferas ilustradas minoritarias de la población.

A la Vida Religiosa le queda la pregunta de cómo ser evangelizadora en estos ambientes. Por una parte, será a partir del pobre que, en cuanto empobrecido-sujeto-organizado, es fruto de la cultura moderna-contemporánea; por otra, será necesario conocer desde dentro esa cultura para poder influir sobre ella. Los religiosos y religiosas, provenientes en general de un ambiente que no vive esa cultura, pero que la vivencia a través de su influjo, experimentan dificultad para responder al desafío. Evidentemente que no se trata de encarnarse en esa cultura, porque eso sería la negación del proceso kenótico, ya que la cultura moderna, tal como se presente hasta el momento, es esencialmente dominante. Pero la cuestión no puede ser simplemente escamoteada. La *respuesta evangelizadora* de la Vida Religiosa

sa tendrá que ser de cuño profético, a partir de los pobres y a través de ellos⁴⁰. Por un lado, consistirá en recuperar, a partir de la cultura popular, valores olvidados, perdidos y hasta pisoteados por la modernidad.

La apertura al otro que es el pobre, revelará lo que significa convivencia, servicio, sentido comunitario, valores que la modernidad no es capaz de reconocer y producir. Pero, por otro lado, la misma apertura al pobre será señal de ruptura con la egolatría de la modernidad, basada en la voluntad de dominio y poder⁴¹.

Quien no se sensibiliza con el pobre, está cerrado al mensaje evangélico. Desde ahí deberán ser cuestionados críticamente los ambientes secularizados, pluralistas, agnósticos, indiferentes. Igualmente, los ambientes de cultura ilustrada (universitarios, profesionales, políticos...) serán cuestionados por la Vida Religiosa no sólo como

agentes de pastoral, sino también como *forma de vida*.

Estas consideraciones pretendían explicitar qué Espíritu debe impregnar e impulsar a la Vida Religiosa para que responda al llamado del momento histórico por una Nueva Evangelización. Después de lo dicho, es necesario reconocer que el Espíritu de Cristo es el único capaz de revelarnos las profundidades de Dios, su designio y sabiduría (Cfr. 1Cor 2,10). Los judíos de hoy seguirán buscando señales, manifestaciones de eficiencia, fuerza y poder humanos; los griegos de hoy buscarán la sabiduría y las alianzas con los poderes constituidos. Pero la Nueva Evangelización sólo podrá ser nueva, predicando a Cristo crucificado, solidario hasta la muerte con los pobres y marginalizados. Escándalo para los judíos de hoy y de todos los tiempos; locura para los griegos de ayer y de hoy (Cfr. 1Cor 1,22-24).



NOTAS

- 1 Cfr. AAS 75 (1983) 771-779. Cfr. II CGE-LAM de Medellín: Mensaje a los pueblos de América Latina. CELAM: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.
- 2 AAS 75 (1983) Cfr. el discurso en Salto (Uruguay) del 12/10/80: L'Osservatore Romano del 14/10/84, pp 1,2 y 16.
- 3 Cfr. FRANCISCO TABORDA: *Vida Religiosa y Nueva Evangelización. Reflexiones Teológicas*. Río de Janeiro: CRB 1989. @NOTAS = 4 Sobre la importancia del reconocimiento del pecado para una Teología de la Vida Religiosa. Cfr. JON SOBRINO: «la Vida Religiosa a partir de la Congregación General XXII de la Compañía de Jesús» (*Diakonia - Suplemento N. 1*). Panamá: CICA, 1978; aquí: 11-19. FRANCISCO TABORDA: «Para una teología de la Vida Religiosa. La contribución de la XXXIII Congregación General de la Compañía de Jesús». *Convergencia* 19 (1984) 267-283; aquí 268-270.
- 5 Para fundamentar esta afirmación, Cfr. FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.* en la nota 3.
- 6 PAULO FREIRE: *Pedagogía del oprimido*, 1974.
- 7 Cfr. CLODOVIS BOFF: *Formación en las Comunidades Insertas*. CLODOVIS BOFF - ROGERIO IGNACIO DE ALMEIDA CUNHA. Inserción-formación-trabajo. CRB, 1987, 13-28. VICTOR CODINA - SANTIAGO RAMIREZ: *Espiritualidad del compromiso con los pobres*. Bogotá: CLAR 1988; 137-141.
- 8 Cfr. FRANCISCO TABORDA: *de la Inserción a la Inculturación. Consideraciones teológicas sobre la fuerza evangelizadora de la Vida Religiosa Inserta en medio del pueblo*. CRB 1988.
- 9 Cfr. RIOLANDO AZZI (org.): *la Vida Religiosa en Brasil. Enfoques históricos*, Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1983.
- 10 Cfr. FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en la nota 3, capítulo III,3.
- 11 Cfr. GUSTAVO GUTIERREZ: *Beber en el propio Pozo. Itinerario espiritual de un pueblo*, 1985. La expresión Beber en el Propio Pozo que Gutiérrez tomó de San Bernardo y la hizo usual en América Latina, proviene de Pr. 5,15. En el contexto se refiere a la fidelidad conyugal y advierte al marido que se mantenga fiel bebiendo del propio pozo (su esposa). Ha sido feliz la utilización de esta expresión, por Gutiérrez, para referirse al pozo de la espiritualidad popular latinoamericana, ya que sugiere que estamos casados con nuestra cultura y a ella debemos fidelidad. Sobre la espiritualidad en América Latina, véase también VICTOR CODINA - SANTIAGO RAMIREZ *Op. cit.*, en nota 7. JON SOBRINO: *liberación con Espíritu. Apuntes para una Nueva Espiritualidad*. San Salvador (El Salvador): UCA, 1987.
- 12 Cfr. FREI BETO: *Diario de Puebla, Río de Janeiro: Civilización Brasileña*, 1979, 116. FRANCISCO TABORDA: *Mensaje a los pueblos de América Latina: Intento de interpretación. Perspectiva teológica II* (1979) 76'82.

13 Cfr. JON SOBRINO: **La oración de Jesús y del Cristiano**, 1981.

14 A propósito, conviene recordar un inspirado texto provisorio aprobado en Puebla (Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1979, N. 740, p. 268s) que desgraciadamente fue modificado en el texto definitivo (Cfr. Puebla 932). El texto original decía: Jesús oró de una manera totalmente nueva, partiendo de la realidad de la vida y hablando al Padre con la confianza y la intimidad incomparables de un hijo. El cristiano, impulsado por el Espíritu Santo, motiva su oración en la vida diaria y en su trabajo.

15 Cfr. CALISTO VENDRAME: **Identidad y misión de la Vida Religiosa en la Iglesia de hoy**. CELAM: Evangelización, Jerarquía y Carisma. I Encuentro Latinoamericano de Obispos y Religiosos. Bogotá: CELAM, 1987, 63-79; aquí: 72-73.

16 Cfr. LEONARDO BOFF: **Contemplativus in liberatione. De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación**. REB 39 (1979) 571-580.

17 Cfr. JON SOBRINO: **Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología**. Santander: Sal Terrae, 1982, 209-221. Ver también FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en nota 3, cap. III 4a.

18 Cfr. JON SOBRINO: *Op. cit.* en nota 4, 21-22.

19 L'Osservatore Romano, de 3/2/85, p. 10-11; citación p. 11.

20 Cfr. SCRIS: **Religiosos y promoción humana. La dimensión contemplativa de la Vida Religiosa**. Bogotá: CLAR, 1981, 2a ed., 32.

21 Cfr. ALBERTO ANTONIAZZI: **Encarnación y salvación. Status quaestionis**. CNBB/CIMI: **Inculturación y Liberación**. Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1986, 130-143; aquí: 140-142. Véase la explicación en FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en nota 3, cap. III 4b.

22 Sobre la inserción hay una amplia bibliografía. A modo de ejemplo: CARLOS PALACIO: **Vida Religiosa Inserta en los Medios Populares**. CRB, 1980. MARIA JOSE ROSADO NUNES: **Vida Religiosa en los medios populares**. Petrópolis: Vozes 1985. WALFRIDO MOHN (org.): **Religión Popular y Vida Religiosa Inserta: II Encuentro de las pequeñas comunidades del Noroeste II**. Petrópolis: Vozes 1986. BENJAMIN GONZALEZ BUELTA: **El Dios Oprimido. En busca de una Espiritualidad de la Inserción**. 1989.

23 Cfr. FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en nota 8, 17-30. Ver también el Seminario sobre la dinámica de la cultura brasileña, promovido por el Instituto Nacional de Pastoral, cuyas charlas próximamente serán publicadas.

24 En la obra citada en nota 8, siguiendo a MARCELLO DE CARVALHO AZEVEDO: **Comunidades Eclesiales de Base e Inculturación de la fe. La realidad de las CEBs y su tematización teórica, en la perspectiva de**

una evangelización inculturada (Sao Paulo: Loyola, 1986) y la antropología cultural norteamericana, yo distinguía entre inculturación y aculturación en la cultura dominante y en la cultura dominada (aunque mencionase la diferencia. p. 29s., y ya hubiese abordado la problemática desde otro punto de vista en FRANCISCO TABORDA: **Cristianismo e ideología. Ensayos teológicos**. Sao Paulo: Loyola 1984, 174-190). Cuando alguien proveniente de la cultura dominada se acultura en la dominante, la aculturación es también un proceso de dominación de ésta sobre aquella; ocurre, entonces, en detrimento de la cultura dominada. En ese sentido promover la aculturación favorece a la cultura dominante: es por tanto, ideológico en el peor sentido del término. Así lo comprende la FUNAI y el actual gobierno brasileño, cuando propugna la aculturación de los pueblos indígenas. Con la antropología brasileña reconozco, ahora, que es preferible dejarle al concepto de aculturación la connotación peyorativa de proceso en el cual la cultura dominante domestica a la cultura dominada. Inculturación pasa a ser, entonces, no sólo el resultado de un proceso, sino también el propio proceso de asumir otra cultura sin dejarse guiar por el prejuicio de la superioridad cultural de la cultura dominante.

25 Cfr. ROGERIO IGNACIO DE ALMEIDA CUNHA: **Desafíos del mundo del trabajo a la Vida Religiosa**. CLODOVIS BOFF - ROGERIO IGNACIO ALMEIDA CUNHA: *Op. cit.*, en nota 7, 29-111. Sobre el trabajo ver la encíclica *Laborem Exercens*.

26 Si nadie encuentra extraño que un religioso o religiosa pertenezca a un sindicato patronal de escuela particulares, incluso manipulado por otros empresarios de escuelas particulares (y que hasta presida el sindicato), ¿por qué sería contra la vocación o la dignidad religiosa participar incluso en la dirección en un sindicato obrero?

27 FRANCISCO TABORDA: «El religioso laico en una orden clerical». **Convergencia** 13 (1980) 46-51; aquí: 49-50.

28 JON SOBRINO: **Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología**, 1982, 320. Victor Codina aprovecha este esquema para exponer la historia de la Vida Religiosa en VICTOR CODINA - NOE ZEVALLOS: **Vida Religiosa: Historia y Teología**, 1987, 25-26.

29 Cfr. CLODOVIS BOFF: **El Evangelio del poder-servicio**. CRB, 1984. CARLOS PALACIO: «de la Autoridad en la Iglesia. Formas históricas y eclesiologías subyacentes». **Persp. Teol.** 19 (1987) 151-179. Varios artículos en los volúmenes 18 (1983) y 19 (1984) de **Convergencia**.

30 Cfr. GREGORIO IRIARTE - RICARDO ANTONCICH: **El cristiano frente a la deidad externa**. Bogotá: CLAR, 1988.

31 Véase los LCC Cuadernos, publicados por la Unión Cristiana Brasileña de Comunicación Social y editados por Ed. Loyola, Sao Paulo. JOSE MANUEL MORAN: **Para una lectura crítica de la comunicación**. ISMAR DE OLIVEIRA SOARES (org.): **Cómo organizar la pastoral de la Comunicación**. Sao Paulo: Paulinas, 1989, 224-239. Para un horizonte más amplio: ISMAR DE OLIVEIRA SOARES: **Del Santo Oficio a la liberación. El discurso y la práctica del Vaticano y de la Iglesia Católica en Brasil sobre la comunicación social**. Sao Paulo: Paulinas 1988.

32 Sobre la forma actual del profetismo de la Vida Religiosa, Cfr., FRANCISCO TABORDA: **Cristianismo e ideología. Ensayos teológicos**. Sao Paulo: Loyola, 1984, 235-248. Este texto fue publicado anteriormente en **Convergencia** 12 (1979) 75-85.

33 Para una mejor comprensión de lo que sigue, ver FRANCISCO TABORDA: *Op. Cit.*, en nota 3, cap. II, 2.

34 Cfr. PEDRO ARRUPPE: «Vida Religiosa e Inserción en el mundo». **Convergencia** 12 (1979) 265-283. Pareciera que nos encontramos separados en nuestras obras e instituciones, y que sus paredes son tan gruesas que nos impiden oír el 'clamor de los pobres' y más aún, participar en forma directa y personal, de las miserias y de las dificultades de nuestros hermanos (p. 274).

35 Sobre la distinción entre pobres útiles y pobres inútiles, Cfr. FRANCISCO TABORDA: «Vida Religiosa, Evangelización y Sociedad de Clases». **Convergencia** 23 (1988) 421-427.

36 A un nivel más concreto la problemática de la cultura fue tratada en la XV Asamblea entre los desafíos, urgencias y prospectivas, por la hermana MARIA CARMELITA DE FREITAS. Ver la respectiva publicación.

37 Cfr. Is 42,1-4 (5-9); 40,1-6 (7-9); 50, 4-9 (10-11); 52,13-53,12. Al respecto Cfr. MARIA-ABDON SANTANER: **Hombre y poder. Iglesia y Ministerios** 1986. CARLOS MESTERS: **La misión del Pueblo que sufre. Los Cánticos del Siervo de Dios en el libro del profeta Is.**, 1981.

38 Sobre el concepto de cultura aquí supuesta y los tres sistemas que la constituyen, Cfr. DARCÝ RIVEIRO: **el Proceso civilizador. Etapas de la Evolución socio-cultural**. Río de Janeiro: Civilización Brasileña, 1972, especialmente 13-52. Un resumen en FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en nota 32, 175-179. ID: *Op. Cit.*, en nota 8, 25-30.

39 Cfr. MARCELLO DE CARVALHO AZEVEDO: «Modernidad y Evangelización, Una reflexión a partir de América Latina». **Convergencia** 24 (1989). ID: «Sécularité et évangélisation en Amérique Latine». **Études** 358 (1983) 255-262.

40 Cfr. FRANCISCO TABORDA: *Op. cit.*, en nota 32, 235-248.

41 Cfr. ID: *ib.*, 184-190, 202-208. ☩

VIDA RELIGIOSA, EVANGELIZACION Y POBREZA

Ivone Gebara
Teóloga Brasileña

Ningún servidor puede quedarse con dos patrones, porque verá con malos ojos al primero y amará al otro, o bien preferirá al primero y no le gustará el segundo. Es imposible servir al mismo tiempo a Dios y a las riquezas». (Mt 6,24).

«Busquen primero el Reino y todo lo que éste supone, y esas cosas vendrán por añadidura». (Mt 6,33).

«Ustedes se dan cara de hombres perfectos, Dios conoce los corazones, y lo que los hombres tienen por grande, Dios lo aborrece». (Lc 16,15).

«Si su vida no es más perfecta que la de los maestros de la Ley y de los fariseos, no entrarán en el Reino de los Cielos» (Mt 5,20).

EL COMPROMISO CON LOS POBRES Y LOS RICOS

En reciente artículo señalaba la diferencia entre los pobres y el compromiso con los pobres.

«Cuando se habla de compromiso con los pobres, inmediatamente se impone una distinción. Es la distinción entre aquellos que hacen el compromiso con los pobres y aquellos que de hecho son pobres, es decir, aquellos que viven primordialmente en la esfera de satisfacción de las necesidades básicas de la sobrevivencia».

Hacer compromiso con los pobres significa que no se es pobre; se es otra cosa, se tiene cierto poder, cierta libertad, cierta posición que

permite ese compromiso. Se asume una actitud de conversión a la causa del pobre que se expresa en comportamientos concretos como el de Zaqueo: «Señor, voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres, y a quien he exigido algo injustamente le devolveré cuatro veces más (Lc 19,8).

Esa misma perspectiva continúa a orientar mi reflexión, pues es a partir de ella que me gustaría situar tanto el lugar de los religiosos (as) y del magisterio episcopal, cuanto de todos los cristianos «no pobres». Como el lugar de aquellos que se comprometen con los pobres. El lugar social que ocupan no es de pobres. Tal compromiso aparece, pues, como una llamada, una invitación dirigida a aquellos que de hecho lo son: Ese «abrazo» es la exigencia que Jesús coloca como condición para que el «rico» participe del Reino de Dios, dado que los primeros destinatarios de la Buena Nueva son los pobres.

Los Evangelios según Lucas y Mateo atestiguan que Jesús declaró a los pobres bienaventurados, pues de ellos es el Reino de Dios. Jesús declara que es voluntad de Dios la bienaventuranza, la felicidad de los pobres y, además, que Dios es el grande y siempre fiel interesado en la liberación del presente y del futuro de los pobres. Su «misericordia y fidelidad» son sin fin.

La predilección de Dios por los pobres revelada por Jesús, significa fundamentalmente el restablecimiento de la justicia en este mundo. Esa es la tarea que el Padre entrega a Jesús y a todos los que asumieron y asumen la misma misión de Jesús.

Lo que se puede verificar a simple vista es que en esta sociedad todos los privilegios están concretados en pocas manos. Era así en tiempos de Jesús, aunque el contexto socio-económico-político y

cultural fuera bastante diverso. Los ricos tienen crédito fácil, alabanza, honores, garantías y otras facilidades. El pobre está a merced de los favores de los ricos y vive en condiciones infrahumanas. Ese es el comportamiento habitual de los hombres, o sea: respiran y crecen en esa *injusticia habitual*, como si ello fuera el curso normal de la historia, como si todo estuviera determinado.

Jesús se opone a esa injusticia habitual de la sociedad y restaura la lógica del amor de Dios, distinto de la lógica de los hombres, la verdadera justicia en el mundo. No es, por lo tanto, por sus cualidades individuales, por su belleza o piedad por lo que los pobres son bienaventurados, los dueños del Reino, sino por el hecho de ser pobres, despreciados, por tener hambre, sed, por ser perseguidos e injusticiados. Es por el hecho de que su situación real se constituye en un insulto al mismo Dios, porque su situación niega el crecimiento del amor, por lo que el Señor Jesús se empeña en la causa de los abandonados de esta tierra.

En este sentido es como entendemos el compromiso con los pobres, que es el mismo compromiso con Jesús en favor de la restauración de la justicia de Dios en este mundo.

La distinción que dibujé anteriormente es de importancia capital para evitar equívocos en lo que concierne a la realidad de los pobres y para entender los próximos pasos de nuestra reflexión. El término adquiere ahí contornos bien delimitados, pues sitúa a los pobres, como aquellos a quienes la sociedad global margina y reduce a la situación de buscar, apenas, la satisfacción de sus necesidades básicas, cuando no se les impide hasta eso. Son esos pobres, los privilegiados del Reino, quienes

constituyen hoy en América Latina la gran mayoría de su población.

LA POBREZA RELIGIOSA SEGUN EL DOCUMENTO DE PUEBLA

La línea que orienta el documento de Puebla se sitúa en continuidad al gran clamor lanzado por Medellín contra el pecado institucionalizado en el cual vive el continente latinoamericano. La miseria de las grandes masas, el estado de opresión, violencia y desprecio de los derechos humanos más básicos, aparecen como el gran desafío para la evangelización de América Latina.

Los diez años que separan a Medellín de Puebla acentuaron el pecado, lo hicieron un sacrilegio institucionalizado, visto que los sistemas de explotación y opresión se hicieron más fuertes y las formas de represión más refinadas y violentas. Puebla asume el clamor de Medellín acentuado por la radicalización de la miseria de nuestro pueblo. Por eso, en los números 88 y 89 dice el documento:

«La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: «Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (Pobreza de la Iglesia, 2) (Puebla 88).

«El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante». (Puebla 89).

La situación de injusticia en América Latina, gran desafío para la Evangelización como misión que define la Iglesia, es también el desafío para la vida religiosa. En esa perspectiva es como el No. 772 del

documento de Puebla expresa la íntima relación entre la consagración religiosa y la misión evangelizadora en toda América Latina. Esa misión no es más que la continuidad del anuncio de la Buena Nueva en el actual momento histórico, anuncio que parece ser el lugar y el modo privilegiado de vivir la pobreza que caracteriza a la vida religiosa. La coherencia de nuestra vida con el anuncio de la Buena Nueva a los pobres es una exigencia de conversión continua, de pasos efectivos para que asumamos, con los riesgos que ella lleva consigo en nuestra historia actual, la misión liberadora de Jesucristo.

Parece claro que el anuncio de la Buena Nueva no es reductible a una única tarea histórica. Pero la Buena Nueva, la Noticia de la proximidad de Dios que «hace nuevas todas las cosas» hoy, implica, como condición irrevocable, que tomemos el clamor de los oprimidos como la voz del Señor que nos llama con insistencia.

Los párrafos del documento de Puebla especialmente dedicados a los religiosos (as) sitúan la vida consagrada como don del Espíritu y medio de Evangelización eficaz (No. 739). Esta perspectiva de *don y medio para*, define a la vida religiosa como una *gracia para* y no como un fin de sí misma. La gracia es siempre para el servicio de la comunidad humana y no apenas para un individuo y su círculo restringido. Por eso dice el No. 741: «Los consagrados comparten las fatigas, los sufrimientos, las alegrías y esperanzas de la construcción del Reino». Es, por lo tanto, con miras a la construcción del Reino como la consagración religiosa asume todo su sentido. En esta perspectiva el No. 733 anunciaba ya la «opción preferencial por los pobres» como la tendencia más importante de la vida religiosa latinoamericana, lo cual es extre-

mamente significativo dentro del actual contexto en el que vivimos.

Esos pobres seguramente están situados en algún lugar; el documento indica que se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones indígenas (No. 733); allí se encuentran algunos religiosos. Y en seguida explicita la relación de los religiosos con esos pobres, mostrando que ella debe suponer «no supone sólo el desprendimiento interior y la austeridad comunitaria, sino también el solidarizarse, compartir y -en algunos casos- convivir con el pobre» (No. 734).

Siguiendo el texto de Puebla podemos decir que todo ello se funda en la llamada del Señor a identificarse con El «a partir de las bienaventuranzas» y, en la perspectiva del Misterio Pascual, «aceptan como propia la cruz del Señor, cargada sobre ellos y acompañan a los que sufren por la injusticia, por la carencia del sentido profundo de la existencia humana y por el hambre de paz, verdad y vida» (No. 743).

Esa aceptación de la cruz asume su significado más profundo en la perspectiva de la Resurrección para la «novedad de la vida». En ese movimiento de muerte y vida, una vez más el documento afirma que los religiosos (as) «tienen como privilegiados a los pobres, predilectos del Señor» (no. 743). Por eso, el párrafo 744 va a decir de la vida religiosa: «es, así, una afirmación profética del valor supremo de la comunión con Dios y entre los hombres, y un eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas».

A través de esa comunión, prosigue el texto, los religiosos «comparten sus bienes y anuncian la fraternidad de Dios y de sus dones; inauguran, de esta manera, la nueva justicia...» (No. 747).

El mismo párrafo sigue mostrando de forma incisiva que viviendo de esa manera los religiosos (as) «son una denuncia evangélica de quienes sirven al dinero y al pobre, reservándose egoístamente para sí los bienes que Dios otorga al hombre para beneficio de toda la comunidad» (No. 747).

Los párrafos dedicados a la vida religiosa en América Latina indican una orientación de la vida religiosa para fuera de sí misma, que debe ser profundizada en sus múltiples aspectos. En el presente artículo, hago apenas mención de esa orientación, especialmente en su aspecto de denuncia de la idolatría, de los falsos valores, del rechazo del Dios verdadero, Padre de Jesucristo. Por esa razón, existe una insistencia en unir la vida religiosa a la misión evangelizadora de la Iglesia en América Latina, insistencia que atraviesa los párrafos que el Documento dedica a los religiosos.

LA EXIGENCIA ABSOLUTA DEL SEÑOR

Los párrafos anteriores recogieron rápidamente el contenido de la palabra episcopal latinoamericana a los religiosos. Sin duda, esa palabra episcopal tiene algunas raíces en el contexto de América Latina, en la Palabra del Señor expresa en las Sagradas Escrituras y en el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, la palabra episcopal es condicionada por una Tradición, por una si-



tuación histórica determinada y no puede ser tomada como un absoluto en sí misma. Es una palabra situada en una Palabra más grande que es el acontecimiento, la historia latinoamericana en la que vivimos. Esa historia es para nosotros el lugar de la manifestación del Señor, el lugar de la Alianza, el lugar de la Encarnación, de la Pasión, de la Muerte y de la Resurrección. Por eso, como cristianos, nuestra tarea es la de escuchar las palabras de nuestros obispos en confrontación y a la luz de la exigencia absoluta del Señor, es decir, la exigencia que no se limita a la obediencia de una Ley, de un precepto o de una exhortación, ni se limita una reducción de las exigencias del Señor a nuestras categorías o conveniencias. La exigencia del Señor debe ser leída en la historia de las relaciones inter-humanas, lugar en donde ella se hace carne.

Desde esas consideraciones es como podemos decir que cuando la palabra episcopal latinoamericana habla de «opción preferencial por los pobres», esa opción indica,

de hecho, que la cuestión de los pobres fue relevante en el Documento, pues no sólo es especialmente importante sino además clamorosa en la realidad en la que vivimos. Sin embargo, es menester decir que éste es apenas el tratamiento de un aspecto del problema, tratamiento indicador de la gran preocupación de la Iglesia, de su atención primera en relación a los pobres. El problema de los pobres, como sabemos, es

mucho más amplio y, en el caso específico de América Latina, adquiere proporciones de miseria continental, fruto de estructuras injustas, condenadas en diversos párrafos del Documento de Puebla.

Por eso, parece que la exigencia para nosotros hoy es no sólo la de dar más tiempo a los pobres, o más cosas a los pobres, lo que puede ser muy bueno y hasta digno de alabanza en ciertas ocasiones. La cuestión de la «opción por los pobres» no puede, por lo tanto, reducirse a la mayor protección a los pobres, a los buenos sentimientos con relación a ellos, a hacer cosas por los pobres, a valorizar sus cualidades. Los pobres no son «las colonias de la caridad de los poderosos», ni la ocasión oportuna para sus «buenas acciones». Nadie puede instrumentalizarlos para ser caritativos. Si la caridad es una virtud teológica, es decir, una fuerza que viene de Dios, ella no se resume en hacer algunos actos de bondad y mantener el mundo tal cual es. Con relación a ello el profeta Amós, especialmente en

el Capl
Señor a
poder
holoca
les. Lo
cia de
CIA, ú
el Seño

Del m
que lo
los o
mucha
su dig
neces
ellos e
taurac
homb

Por es
gamos
pobre
cristia
cual e
versión
co», n
justici
pectiv
«prefe
nuest
es de
que s
ción
hoy e
juicia
taura
yen
sobre
histo
come
ticia
ra no
se m
la tra

el Capítulo 6, nos recuerda que el Señor abomina los regalos que los poderosos le ofrecen, abomina sus holocaustos y sus cánticos culturales. Lo que El desea es la presencia del DERECHO y de la JUSTICIA, única alabanza aceptada por el Señor.

Del mismo modo, podríamos decir que los pobres no necesitan regalos o atenciones especiales que muchas veces los disminuyen en su dignidad humana. Lo que ellos necesitan es que entremos con ellos en la lucha de Dios por la instauración de la justicia entre los hombres.

Por esa razón, en todo cuanto hagamos es necesario tomar a los pobres como la primera referencia cristiana, la referencia desde la cual el Señor nos llama a la conversión en nuestro «hoy cronológico», nos llama a restaurar con El la justicia en el mundo. En esta perspectiva debe ser expresado lo «preferencial» del Documento en nuestra vida y práctica eclesiales, es decir, con un «a partir de, dado que son los pobres, por su condición y forma de presencia masiva hoy en América Latina, quienes enjuician el tipo de sociedad aquí instaurada, y en ese juicio se constituyen el propio JUICIO de Dios sobre nuestras acciones y nuestra historia. Además, a través de él es como la exigencia absoluta de justicia de Dios se hace exigencia para nosotros, y en ese mismo acto se manifiesta el mismo misterio de la trascendencia de Dios.

«Si mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los pobres en cuanto pobres -materialmente hablando si se quiere usar ese vocabulario-, nos situamos delante del misterio de la revelación de Dios y del don de su Reino de amor y de justicia, delante de algo que desafía nuestras categorías. El misterio de un Dios irreductible a nuestro

modo de pensar, que nos juzga en el acto concreto e histórico, desde el pobre (Mt 25) y que corta el paso del amor mentiroso que olvida al hermano y pretende dirigirse espiritualmente hacia El más para domesticarlo que para sentirse interpelado por su Palabra (1 Jn 4,2)» (G. Gutiérrez)

Fundamentalmente la exigencia absoluta de Dios significa colocarse en la perspectiva «desde los pobres», de manera que también los ricos serán evangelizados desde los pobres y no excluidos de la evangelización. Quien piensa en términos de exclusión, piensa en categorías no cristianas y con ello se engendra una serie de malentendidos que, en último análisis, llevan al desconocimiento de los mecanismos estructurales generadores de injusticias y de miseria, y de la complicidad en el mismo pecado social imperante en nuestro continente. Nos quedamos muchas veces en una actitud «reivindicatoria» del derecho de los ricos al mensaje cristiano cuando el verdadero problema no está ahí. «¿Qué hiciste de tu hermano?» De esos que tienen hambre, que están desempleados, que son perseguidos, que son expulsados de sus tierras, que mueren en las aceras por falta de asistencia? Solamente a partir de ellos es como se deja oír el llamamiento de Dios; sólo a partir de ellos es como el Juicio del Señor (Mt 25) se hace histórico en nuestra historia hoy, y nos impulsa a cambiar la actual figura del mundo.

Por lo tanto, los pobres, materialmente hablando, son también el lugar desde el cual los ricos se convertirán, reconocerán como Zaqueo su robo y entregarán a los pobres lo que por derecho les pertenece.

En esa luz es como el mandamiento del Señor «amen a sus enemigos» puede ser entendido: no favo-

recer al rico o al «enemigo» para que siga en su pecado. Ahora bien, eso sólo es posible si el motor de la conciencia fuere realmente histórico; en otros términos, si se mostrare en la sociedad como un pecado contra la fraternidad pedida por el Señor y, al mismo tiempo, como una exigencia para la construcción de esa misma fraternidad.

Dios hará «nuevas todas las cosas» si nuestra mirada se «adapta» a la mirada de Dios que no soporta ver a «los pequeños» en la indigencia y a los detentores del poder dominante «echados en lechos de marfil, comiendo los mejores corderos del rebaño» (Amós, 6,4).

Por todo ello, el consejo a los religiosos, así como a todos los cristianos, debería fijarse en una opción por los pobres como primera y única condición para el anuncio del Reino del Señor. No existe alternativa en cuanto a esta opción, puesto que ella corresponde al sentido pleno del seguimiento de Jesús, es decir, a hacer lo que El hizo: transformar la historia de los hombres en una historia de fraternidad, donde Dios pueda de hecho ser llamado Padre.

En esa nueva luz se podría hablar entonces de la «nueva justicia» (No. 747) y aun de la construcción del «hombre nuevo», según los llamamientos de la justicia y santidad contenidos en el Evangelio de Jesús. La nueva justicia y el hombre nuevo son ideales abstractos, en el sentido de estar fuera del tiempo.

En Jesús, la justicia y el hombre nuevo se vuelven lo escatológico, es decir, se realizan en la dinámica del «ya pero todavía no» en nuestra historia. En Jesús se desenmascara la alienación religiosa, el mirar fuera de la historia, el mundo de los valores en sí mismos. Dios tiene que ser absolutamente reconocido en Jesús de Nazaret, descu-

bierto en el rostro «del pobre, del huérfano y de la viuda». Si no fuere así seremos todos «mentirosos» como dice San Juan, adoradores de los ídolos estáticos y, en último análisis, negaríamos la propia trascendencia de Dios, que, a través del rostro humano, sufrido y colmado de injusticia, exige continuamente la conversión al amor verdadero.

En esta dinámica el nuevo Adán nace del viejo Adán, la nueva Tierra nace de la vieja Tierra. Toda la creación «gime con dolores de parto» y en la «alegría» para construir la misma comunión en Dios. Postergar esta tarea para un futuro remoto es no creer en la fuerza de la Encarnación, es no creer en la nueva vida de la Resurrección, es no creer en la acción de Dios en medio de los pobres, acción capaz de arrancarlos de la esclavitud para la libertad, de las tinieblas para la luz, de crear «un nuevo cielo y una nueva tierra» tan deseados por ellos.

¿EN QUE QUEDA LA POBREZA RELIGIOSA?

En la perspectiva que desarrollamos, la pobreza no aparece como un valor en sí misma. No existe esa perspectiva en el cristianismo. Eso sería una actitud tremendamente negativa con relación a la creación.

La primera actitud es la de considerar la creación como algo bueno. Por eso, el autor sagrado, extasiado delante de las maravillas que hizo el Señor, exclama: «Y vió Dios que todo era bueno» (Gn 1,10). Por lo tanto, el problema de la pobreza es de otro orden, puesto que Dios no crea la pobreza sino que crea la tierra, las aguas, el sol, las estrellas, los vegetales, los animales, el hombre y la mujer. El hombre (humanidad), en su orgullo y ganancia, es quien, tomado por el peca-

do, instaura la pobreza como resultado de la mala distribución de los bienes de la tierra, como olvido de la fraternidad, como idolatría de la riqueza acumulada.

Desde ese momento se podría hablar de la existencia de la lucha fratricida que la Escritura simboliza tan bien a través de la lucha de muerte entre Caín y Abel. Cuando ella se instaura en el corazón de la historia, la presencia del justo, del pobre y de Dios se hacen insoportables. Son el aguijón de la conciencia, la exigencia absoluta dentro de los límites del egoísmo humano. Por eso, el pobre pasa a estropear la política de los imperios de este mundo, de sus representantes y sus previsiones. Su simple presencia incomoda; todos desprecian su lucha, a no ser Dios que está siempre con él en la conquista de su dignidad humana, de su derecho a la vida.

La participación en esta lucha del pobre es la que da sentido a la pobreza religiosa, no como un ideal en sí misma, sino como interpelación del modelo de felicidad excluyente que la sociedad de los ricos impone y cultiva.

Si el proyecto de Dios es llevar el mundo adelante, llevar la creación hasta la perfección, no existe entonces para el cristiano, incluyendo al religioso, otro camino que el de insertarse en el proyecto de construcción del mundo según el designio del Señor.

San Juan afirma que «Dios amó tanto al mundo que le entregó a su Hijo único» (Jn 3,16), es decir, el propio Dios se entregó totalmente al mundo en el Hijo. En ese sentido se puede decir que quien no ama el mundo y en él a los hombres, no puede tener un comportamiento de pobreza. Los que no aman al mundo, o usufructan de él o lo desprecian. Podríamos decir que de una parte está el «burgués» que

goza del mundo, lo explota para su propio placer; no ama el mundo; apenas se aprovecha de lo que el mundo tiene, hace del mundo un objeto de su propio uso. De otra parte está el falso asceta, aquel que desprecia el mundo. Tampoco éste ama el mundo y actúa como si el mundo no tuviera valor. El uno hace lo que quiere, hasta las orgías más absurdas puesto que lo instrumentaliza el mundo y, además, todo y todos los que están en él para su propio provecho. Es apenas un consumista. Quiere destruir el mundo en sí mismo hasta el mayor clímax posible. El otro se dedica solamente a contemplar imaginariamente las verdades eternas, dado que no le interesa el mundo, no teniendo valor. Por eso se aleja de él, se separa como si fuera posible vivir en otro lugar fuera del mundo, como si fuera posible ser hombre sin mundo. Ambos caen en una actitud de desinterés por el mundo, cuyas raíces pueden ser identificadas con la fase decadente de la antigua cultura griega, de la cual el cristianismo fue cautivo, por mucho tiempo, en cierta medida.

La actitud de los que se desinteresan por el mundo conduce a la consideración de esta realidad histórica como sombra, sin valor. Consecuentemente hace que los hombres que a ella se adhieren, sean incapaces de cultivar la pasión necesaria para transformarlo y hacer de él un paraíso de todos.

Por lo tanto no existe para nosotros otra alternativa que la de entrar en la propuesta por Dios según la Escritura: *amar el mundo*. Entrar en él es asumir nuestra pobreza no como evasión del mundo, ni como absolutización de un valor en sí, sino como relativización de esta figura actual del mundo -en nuestra situación latinoamericana, la figura capitalista- con miras a una nueva figura portadora de liberación.

Lo nuevo
cientific
ciones p
vindicac
conquis
«dragón
pequeño

Nuestra
asumi
gen del
dando
con los
mo un
roso, c
gada n
trigo n
re, que
mucho

Como
trega a
lo pod
Dios s
trega
mundo
su Hijo
nar al
(Jn 3)
to, co
(No.
duda
más
pias p
trucción
no.

SIGN
COM
RELIG
POBRE

Es n
mundo
todav
muy
mayo
duran
perm
obras
nume
socie
hecho
las c

lota para su
el mundo;
de lo que el
mundo un
so. De otra
ceta, aquel
o. Tampoco
úa como si
lor. El uno
a las orgías
de lo instru-
demás, to-
en él para
apenas un
destruir el
a el mayor
se dedica
r imagina-
ernas, da-
mundo, no
de aleja de
ra posible
el mundo,
er hombre
n en una
r el mun-
ser identi-
ente de la
la cual el
por mu-
ida.
desintere-
uce a la
lidad his-
in valor.
que los
adhieren,
ar la pa-
rmarlo y
odos.
ra noso-
a de en-
s según
o. Entrar
reza no
ni como
en sí, si-
esta fi-
nuestra
a figura
a nueva
ón.

Lo nuevo está en gestación creciente en las incipientes organizaciones populares, en sus justas reivindicaciones, en sus pequeñas conquistas, en el debilitamiento del «dragón» que quiere devorar a ese pequeño recién nacido.

Nuestra pobreza es esencialmente asumir como nuestra la nueva imagen del mundo que estamos ayudando a engendrar, juntamente con los pobres. Ella nos llega como un niño fácil, desnudo, tembloroso, carente; tiene que ser entregada nuestra vida. «Si el grano de trigo no cae en la tierra y no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24).

Como Dios ama el mundo y se entrega a él, así nosotros también sólo podremos decir que amamos a Dios si nuestra vida fuere una entrega para la construcción de un mundo fraterno. «Dios no mandó a su Hijo a este mundo para condenar al mundo sino para salvarlo» (Jn 3,17). Austeridad, desasimiento, convivencia, puesta en común (No. 734), renuncia, vendrán sin duda no como elección inicial, sino más bien como situaciones propias para la búsqueda de la construcción de un mundo más humano.

SIGNOS ACTUALES DEL COMPROMISO DE LOS RELIGIOSOS (AS) CON LOS POBRES

Es necesario reconocer que el mundo de las clases explotadas es todavía una realidad socio-cultural muy lejana de la experiencia de la mayoría de los religiosos (as) que durante siglos en América Latina permanecieron repitiendo sus obras tradicionales. Sin negar los numerosos servicios prestados a la sociedad, hay que decir que, de hecho, ellos estaban más unidos a las clases dominantes. Especial-

mente a esas clases la formación religiosa, las energías, el estudio, la oración, en fin, la fuerza de trabajo y la disponibilidad fueron entregadas en primer lugar. Las primicias fueron dadas a los dominadores y lo que sobraba era dado a los pobres, aunque existan excepciones, pero que no son la regla general.

Se da hoy un despertar de la conciencia religiosa, aún minoritario, de que los «primeros invitados» para el «banquete» no fueron dignos de él; entonces, como el Señor, se fue y se está yendo al encuentro de los leprosos, de los ciegos, cojos, prostitutas y tuertos, para con ellos construir el Reino, el «nuevo cielo y la nueva tierra».

Es importante notar que esa incipiente conversión no sucedió por medio de una «revelación» privada a algunos religiosos (as) más sensibles a la situación de miseria humana. Sucedió como una manifestación de la exigencia absoluta de justicia de Dios que, a través del clamor de hombres, mujeres y niños, intentan resistir a las fuerzas del mal luchando por la sobrevivencia y organizándose para decir su palabra en la historia. Son esos pobres los que llaman a los religiosos a la conversión, al cambio de vida. Son ellos los que les recuerdan el verdadero amor y alabanza al Señor. Son ellos quienes les devolvieron el verdadero sentido del Evangelio y, en especial, de las bienaventuranzas.

En ese sentido, la conversión a la causa de los pobres, que es la misma y única causa de Jesús, no es, como hemos visto, el privilegio de la iniciativa de algunos religiosos (as) o de familias religiosas, sino que es la respuesta al llamamiento suscitado por la fuerza del Espíritu de Dios, presente en la aparente debilidad de los pobres de América Latina.

Esa llamada clamorosa fue escuchada por muchos y algunas respuestas se esbozaron muchas veces, vigorosas y portadoras de liberación. Por eso merecen ser recordados algunos signos de esa conversión:

- El número creciente de pequeñas comunidades religiosas en medio de la periferia urbana o en zonas rurales, que comparten y asumen con los más pobres sus sufrimientos, combates y esperanzas;
- la renuncia de muchos a comprometerse en la causa de los pobres con proyectos misioneros hechos de antemano, como fue tan común en la historia de la evangelización en América Latina;
- la decisión consciente de varias congregaciones religiosas de revisar no sólo la aplicación de sus bienes, sino su misma posesión y de asumir una postura profético-crítica con relación a la sociedad capitalista, por ejemplo, rechazando capitalizar sus bienes;
- la puesta en común de los bienes materiales «extra-muros», es decir, haciendo de los bienes acumulados en la congregación -tal vez sin mucho esfuerzo y a veces *ilícitamente según el Evangelio* aunque lícitamente según las categorías de la honestidad burguesa- bienes que benefician a los más necesitados de nuestra sociedad;
- la renuncia creciente al «privilegio» religioso expresado en el rechazo al favoritismo y a la complicidad con los dueños del poder;
- el número significativo de intelectuales religiosos (as) que ponen su fuerza, estudio, creatividad al servicio de la causa del anuncio del Reino de los pobres;
- el aumento de permisos para la utilización de locales propiedad de los religiosos (as), antes apenas de uso exclusivo, para reuniones populares y/o eclesiales;

- el permiso y hasta insistencia de participación en reuniones o encuentros de religiosos (as), de seculares que trabajan en las mismas comunidades de base o en los mismos sectores.

Esos pasos significativos no excluyen la presencia de las sombras ya tan conocidas y tan recordadas. Sin embargo, son el anuncio de denuncia de la necesidad de radicalizar nuestras opciones, es decir, de llegar a las raíces históricas y bíblicas de nuestro compromiso con la causa de los pobres.

Todos esos pequeños signos nos muestran que de ahora en adelante nuestras esperanzas toman cuerpo, se encarnan e integran en las esperanzas de liberación de los pobres y no sólo en la realización de un ideal de vida religiosa preestablecido y regularmente definido.

La frágil esperanza del pueblo de tener agua y luz en casa, de que venga la lluvia, de tener mejores condiciones de trabajo, de tener la tierra para trabajar, los frutos de la tierra para comer dignamente, es la que pasa a alimentar la esperanza de ese nuevo resto de religiosos y religiosas.

Si su pobreza pasa a ser el compromiso con los pobres para la transformación de la sociedad, entonces las esperanzas del pueblo pasan a ser sus mismas esperanzas. Solamente así, el misterio de Dios que se hizo carne y habita entre nosotros adquiere nuevo sentido, porque su Reino empieza a tener formas perceptibles en la espera y en la conquista de las esperanzas de los pobres de esta tierra.

CONCLUSION

A modo de conclusión me gustaría recordar rápidamente cómo en un tiempo de cristiandad ciertas cuestiones, por ejemplo la de los llama-

dos consejos evangélicos -pobreza, obediencia, celibato- se circunscribían apenas a la vida religiosa institucional. Hoy, en un tiempo de post-cristiandad, de nueva paganización de la sociedad a causa de la proliferación de los ídolos producidos y consumidos, aquellos consejos dejan de limitarse apenas a la vida religiosa como institución y pasan a ser exigencias para todos los cristianos, como condición para el seguimiento de Jesucristo.

La pobreza, por ejemplo, pasa a ser una gran cuestión para todos, dado que el desafío de la justicia que ella representa, es dirigido a todos los «hombres de buena voluntad». El voto de pobreza es reinterpretado a la luz del compromiso con los pobres y ese compromiso no es tarea específica de los religiosos, sino una exigencia dirigida a la conciencia cristiana.

A la luz de los cambios operados en la sociedad se operan también hoy los cambios en la vida religiosa institucional. Ella no es una realidad ontológica inmutable, sino que es una realidad histórica, misionera, para un tiempo y un espacio determinado. Por tal razón los llamados consejos evangélicos se someten a aquello que es llamamiento radical de nuestro momento. La respuesta a esa llamada es lo que da un nuevo sentido a la pobreza, a la obediencia y al celibato.

A través de la pobreza tenemos la posibilidad de una comprensión nueva, adecuada a nuestro tiempo, tanto de la obediencia cuanto del celibato.

Desde el compromiso con los pobres en la construcción de una nueva figura de mundo, tenemos que intentar descubrir en las situaciones de más rigurosa «obediencia» a que nuestro pueblo está sometido, a través de los horarios de trabajo, del autoritarismo, de la re-

presión, de los espacios vigilados, la posibilidad de abrir brechas para la libertad, abrir caminos para que las semillas de un nuevo rostro de la sociedad puedan germinar.

La «obediencia» del pueblo está desprovista de libertad. Es condición de sobrevivencia, obediencia bien distinta de la nuestra en donde, en último análisis, nuestra sobrevivencia no está amenazada. Para nosotros, aun dentro de ciertos límites, existe el ejercicio de la libertad. Delante de eso, se impone una cuestión: ¿no será una tarea para nosotros estar presentes en los lugares de «obediencia» del pueblo, asumiendo su condición y luchando con ellos con miras a la libertad común, solamente posible en la dinámica de la mutua obediencia, en donde nadie oprima y nadie se deje oprimir?

Como el Señor Jesús que «se hizo obediente hasta la muerte y muerte de la cruz», nuestra tarea es retomar la obediencia no como un asentimiento sin cuestionamiento, sino como un movimiento para la liberación histórica de nuestro pueblo.

La obediencia de Jesús ya contiene la presencia de la resurrección: no es masoquista, sino que trae en sí un futuro nuevo, la nueva vida.

También el celibato encuentra su luz en esa misma opción por los pobres. Por causa del Reino es posible encontrar el dinamismo para no constituir su familia, su hogar, sino para entregarse en actitud de servicio y disponibilidad a la familia humana históricamente situada.

«Hay hombres que nacen incapaces para casarse. Hay otros que fueron mutilados por los hombres. Hay otros que por amor al Reino de los Cielos han descartado la posibilidad de casarse» (Mt 19, 12). ☩

Tomado de Diakónia No. 25, Marzo 1983.

MISTICA Y POLITICA: CONTEMPLATIVO EN LA LIBERACION

Leonardo Boff
Teólogo Brasileño

El choque espiritual: el encuentro con Dios en la clase pobre

Lo que ha caracterizado la vida eclesial latinoamericana en los últimos años ha sido la creciente toma de conciencia de la responsabilidad de la fe en los cambios sociales que propician más justicia y participación de las grandes mayorías pobres de nuestros países. A la luz de la fe y en la solidaridad evangélica con los más necesitados, cada vez más numerosos y significativos grupos de Iglesia, hasta episcopados enteros, han procurado vivir y enseñar la fe cristiana de tal manera que sea de hecho un motor de liberación integral del hombre. Así, en el seno de las comunidades cristianas se halla en marcha un vasto y bien articulado proceso de liberación que nace de la unidad fe-vida. Junto con esto, se ha elaborado el correspondiente discurso crítico, denominado teología de la liberación (TL) o teología hecha en los intereses de la liberación integral, especialmente de los más oprimidos de la sociedad. Pero lo que sustentara la práctica y la teoría (teología) liberadora es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en los pobres. Detrás de toda práctica innovadora en la Iglesia, en la raíz de toda teología verdadera y nueva, se esconde, latente, una experiencia religiosa típica. Esta constituye la palabra-fuente: todo lo demás proviene de esta experiencia totalizadora, es esfuerzo de traducción en los marcos de una realidad his-

tóricamente determinada. Sólo a partir de este presupuesto se pueden entender las grandes síntesis de los teólogos del pasado como San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez y del presente, como Balmer y otros maestros del Espíritu.

Toda experiencia espiritual significa un encuentro con un rostro nuevo y desafiante de Dios, que surge de los grandes desafíos de la realidad histórica. Grandes cambios socio-históricos llevan en su seno un sentido último, una exigencia suprema que los espíritus religiosos detectan, como proveniente del misterio de Dios. Dios sólo tiene sentido cuando de hecho aflora como el radicalmente importante de una realidad dada en sus sombras y luces. De este modo Dios no surge meramente como categoría definida dentro del marco religioso, sino como acontecimiento de sentido, de esperanza, de futuro absoluto para el hombre y su historia. Esta situación propicia una experiencia propia y típica del misterio de Dios.

Lo que acentuamos arriba significa el momento subjetivo de la experiencia. Pero podemos enunciar lo mismo dentro de un lenguaje estrictamente teológico. Decimos entonces que Dios, en su voluntad de autocomunicación, se revela concretamente en la historia. *El hombre capta un rostro nuevo de Dios porque así se está revelando Dios. El coloca sus señales sacramentales, escoge sus emisarios, hace crear un discurso adecuado e incita a las prácticas consiguientes. Y siempre habrá espíritus atentos que sabrán identificar la nueva voz de Dios y ser felices a sus interpe-laciones.*

Creemos que en los últimos años ha habido una irrupción volcánica de Dios en nuestro continente lati-

noamericano: *El privilegio a los pobres como su sacramento de autocomunión. En los pobres ha hecho oír sus exigencias de solidaridad, de identificación, de justicia y dignidad. Y las Iglesias han sabido ser obedientes (ob-audire: ser oyentes) al llamamiento de Dios. Frente al escándalo de la pobreza urge actuar por los pobres contra la pobreza, en función de una justicia para todos. Esta actuación tiene una nítida dimensión de liberación que nace como historificación de la fe que desea ser adhesión al Señor presente en los pobres. Luchar con los pobres, hacer cuerpo con sus anhelos es comulgar con Cristo pobre y vivir en su seguimiento. Esta perspectiva implica ser contemplativo en la liberación-contemplativus in liberatione- y supone una nueva forma de buscar la santidad y la unión mística con Dios. El choque espiritual con la nueva manifestación de Dios ha producido rasgos propios en la espiritualidad, tal como es vivida y practicada por muchos cristianos comprometidos con la liberación integral de sus hermanos. Este choque espiritual se halla en la base de la TL. Antes de intentar una descripción de esta espiritualidad, convendría situarse en la gran tradición espiritual de la Iglesia y también subrayar los puntos de su originalidad. El gran problema que urge esclarecer, es cómo ser contemplativo en la liberación, en las prácticas pastorales y en contacto con el pueblo, cómo vivir un encuentro vivo y concreto con Dios. Tal vez reflexionando sobre este tema, a partir del telón de fondo de la tradición espiritual cristiana, se puede identificar mejor lo específico de esta espiritualidad latinoamericana.*

**La diferencia espiritual: la
síntesis Oración = Liberación**

Ciertamente, la formulación más clásica de la búsqueda *unidad fe-vi-*

da, fue elaborada por la tradición monacal, bajo el lema *ora et labora*: Orar y trabajar. No es momento para presentar la trayectoria histórica de esta inspiración. Basta captar su tendencia dominante, que consiste en el predominio soberano del ora sobre el labora. Esta espiritualidad toma como eje de organización de la vida espiritual el momento de la oración y de la contemplación, alternado con el del trabajo. La oración capitaliza todo el valor y se expresa mediante los signos del campo religioso: liturgia, oficio coral, ejercicio de devoción y toda la gama de expresiones religiosas. El trabajo en sí no es mediación directa hacia Dios: lo es en la medida en que está bañado por los influjos de la oración y de la contemplación; él significa la profanidad y la pura naturaleza; constituye el campo de expresión ética y el lugar del testimonio cuyo sentido se elabora en el ámbito de la oración. Esta se prolonga dentro del trabajo mismo, y lo hace sagrado. La concepción de fondo implica una especie de «monofisismo espiritual», la única naturaleza de la oración rescata la profanidad creacional y natural del trabajo. Por eso perdura un paralelismo nunca superado totalmente: por una parte la oración; por otra parte el trabajo. La partícula *et* (y) es índice de este bilingüismo teológico. Sea como fuere, esta espiritualidad llenó de oración y elevación el trabajo de muchos cristianos y llenó de signos religiosos todos los rincones considerados profanos.

El desarrollo socio-histórico marchó en la dirección de una relativa autonomía de lo profano y de una cultura del trabajo. La operatividad y la eficiencia son ejes de la moderna cultura, cuya expresión acabada se encuentra en nuestros días bajo el imperio de la empresa científico-técnica. El lema se invier-

te: *labora et ora*, trabaja y ora. Se descubre el carácter divino y crístico de la creación y el trabajo como forma de colaboración humana en la acción divina. Dios no nos dejó como regalo un mundo acabado. Sino que quiso asociarnos a su tarea transformadora. El trabajo tiene dignidad y sacralidad propias, no por estar bautizado por la oración o por la buena intención sobrenaturalizante, sino por su propia naturaleza creacional, insertada en el proyecto cristológico. Lo que importa es el trabajo hecho en su recto orden, ordenado a la construcción de la ciudad terrena intentada por Dios y anticipadora de la ciudad celeste. Especialmente el trabajo de la justicia, comprometido con los poderes, realiza lo que toda oración procura: el contacto con Dios. La tradición es explícita en cuanto a esto (Is 1,10-20; Jer 22,16) y Jesús hace referencia directa a ella (Mc 7,6-8). «No son las prédicas sino las prácticas las que garantizan la salvación» (cfr. Mt 25,31-46). La oración continúa teniendo su lugar y valor, pero su verdad se mide por la calidad de la expresión de la práctica verdadera y éticamente correcta. En su forma más radical, esta espiritualidad del carácter divino de la materia y del trabajo sobre ella, llevó a un vaciamiento de la oración, de la expresión litúrgica y devocional.

Esta perspectiva coloca el acento en el carácter objetivo de la oración que impregna todas las esferas y no se restringe al campo de la conciencia y de la explicitación. En otras palabras, la presencia de Dios no se realiza automáticamente ni en forma exclusiva allí donde se habla de Dios y se da culto a su memoria, sino siempre y objetivamente donde se historifica una práctica correcta de verdad y de justicia, aunque no exista conciencia explícita de Dios. Pero el predominio del trabajo vivido religio-

samente, sobre la oración, deja persistir un nuevo paralelismo que puede llegar a un «monofisismo espiritual», ahora bajo la égida de la categoría trabajo. La oración es otra forma de trabajo y de práctica, perdiendo su especificidad como oración. Mientras se continúe hablando de trabajo y oración, *labora et ora*, no se ha alcanzado suficientemente la unidad fe-vida, acción-oración.

La síntesis que urge elaborar, y está en gestación en América Latina, es la de la oración en la acción, dentro de la acción y con la acción. No se trata de rezar por una parte y actuar por otra, ni de una oración fuera del compromiso concreto con la liberación de los oprimidos, sino de rezar en el proceso de liberación, vivenciar un encuentro con Dios en el encuentro con los hermanos. Podemos decir que cada gran santo alcanzó esta síntesis; vital y concreta, que siempre constituyó el secreto de toda vida auténticamente cristiana.

En América Latina, nos corresponde vivir una situación en cierto modo nueva, o por lo menos con acentos bien particulares. El problema no es simplemente la relación oración-acción, sino oración-liberación, o sea, oración-acción política, social, histórica, transformadora. En su formulación concreta, la cuestión se coloca en términos de mística y política. ¿Cómo estar comprometido radicalmente con la liberación de los oprimidos y al mismo tiempo comprometido con la fuente de toda liberación, que es Dios? ¿Cómo compaginar la pasión por Dios, característica de todo hombre verdaderamente religioso, con la pasión por el pueblo y su justicia, nota distintiva de todo militante político? Esta síntesis, para ser completa y consistente, debe aprovechar toda la riqueza del ora et labora, de la oración

como encuentro privilegiado con el Señor; debe aprovechar también toda la verdad presente en el Labo-
ra et ora, todo el valor religioso del trabajo y del compromiso realiza-
dor de la justicia y de la fraterni-
dad.

No se trata de hacer una síntesis verbal o una correcta correlación de los términos. Se trata de vivir una práctica cristiana que al mismo tiempo sea imbuida de oración y de compromiso, que el compro-
miso nazca de la oración y que la oración aflore del corazón del compromiso ¿Cómo lograrlo?

Pasión por Dios en la pasión por el empobrecido

La experiencia de la fe viva y verdadera construye la unidad ora-
ción-liberación. Pero se debe en-
tender correctamente la experiencia de fe. Como lo hemos dicho muchas veces, la fe, en primer lugar es una forma de vivir todas las cosas a la luz de Dios. La fe define el de dónde y el para dónde de nuestra existencia, que es Dios y su desig-
nio de amor co-
municado y reali-
zado en todas las cosas. Para el hombre de fe, la realidad es originalmente no pro-
fana y sagrada, sino simplemente sacramental: re-
vela a Dios, evo-
ca a Dios, está embebida de la divina realidad. Por eso, la experiencia de fe unifica la vida, por contemplar la realidad unificada por Dios como origen y como destino de todo.

Como forma de vida, la fe viva im-
plica una postura contemplativa del mundo: ve y encuentra las hua-
llas de Dios por todas partes. Pero no basta que la fe sea viva: es preciso que sea verdadera. Solamente es verdadera la fe que se hace amor, verdad y justicia. Le agradan no sólo los que lo aceptan, sino los que construyen su Reino, que es de verdad, de amor y de justicia. Sólo esta fe comprometida es fe salvífica, por lo tanto verdadera «la fe sin obras es inútil» (St 2,21). «Una fe pura, pero sin obras, también la tienen los demonios» (St 2,20).

La fe cristiana sabe que Cristo tiene una densidad sacramental especial en los pobres. Ellos no sólo tienen necesidades que es preciso socorrer; tienen una riqueza única y propia: son portadores privilegiados del Señor, destinatarios primeros del Reino, con potencial evangelizador de todos los hombres y de la Iglesia (Puebla 1147). El creyente tiene no sólo la visión socio-analítica del pobre, identificando su

pasión y las causas que generan los mecanismos de su empobrecimiento. Suponiendo, todo esto, mira con los ojos de la fe a la clase de los empobrecidos y descubre en ellos el rostro sufriente del Siervo de Yahvé. Y este mirar no se detiene en lo contemplativo; como «utilizando» al pobre para unirse al Señor. Cristo se halla identificado con ellos y en ellos quiere ser servido y acogido. Esta situación de miseria provoca una conmoción del corazón: «Tuve hambre...» (Mt 23,25). Alguien está de veras con el Señor, en los pobres, cuando se compromete a luchar contra la pobreza que humilla al hombre y va contra la voluntad de Dios, por ser fruto de relaciones de pecado y explotación. La misma fe verdadera implica y exige un compromiso liberador: «...disteis de comer» (Mt 25,36). Si no emprende una acción liberadora, no solamente no ama al hermano, sino que tampoco ama a Dios (1Jn 3,17): El amor no puede ser solamente «de palabras y de boca; sino con obras y de verdad» (1Jn 3,18).

Esta experiencia espiritual da unidad a la relación de vida mística-política. El problema que se plantea aquí es: ¿Cómo mantener esta unidad? ¿Cómo alimentarla frente a todas las fuerzas de digregación? Esta visión contemplativa y al mismo tiempo liberadora no surge espontáneamente; es la expresión más significativa de la fe viva y verdadera. Pero ¿cómo dar consistencia a esta fe?

Aquí surgen los dos polos: la oración y la práctica. Sin embargo, la cuestión no es



quedarse en la polarización o en la yuxtaposición. Caeríamos así nuevamente en uno de aquellos «neofisitismos» que arriba hemos criticado. Es preciso articular dialécticamente los dos polos. Es necesario considerarlos como dos espacios abiertos el uno al otro, que se implican mutuamente. Se debe, sin embargo, privilegiar uno de los dos polos de la relación: el de la oración.

Por la oración, el hombre expresa lo que de más noble y profundo existe en su existencia: puede elevarse por encima de sí mismo, trascender todas las magnitudes de la creación y de la historia, asumir una posición «extática» y trabar un diálogo con el Supremo Misterio y gritar: ¡Padre!. Con esto no deja tras de sí el universo sino que lo asume y lo transforma en ofrenda a Dios: pero se libra de todas las cadenas, denuncia todos los absolutos históricos, los relativiza y se enfrenta solo y desnudo, con el Absoluto, para hacer historia con El. Allí se descubre Dios como el Santo: con El estamos frente al sumamente Serio y Definitivo. Pero al mismo tiempo este Dios tan Santo y absolutamente Serio se revela como un Dios comprometido, sensible a los sollozos de los oprimidos. Puede decir: «He visto la opresión de mi pueblo... he oído sus quejas contra los opresores, me he dado cuenta de sus sufrimientos y he descendido para librarlos...» (Ex 3,7-9). Por tanto, el Dios que en la oración dice al hombre: ¡Ven!, en la misma oración dice: ¡Ve!. El Dios que llama es el mismo que lanza al compromiso de liberación. Manda unir la pasión por Dios con la pasión por los oprimidos. Mejor: exige que la pasión de Dios en Jesucristo sea vivida en la pasión de los hermanos sufrientes y necesitados.

La acción de servicio al hermano y de solidaridad con sus luchas de li-

beración aflora en el propio seno de la oración que llega al corazón de Dios. La oración alimenta la óptica con la cual se permite al creyente ver en el pobre y en toda una clase de explotados la presencia sacramental del Señor. Sin la oración, nacida de la fe, la mirada se hace opaca y ve en la superficie, pero no logra descender hasta aquella profundidad mística en la cual entra en comunión con el Señor presente en los condenados, humillados y ofendidos de la historia.

Por otra parte, el polo de la práctica liberadora remite al polo de la oración como la fuente que alimenta y sustenta la fuerza en la lucha y garantiza la identidad cristiana en el proceso de liberación. Interesa al cristiano que la liberación sea de hecho liberación y por tanto anticipación del Reino y concretización de la redención de Jesús en la historia. La fe y la oración le permiten contemplar su esfuerzo, muchas veces poco relevante, como construcción histórica del Reino. La práctica social tiene su densidad concreta e intramundana, pero su significado no se agota en esta determinación; la fe des-vela su sentido trascendente y su significado salvífico. Por eso, para aquel que ha comprendido esta perspectiva, el servicio liberador con los hermanos constituye una verdadera diáconía al Señor, un asociarse a su obra redentora y liberadora y una real *liturgia* en el Espíritu. He ahí lo que significa ser *contemplativus in liberatione*. La contemplación no se realiza solamente en el espacio sagrado de la oración ni en el recinto sacrosanto de la Iglesia o del monasterio; ella encuentra su lugar también en la práctica política y social, bañada, sustentada y alimentada por la fe viva y verdadera.

Es noble estandarte de nuestra Iglesia Latinoamericana el hecho de que los obispos, los sacerdotes,

religiosos y laicos más comprometidos con las causas de los pobres (su justicia, derechos y dignidad) son también los más comprometidos con la oración: unen en un mismo movimiento de amor y dedicación a Dios y al prójimo más necesitado.

Características principales y los desafíos de esta espiritualidad

¿Cómo se podrían identificar algunos rasgos más significativos de esta contemplación vivida en contexto de liberación?

a) Oración materializada con acción

La oración liberadora recoge todo el material de la vida comprometida: las luchas, los esfuerzos, colectivos, los errores y las victorias conquistadas; se dan acciones de gracias por los pasos dados; se pide no tanto en forma individualista, sino en función de todo un caminar, por aquellos que sufren y por los que los hacen sufrir; en la oración resuena especialmente la conflictividad del proceso de liberación; la confesión de los pecados es espontáneamente comunitaria; nadie se esconde detrás de palabras etéreas, sino que abre el corazón hasta para las cosas más íntimas; es una oración que refleja la liberación del corazón; se acusan especialmente las incoherencias, entre lo profesado y lo vivido; la falta de solidaridad y de compromiso.

b) Oración; expresión de la comunidad liberadora

La oración privada tiene su valor permanente y asegurado; pero en los grupos comprometidos la oración es esencialmente un compartir experiencias y prácticas iluminadas y criticadas a la luz de la fe y del Evangelio. La experiencia no se limita a una espléndida privaci-

dad del alma con su Dios, sino que se abre al otro en el escuchar y en el comunicar. El uno conforma al otro: comenta los problemas del otro; se ayudan mutuamente en los problemas revelados: no existe «vergüenza» sagrada que esconda las visitas e iluminaciones divinas. La gran mayoría tiene el alma como un libro abierto. Esto ya revela el proceso de liberación en el seno de la propia comunidad.

c) Liturgia como celebración de la vida

La liturgia canónica conserva su carácter vinculante y expresa la catholicidad de la expresión de nuestra fe. Pero en la medida en que las comunidades unen fe y vida, mística y política, insertan más y más en lo litúrgico la celebración de la vida compartida por todos. En este campo, aflora una rica creatividad que tiene dignidad y sacralidad garantizadas por el sentido purificado que el pueblo tiene de lo sagrado y de lo noble. Se aprovechan símbolos significativos del grupo, se hacen coreografías y, muchas veces, verdaderos autos espirituales con expresiones corporales propias del pueblo.

d) Oración heterocrítica

La oración liberadora sirve muchas veces de examen crítico de las prácticas y actitudes de los participantes de la comunidad. Saben criticarse mutuamente sin melindres ni susceptibilidades personales. Lo que importa son los criterios objetivos: el Reino, la liberación, el respeto por el caminar del pueblo. A partir de tales realidades, se confrontan las prácticas de los agentes de pastoral. Hay verdaderas conversiones y auxilios que vienen de esta sinceridad y lealtad.

e) Santidad política

La tradición cristiana conoce el santo ascético, amo de las pasio-

nes y fiel observante de las leyes de Dios y de la Iglesia. Casi no conocen santos políticos y santos militantes. En el proceso de liberación se crea la situación para otro tipo de santidad: a más luchar contra las propias pasiones (tarea permanente), se lucha contra los mecanismos de explotación y de destrucción de la comunidad. Allí emergen virtudes difíciles pero reales: solidaridad con los de su clase, participación en las decisiones comunitarias, lealtad para con las soluciones definidas, superación del odio contra las personas que son agentes de mecanismos de empobrecimiento, capacidad de ver más allá de los inmediatismos y trabajar por una sociedad futura que todavía no se ve ni quizás se va a disfrutar de ella. Este nuevo tipo de ascesis posee exigencias propias y renunciadas, a fin de mantener el corazón puro y orientado por el espíritu de las bienaventuranzas.

f) Coraje profético y paciencia histórica

Muchos cristianos comprometidos tienen el coraje sacado de la fe y de la oración, para enfrentar los poderes de este mundo luchando en favor de las causas del pueblo y de su dignidad pisoteada. En esto muestra la *parthesía* (coraje) apostólica de arriesgarse a sufrir persecuciones, prisiones, despidos del empleo, torturas y hasta eliminación física. A pesar de ese coraje evangélico, tienen *paciencia histórica* para el caminar lento del pueblo, sensibilidad por sus ritmos, acostumbrados como están a sufrir represiones. Tienen *confianza en el pueblo*, en su valor, en su capacidad de lucha, a pesar de sus limitaciones, equivocaciones y atraso intelectual. *Creen vivamente en la fuerza del espíritu que actúa en los humildes y sufridos, en la victoria de su causa y en el derecho de*

su lucha. Esta actitud nace de una *visión contemplativa de la historia*, de la cual solamente Dios es Señor.

g) Actitud pascual

Toda liberación tiene un precio que debe pagarse; existe una muerte y una resurrección que deben ser asumidas con cordialidad y serenidad evangélicas. No se temen sacrificios, amenazas y reales situaciones de martirio. Todo esto se asume como parte del seguimiento de Jesús. Existe un fuerte sentido de la cruz como paso necesario para la victoria. La resurrección es vivida como el momento en que triunfa la justicia, en que el pueblo vence la lucha y hace la vida más digna de ser vivida. Es la *resurrección de Jesús en marcha como inmenso proceso de liberación que alcanza el cuerpo en la historia*. Este es celebrado y vivido como fuerza de presencia del espíritu en el seno de la historia.

Podríamos enumerar otras características de este tipo de oración, que cada vez se hace más realidad en las comunidades comprometidas en la liberación de los más necesitados. Siempre aparece la unidad oración-acción, fe-liberación, pasión por Dios expresada en la pasión por el pueblo. Cada vez más se crean nuevas posibilidades objetivas para el nacimiento de un nuevo tipo de cristiano, profundamente comprometido en la creación de aquélla. *El cielo no es enemigo de la tierra; comienza ya en la tierra. Ambos viven bajo el arco iris de la gracia y del gesto liberador de Dios en Jesucristo.*

Esto no es mera teología. Es vida y mística de muchos cristianos. ☩

LOS PUEBLOS CRUCIFICADOS, ACTUAL SIERVO SUFRIENTE DE YAHVE

Jon Sobrino
Teólogo UCA, El Salvador

A LA MEMORIA DE IGNACIO ELLACURIA¹

Ignacio Ellacuría admiraba el conocido libro de J. Moltmann *El Dios crucificado*, pero solía insistir en otra teologización tanto o más urgente: **el pueblo crucificado**. Y ello no sólo por razones históricas: así esta nuestra realidad, sino por razones teológicas: así está la creación de Dios. Hablar de ellos en relación a 1992 es necesario, además, para recordar las causas históricas de estos pueblos crucificados. Y la finalidad de todo este hablar sólo puede consistir en bajarlos de la cruz.

1. Los pueblos crucificados: una aterradora evidencia

Lo evidente es todo menos evidente, solía decir Ellacuría. Y con esa convicción hay que empezar a hablar de los pueblos crucificados. Y es que, cuando lo que es evidente «en otros» -los pueblos crucificados- nos hace evidente lo que en verdad somos «nosotros», tendemos a ignorarlo, encubrirlo o tergiversarlo, porque simplemente nos aterra. Es, pues, comprensible que ignoremos la evidencia de los pueblos crucificados, pero es necesario sospechar al menos -sobre todo en el mundo occidental, que hace alarde de haber sido enseñado por los grandes maestros de la sospecha- que esa ignorancia no es mera ignorancia, sino voluntad de ignorar o de encubrir. Empece-

mos, pues, des-cubriendo la encubierta realidad de nuestro mundo.

Que la creación le ha salido mal a Dios -en frase provocadora, de nuevo de Ignacio Ellacuría- es algo que afirman los economistas. La terrible pobreza va en aumento en América latina. Para finales de siglo se calcula que unos 170 millones de latinoamericanos vivirán en dura pobreza y otros 170 millones en pobreza crítica biológica. Y a esta inhumana pobreza se añaden las víctimas de la represión y de las guerras originadas por aquélla. Sólo en Centroamérica se calculan en 250.000 las víctimas.

Lo han dicho los obispos latinoamericanos. Lo que caracteriza a América Latina es «la miseria que margina a grandes grupos humanos», que «como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo» (Medellín, Justicia, n.1, 1968), «la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos» (Puebla n.29, 1979). Y Juan Pablo II lo ha vuelto a repetir en la *Sollicitudo Rei Socialis*, 198.

Con mirada secular o con mirada cristiana -desde el cielo y desde la tierra- todos están de acuerdo en la tragedia. Y esa mirada al presente, que de alguna forma podemos ver y tocar, ayuda a captar lo que ocurrió hace siglos. En el origen de lo que hoy llamamos América Latina existe un pecado original y originante. Por decirlo con un solo dato, unos setenta años después de 1492, la población indígena había quedado reducida a un quince por ciento; muchas de sus culturas fueron destruidas y se les sometió a la muerte antropológica. Fue ésta una debacle descomunal, debida a causas variadas y complejas, sin duda, pero nada de esto quita que se trata en verdad de una descomunal debacle. «Hace tiempo... que siento la desaparición de pue-

blos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento», dice Casaldáliga².

Existe, pues, una debacle histórica, y algún nombre hay que ponerle. Así lo hace el lenguaje actual y llama a estos pueblos «tercer mundo», «el sur», «países en vías de desarrollo»... De estas formas se quiere decir que algo anda mal, pero este lenguaje no comunica todo lo mal que anda este mundo. Por ello se hace necesario hablar de pueblos crucificados, lenguaje metafórico, ciertamente, pero que comunica mucho mejor que otros la magnitud histórica de la debacle y su significado para la fe. En cualquier caso, evita mucho mejor el encubrimiento que operan otros lenguajes.

«Pueblos crucificados» es lenguaje útil y necesario al nivel fáctico-real porque «cruz» significa muerte, y muerte es aquello a lo que están sometidos de mil maneras los pueblos latinoamericanos. Es muerte lenta, pero real, causada por la pobreza que generan injustas estructuras -«violencia institucionalizada»; y, así, «pobres son los que mueren antes de tiempo». Es muerte, rápida y violenta, por causa de represión y guerras, cuando los pobres ponen a aquéllas en peligro. Y es muerte indirecta, pero eficaz cuando a los pueblos se les priva incluso de sus culturas para debilitarles su identidad y hacerlos más indefensos.

Es lenguaje útil y necesario al nivel histórico-ético porque «cruz» expresa un tipo de muerte activamente infligida. Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerto; significa que hay víctimas y que hay verdugos. Significa que existe un gravísimo pecado. Los pueblos crucificados no caen del cielo -si se siguiera la

inercia c
habría q
fierno-
dulcifica
la cruz c
canos le
diversos
adueñac
les y p
Unidos
través d
económ
ción de
giosas,
derosos

Es lengu
religios
cruz pa
muerte-
conden
de los h
Desde u
el mism
esas cr
cados s
signo d
(de la p
tro mur
histórica



inercia de la metáfora, más bien habría que decir que surgen del infierno. Por mucho que se quiera dulcificar el hecho, es verdad que la cruz de los pueblos latinoamericanos les ha sido infligida por los diversos imperios que se han adueñado del continente, españoles y portugueses ayer, Estados Unidos y aliados hoy, bien sea a través de ejércitos o de sistemas económicos, a través de imposición de culturas y de visiones religiosas, en connivencia con los poderosos locales.

Es lenguaje útil y necesario al nivel religioso porque «cruz» -muerte de cruz padeció Jesús y no cualquier muerte- evoca pecado y gracia, condenación y salvación, acción de los hombres y acción de Dios. Desde un punto de vista cristiano, el mismo Dios se hace presente en esas cruces y los pueblos crucificados se convierten en el principal signo de los tiempos. «Este signo (de la presencia de Dios en nuestro mundo) es siempre el pueblo históricamente crucificado»³.

Existen, pues, pueblos crucificados. Es necesario y urgente ver así a nuestro mundo. Y es bueno llamarlos así porque con este lenguaje se recalca su tragedia histórica y su significado para la fe.

2. El pueblo crucificado como siervo doliente de Yahvé

En América Latina la teologización fundamental consiste en considerar al pueblo crucificado como la actualización de Cristo crucificado, verdadero siervo de Yahvé; de modo que pueblo crucificado y Cristo, siervo de Yahvé, se remitan y se expliquen uno al otro. Así lo han hecho dos mártires salvadoreños, que bien sabían de lo que hablaban. Monseñor Romero dijo a unos campesinos aterrorizados, sobrevivientes de una matanza: «Ustedes son la imagen del divino traspasado»⁴. Y en otra homilía dijo que Jesucristo, el liberador, tanto «se identifica con el pueblo, hasta llegar los intérpretes de la Escritura a no saber si el siervo de Yahvé que proclama Isaías es el pueblo sufriente o es Cristo que

viene a redimirnos»⁵. Lo mismo decía Ellacuría: «Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre toda la vida»⁶.

Esta teologización del pueblo crucificado se ha impuesto en América Latina, mientras que en otros lugares puede parecer todavía audaz, injustificada o lenguaje piadoso poco científico. Y es que la hermenéutica no sólo consiste en buscar horizontes comunes de comprensión cultural entre presente y pasado, sino, ante todo, horizontes comunes de realidad. Esa común realidad aparece con claridad en América Latina. Y de esa forma, además, la teologización que se hace del pueblo crucificado a partir del siervo de Yahvé no sólo incluye su aspecto de víctima -comprensible hasta cierto punto desde otros lugares-, sino también su aspecto históricamente salvífico -soteriología histórica, como insistía Ignacio Ellacuría-, lo cual es todavía más ajeno a las teologías de otras latitudes y difícil de imaginar siquiera si no se ve su realidad.

Para captar lo adecuado de esta teologización, sin embargo, no hace falta más que leer los cantos del siervo de Yahvé, con el texto en una mano y los ojos puestos en los pueblos crucificados. Hagámoslo en forma más bien de meditación⁷.

¿Qué es lo que dicen los cantos sobre el siervo? Ante todo que es «hombre de dolores, acostumbrado al sufrimiento»; y ésa es la condición normal del pueblo crucificado: hambre, enfermedad, tugurios, frustración por falta de educación, de salud, de empleo... Y si sus penalidades no tienen cuento en tiempos de normalidad, «de paz» como dicen, se acrecientan cuan-

do, como el siervo, se deciden a «instaurar la justicia y el derecho». Entonces contra ellos recae la represión y el veredicto «reo es de muerte». Y entonces ocurren las matanzas del Sumpul o El Mozote, en El Salvador, o de Huehuetenango en Guatemala y tantas otras, y se parecen todavía más al siervo, «sin figura, sin belleza, sin rostro atrayente». Y a la fealdad de la pobreza cotidiana se añade la de la sangre desfigurante, el espanto de las torturas, de las mutilaciones... Y entonces, como el siervo, producen asco: «muchos se espantaron de él, porque, desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano». Y ante él «se ocultan los rostros» porque da asco verlos, pero también para que no enturbien la falsa felicidad de quienes han producida al siervo, para que no desenmascaren la verdad de lo que se esconde en los eufemismos que inventamos a diario para descubrirlos.

Como el siervo, también el pueblo crucificado es «desestimado de los hombres»; todo le han quitado, hasta la dignidad. Y, realmente, ¿qué puede aprender y recibir el mundo de ellos?, ¿qué le ofrecen para su progreso, a no ser sus materias primas, sus playas y volcanes, el folklore de sus pueblos para el turismo? No se les estima, sino que se les desprecia. Y el desprecio se consume cuando la ideología toma tintes religiosos para condenarlos en nombre de Dios. Del siervo se dice que «lo estimamos herido de Dios, contado entre los pecadores». Y de estos pueblos ¿qué se dice? Mientras sufren en paciencia, se les reconoce cierta bondad, sencillez, religiosidad sobre todo, poco ilustrada, supersticiosa, pero religiosidad al fin que sorprende a los ilustrados y secularizados de otros mundos. Pero cuando se deciden a vivir y a invocar al Dios que los defiende y los libera, entonces ni siquiera se les re-

conoce como gentes de Dios, y se entona la conocida letanía: son subversivos, terroristas, criminales, ateos, marxistas y comunistas. Y despreciados y asesinados en vida, son también despreciados en muerte. Del siervo se dice que «le dieron sepultura con los malvados, una tumba con los malhechores». Este es también el epitafio del pueblo crucificado. Y a veces ni eso tiene, pues si la antigua piedad a nadie negaba una tumba, ahora el pueblo crucificado a veces ni eso tiene. Es la práctica de los desaparecidos, de cadáveres botados en basureros, de cementerios clandestinos.

Del siervo se dice que «se humillaba y no abría la boca», que murió en total mansedumbre. Hoy no todos los crucificados mueren así. Monseñor Romero pudo hablar en vida, y su muerte sacudió muchas conciencias. También lo son la muerte de sacerdotes y religiosas, recientemente la de Ignacio Ellacuría y la de los otros cinco jesuitas de la UCA. Pero ¿quién conoce a los 70.000 asesinados en El Salvador y a los 80.000 en Guatemala? ¿Qué palabra pronuncian los niños de Etiopía, los 300 millones en la India bajo la línea de la pobreza crítica? Miles y millones son y no pronuncian palabra. No se conoce ni cómo viven ni cómo mueren. No se saben sus nombres -Julia Elba y Celina son conocidas porque fueron asesinadas con los jesuitas-. Y ni siquiera se sabe su número.

Por último, del siervo se dice que «se lo llevaron sin defensa, sin justicia», en total impotencia ante la arbitrariedad y la injusticia. De nuevo, hoy no se aplica esto con exactitud al pueblo crucificado. Muchos luchan por su vida y no falta algún profeta que los defienda. Pero la represión contra su lucha es brutal, y a los profetas se les intenta desacreditar primero y cooptarlos después para una sociedad, ci-

vil y eclesiástica, que los presenta como muestra de libertad y democracia -con riesgos bien calculados-, hasta que son verdaderamente peligrosos. Entonces también se les mata. ¿Hay un verdadero tribunal que defienda la causa de los pobres, que los oiga al menos y, sobre todo, que les haga caso, que les haga justicia? Ni en vida se les oye con seriedad, ni en muerte se investigan sus asesinatos.

Los pueblos crucificados son hoy este siervo sufriente de Yahvé. Pero se quiere ocultarlo, porque como el siervo, es inocente: «no hubo engaño en su boca ni habla cometido crímenes». Si él no es merecedor de tal castigo entonces es que otros se lo hemos infligido injustamente, es producto de nuestras manos. «El cargó con el pecado de muchos y con sus crímenes fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes». Entonces el siervo no sólo proclama la verdad del pueblo crucificado, sino también la verdad sobre sus verdugos. En los pueblos crucificados podemos y debemos mirarnos todos hoy para conocer nuestra más profunda realidad. Como en su espejo invertido, podemos ver lo que somos por lo que producimos.

Y esto hay que tenerlo muy en cuenta en 1992. No sólo eso habrá que tener presente, y así unos recordarán los avances científicos y democráticos que ha traído el mundo occidental, y la Iglesia recordará la evangelización. Otros añadirán que las cosas no son tan simples, que no toda la crucifixión hay que achacarla a los de fuera. Pero, a la hora de la verdad, si no se acepta hondamente la verdad de los pueblos crucificados y la responsabilidad fundamental de los sucesivos imperios en su crucifixión, se pasará por alto el hecho mayor. Y éste es que en este mun-

do sigue
cado; p
al sierv
es lo qu
hijos de
inflinger
lenguaje
traducib
ría resu
imperio
nente la
jado co

3. La sa pueblo

La teole
mental,
ser tam
logías,
del pro
«cómo
Auszwi
embarg
perspe
ca de l
los pu
bajarlo
de una
seres
dos. Y
de sus
cados.

Esto e
gía de
insistir
mos in
mo pu
ción.
por Di
siervo;
dalo.
que la
con e
ser bu
del si
compr
Cristo
delo i
de sal
menos
trae h
mante
siervo

s presenta
d y demo-
n calcula-
verdadera-
Entonces
ay un ver-
afienda la
e los oiga
que les ha-
usticia? Ni
eriedad, ni
sus asesi-

s son hoy
ahvé. Pe-
porque co-
: «no hu-
ni había
él no es
entonces
inflingido
o de nues-
n el peca-
crímenes
tras rebe-
estros crí-
o no sólo
pueblo cru-
a verdad
los pue-
s y debe-
para co-
profunda
ejo inver-
e somos

muy en
eso habrá
unos re-
ntíficos y
traído el
glesia re-
n. Otros
o son tan
crucifixión
de fuera.
dad, si no
a verdad
dos y la
ental de
su cruci-
el hecho
este mun-

do sigue habiendo grandísimo pe-
cado; pecado es lo que dio muerte
al siervo -al Hijo de Dios- y pecado
es lo que sigue dando muerte a los
hijos de Dios. Y que ese pecado lo
inflingen unos a otros. En castizo
lenguaje castellano -no sabemos si
traducible a otros idiomas- Ellacuría
resumía así lo que los sucesivos
imperios han hecho con el conti-
nente latinoamericano: «le han de-
jado como a un Cristo»⁸.

3. La salvación que traen los pueblos crucificados

La teologización anterior es funda-
mental, y de alguna forma suele
ser también recogida en otras teo-
logías, sobre todo como expresión
del problema actual de la teodicea:
«cómo hacer teología después de
Auschwitz». En América Latina, sin
embargo, se añade una segunda
perspectiva que es la más específi-
ca de la teología de la liberación: a
los pueblos crucificados hay que
bajarlos de la cruz. Es la exigencia
de una antropodicea para que los
seres humanos queden justifica-
dos. Y eso sólo se hace bajando
de sus cruces a los pueblos crucifi-
cados.

Esto está en el meollo de la teolo-
gía de la liberación y no vamos a
insistir en ello. En lo que sí quere-
mos insistir ahora es en que el mis-
mo pueblo crucificado trae salva-
ción. Más aún, en que el elegido
por Dios para traer salvación es el
siervo; lo cual acrecienta el escán-
dalo. Y creemos, sinceramente,
que la teología no sabe qué hacer
con esta central afirmación, a no
ser buscar en la «expiación vicaria»
del siervo un modelo teórico de
comprensión de la redención de
Cristo en la cruz, sin que ese mo-
delo ilumine intrínsecamente qué
de salvación trae la cruz y, mucho
menos, qué de salvación histórica
trae hoy la cruz. Sin embargo, sin
mantener la salvación que trae el
siervo habría que borrar algo cen-

tral en la fe. Analizar qué de salva-
ción y de salvación histórica trae el
siervo es lo que ha intentado hacer
la teología de la liberación. Y, con
gran rigor y vigor, lo hizo Ellacuría
en su escrito **El pueblo crucifica-
do**, al que puso de subtítulo «un
ensayo de soteriología histórica». Lo
que hay que añadir es que, como
en el caso del sufrimiento del
pueblo crucificado, captar la salva-
ción que trae no es sólo ni princi-
palmente cosa de especulación o
de interpretación de textos. Es co-
sa de captar la realidad.

La luz que traen los pueblos cru- cificados

Del siervo dice Dios que lo pondrá
como «luz de las naciones» (Is
42,6; 49,6). Y, hoy ante todo, para
que las naciones sepan lo que en
verdad son. Y no es éste pequeño
beneficio. Aprisionar la verdad con
la injusticia es la pecaminosidad
fundante de la persona y también
de las naciones. Y de ello se deri-
van muchos males, entre otros, el
entenebrecimiento del corazón.

Una luz que por su potencia tenga
la fuerza de desenmascarar la
mentira es muy beneficiosa y muy
necesaria. Y ésa es la luz que ofre-
ce el pueblo crucificado. Si ante él
el primer mundo no ve su propia
verdad, no sabemos qué podrá
conseguirlo.

Ellacuría lo expresaba gráficamen-
te de varias formas. Con fuerza de-
cía usando la metáfora de la medi-
cina, que para saber cómo está la
salud del primer mundo hay que
hacer un «coproanálisis», es decir
un examen de heces. Pues bien, la
realidad de pueblos crucificados
es lo que aparece en ese análisis.
Y desde su realidad se conoce la
de quienes lo producen.

Decía también que el tercer mundo
ofrece una gran ventaja sobre el
primer mundo para tener luz sobre
hacia dónde hay que ir. «Dónde mi
punto de vista -y eso puede ser al-
go profético y paradójico a la vez-
Estados Unidos está mucho peor
que América Latina. Porque Esta-
dos Unidos tiene solución, pero, en



mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general. En cambio en América Latina no hay soluciones, sólo hay problemas, pero por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia⁹. La solución que hoy ofrece el primer mundo es mala, fácticamente porque es irreal, porque no es universalizable. Y es malo éticamente porque es deshumanizante para todos, para ellos y para el tercer mundo.

Decía, por último, que el tercer mundo ofrece luz para lo que históricamente debe ser hoy utopía. La utopía, en el mundo de hoy, no puede ser otra cosa que «la civilización de la pobreza»¹⁰, el compartir todos austeramente los recursos de la tierra para que alcancen a todos. Y en ese «compartir» se logra lo que no ofrece el primer mundo: fraternidad y, con ella, el sentido de la vida. Y el camino para llegar a esa utopía lo propuso como la civilización del trabajo versus la actual civilización del capital en todas sus formas capitalistas y socialistas.

Esta es la luz que ofrecen los pueblos crucificados. Si se la deja brillar, 1992 será un año muy beneficioso. Indudablemente producirá sacudida y pavor, pero la luz también disipará las tinieblas y sanará. En lugar del «descubrimiento de América» se verá el «encubrimiento» que se ha hecho de ella, y que lo que 1492 descubrió es ante todo la verdad del entonces imperio español y portugués y de la entonces Iglesia católica. Trágico descubrimiento, pero fructífero. Producirá también la luz de la utopía: que el verdadero progreso no puede consistir en el que ahora se ofrece, sino en el bajar de la cruz a los pueblos crucificados y compartir con todos los recursos y bienes de todos.

La salvación que traen los pueblos crucificados

Pero, además, los pueblos crucificados ofrecen positiva salvación. Que esto sea escandaloso es obvio, pero sin aceptarlo en principio en vano será repetir que en el sirvo hay salvación, que Cristo crucificado ha cargado sobre sí y ha quitado el pecado del mundo. Lo que hay que hacer es verificar esa salvación históricamente.

Ante todo, los pueblos crucificados ofrecen valores que no se ofrecen en otras partes. Se podrá discutir si generan esos valores porque ya no les queda otra cosa a la que agarrarse y que desaparecerán cuando desaparezcan sus actuales circunstancias económico-sociales y sean devorados por el mundo occidental capitalista y su «civilización». Pero ahí están ahora y los ofrecen a todos (y quienes trabajan por bajarlos de la cruz trabajan también para que estos valores no desaparezcan).

Puebla lo dijo con palabras escalofrantes, muy poco tenidas en cuenta por países e Iglesias occidentales: los pobres nos ofrecen un potencial evangelizador, y detalla este potencial como «los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (n.1147). El lenguaje histórico, los pobres tiene un potencial humanizador porque ofrecen comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia y apertura a la trascendencia contra el romo positivismo, de todo lo cual está imbuida la civilización del mundo occidental. Es verdad, por supuesto, que no todos los pobres ofrecen esto, pero es también verdad que ellos lo ofrecen y, estructuralmente hablando, de forma que no lo ofrece el primer mundo.

Los pueblos crucificados ofrecen también esperanza, insensata o absurda podrá decirse, porque es lo único que les queda, argüirán otros. Pero, de nuevo, ahí está y no hay que trivializarla desde otros mundos. Que es esperanza contra esperanza es obvio, pero es también esperanza activa que se ha mostrado en trabajo y luchas de liberación. Qué éxito tengan éstas es otra cosa, y el mundo occidental parece salir triunfante y parece sofocarlas todas. Pero no debería cantar esto como triunfo, sino llorarlo como fracaso, pues está aplastando la esperanza de los pobres y privándose así de su potencial humanizador. En cualquier caso, el hecho mismo de que surja y resurja la esperanza en la historia muestra que hay en ella una corriente esperanzada que se ofrece a todos. Y esa corriente esperanzada está protagonizada por los pueblos crucificados.

Los pueblos crucificados ofrecen un gran amor. No es masoquismo, ni incitación al suicidio, ni querer hacer de la necesidad virtud, sino es simplemente verdad que los innumerables mártires de América Latina muestran que el amor es posible porque es real, y que un gran amor es posible porque muchos lo han mostrado. Y en un mundo estructuralmente egoísta, basado sobre el egoísmo y que hace gala de ello -no con estas palabras, por supuesto- ese amor es una gran oferta de humanización.

Los pueblos crucificados están abiertos al perdón de sus opresores. No quieren triunfar sobre ellos, sino compartir con ellos. A quienes se acercan a ayudarlos, les abren los brazos, les aceptan y, así, aun sin saberlo ellos, les perdonan. Y de esa manera introducen en el mundo occidental esa realidad humanizadora y tan ausente que es la gratuidad, el llegar a ser no sólo

por lo
que a u
da, inm

Los pu
nerado
llevarse
nos y
tos lo
mejor
mejor
dad es
hablan
siales y
calcar
tes no
pequeñ
mo po
cristian

Los pu
por últi
Iglesia
deras
vantes
recobr
esto oc
milla q
ahí est
qué ot

por lo que uno logra sino por lo que a uno se le concede inesperada, inmerecida y gratuitamente.

Los pueblos crucificados han generado solidaridad, un modo de llevarse mutuamente seres humanos y creyentes, allí y aquí, abiertos los unos a los otros, dando lo mejor unos a otros y recibiendo lo mejor unos de otros. Esta solidaridad es pequeña cuantitativamente hablando, es sólo de grupos eclesiales y humanos. Pero hay que recalcar que ahora es real y que antes no existía, y que ofrece en pequeña escala un modelo de cómo poder relacionarse humana y cristianamente pueblos e Iglesias.

Los pueblos crucificados ofrecen, por último, una fe, un modo de ser Iglesia y una santidad más verdaderas y más cristianas, más relevantes para el mundo actual y más recobradoras de Jesús. De nuevo, esto ocurre más a la manera de semilla que de árbol frondoso, pero ahí están. Y no se ve qué otra fe, qué otra forma de ser Iglesia y qué

otra santidad humanizan mejor a la humanidad hoy y la llevan mejor a Dios.

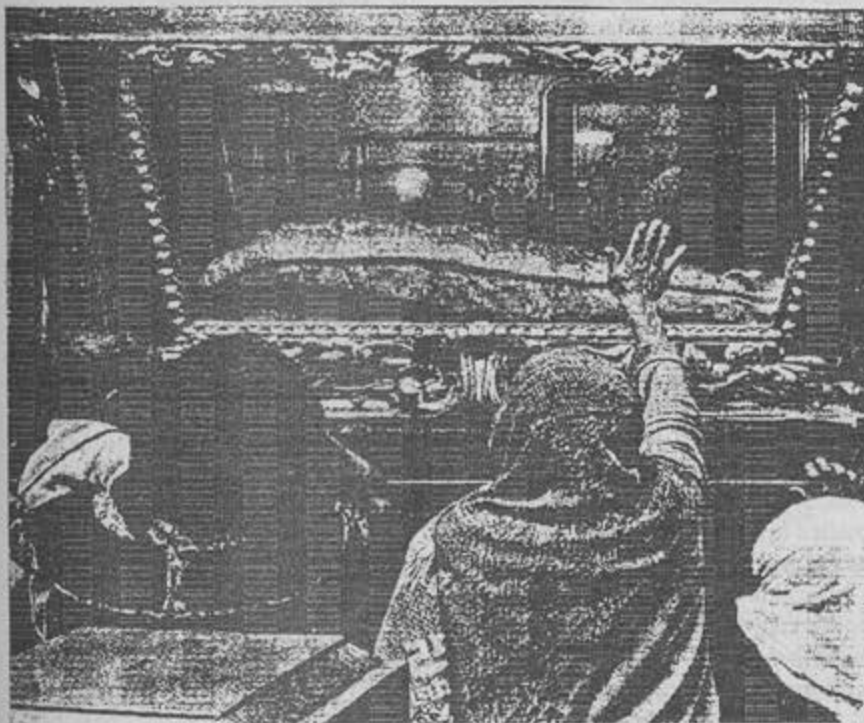
Es paradójico, pero es verdad. Los pueblos crucificados ofrecen luz y salvación. Ambas cosas pueden ponerse a producir en 1992 por quienes se declaran sus descubridores, aunque más bien hayan sido encubridores. No recibirlas sería desagradecimiento y sería insensatez, y sería la forma más radical de trastocar las «celebraciones» de 1992. Recibirlas y hacer de ese don nuevo acicate para bajarlos de la cruz será la mejor -y la única- celebración correcta. Agradado y liberado por los pueblos crucificados, el primer mundo se podrá tornar en gracia y liberación para ellos. Y entonces sí habrá algo, habrá que «celebrar»: la solidaridad de los seres humanos, el llevarse mutuamente, la fraternidad universal.

Quiero terminar con las palabras con que Ignacio Ellacuría -nada dado a idealismos ahistóricos y na-

da dado a i-
cendentes
bles- concl
bre 1992. i
siguiente. T
rial derrama
toda Améri
ver al desá
za, infunde
cha y nuev
pueblo. En
mos un 'nu
vo continer
te y de un
no precisa
fuera- un c
lo cual es
interesante
frente a ot
tienen esp
que realme

NOTAS

1. Dedicamos curia porque crucificados y no. Pero ader flexión teológ en 1978, «El de soteriologi mericana de «Discernir «el konia 17 (199 Quinto Centi cubrimiento na, 1990).
2. «Los indio nimo de mi 183, (1983) 31
3. I. Ellacuría,
4. La voz de UCA-Editores
5. Ibid, 355.
6. Discernir,
7. Recogemos Meditación Sal Terrae (1
8. Quinto Ce
9. Ibid.
10. «El Reinc mundo». Cor
11. Quinto C



por lo que uno logra sino por lo que a uno se le concede inesperada, inmerecida y gratuitamente.

Los pueblos crucificados han generado solidaridad, un modo de llevarse mutuamente seres humanos y creyentes, allí y aquí, abiertos los unos a los otros, dando lo mejor unos a otros y recibiendo lo mejor unos de otros. Esta solidaridad es pequeña cuantitativamente hablando, es sólo de grupos eclesiales y humanos. Pero hay que recalcar que ahora es real y que antes no existía, y que ofrece en pequeña escala un modelo de cómo poder relacionarse humana y cristianamente pueblos e Iglesias.

Los pueblos crucificados ofrecen, por último, una fe, un modo de ser Iglesia y una santidad más verdaderas y más cristianas, más relevantes para el mundo actual y más recobradoras de Jesús. De nuevo, esto ocurre más a la manera de semilla que de árbol frondoso, pero ahí están. Y no se ve qué otra fe, qué otra forma de ser Iglesia y qué

otra santidad humanizan mejor a la humanidad hoy y la llevan mejor a Dios.

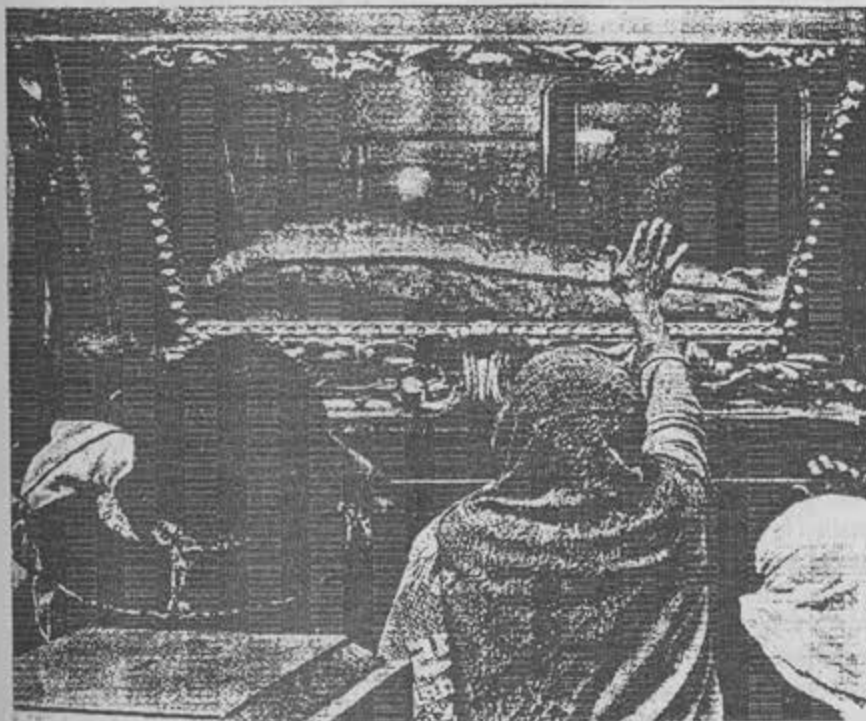
Es paradójico, pero es verdad. Los pueblos crucificados ofrecen luz y salvación. Ambas cosas pueden ponerse a producir en 1992 por quienes se declaran sus descubridores, aunque más bien hayan sido encubridores. No recibirlas sería desagradecimiento y sería insensatez, y sería la forma más radical de trastocar las «celebraciones» de 1992. Recibir las y hacer de ese don nuevo acicate para bajarlos de la cruz será la mejor -y la única- celebración correcta. Agradado y liberado por los pueblos crucificados, el primer mundo se podrá tornar en gracia y liberación para ellos. Y entonces sí habrá algo, habrá que «celebrar»: la solidaridad de los seres humanos, el llevarse mutuamente, la fraternidad universal.

Quiero terminar con las palabras con que Ignacio Ellacuría -nada dado a idealismos ahistóricos y na-

da dado a puras afirmaciones trascendentes que no sean historizables- concluía sus reflexiones sobre 1992. «Yo quisiera ratificar lo siguiente. Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunden nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un 'nuevo mundo' ni 'un nuevo continente', sí somos claramente y de una manera verificable -y no precisamente por la gente de fuera- un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es miedo»¹¹.

NOTAS

1. Dedicamos este artículo a Ignacio Ellacuría porque dedicó su vida los pueblos crucificados y en muerte asumió su destino. Pero además, los hizo objeto de su reflexión teológica. Véase su artículo escrito en 1978, «El Pueblo Crucificado. Ensayo de soteriología histórica», *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), 305-333; «Discernir «el signo» de los tiempos», *Diakonía* 17 (1981) 57-59. Sobre 1992 escribió *Quinto Centenario América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?* (Barcelona, 1990).
2. «Los indios 'crucificados', Un caso anónimo de martirio colectivo», *Concilium* 183, (1983) 387.
3. I. Ellacuría, *Discernir*, 53.
4. *La voz de los sin voz* (San Salvador, UCA-Editores, 1980), 208.
5. *Ibid.*, 355.
6. *Discernir*, 58.
7. Recogemos aquí mucho de lo dicho en *Meditación ante el pueblo crucificado. Sal Terrae* (1985).
8. *Quinto Centenario*, 11.
9. *Ibid.*
10. «El Reino de Dios y paro en el tercer mundo», *Concilium* 180 (1982) 588-596.
11. *Quinto Centenario*... 16. 



DESAFIOS AL CRISTIANISMO EN LOS 500 AÑOS DE AMERICA LATINA

Cristian Parker G.

Dr. en sociología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Ensayo de síntesis de la reflexión del Encuentro Internacional «500 años del Cristianismo en América Latina» desarrollado en Santiago del 18 al 22 de julio de 1990. Ese Encuentro fue organizado por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano CERC y patrocinado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, CEHILA, la Universidad Católica de Lovaina y la Biblioteca Nacional de Chile. El Encuentro congregó en sus sesiones de trabajo a más de 300 participantes, entre los cuales unos 32 ponentes extranjeros y unos 30 ponentes nacionales. En sus sesiones Públicas en el Auditorium Don Bosco y en la Sala de América de la Biblioteca Nacional, participaron más de 500 personas. El Encuentro concluyó con un gran Acto Litúrgico Eucuménico en la Iglesia de San Francisco.

En Santiago de Chile se desarrolló el Encuentro Internacional «500 años del Cristianismo en América Latina», del 18 al 22 de julio. Sus ponencias y debates sugieren abundantes ideas que son una cantera para reflexionar la temática del V Centenario de América Latina en la perspectiva de los desafíos que plantea para el cristianismo.

Quisiera presentar aquí una visión un tanto esquemática del contenido de ese evento académico que congregó a más de 60 académicos nacionales y extranjeros, principal-

mente del campo de las ciencias humanas, y a más de 800 participantes. Debemos advertir de partida que resulta sumamente difícil resumir en unos cuantos párrafos más de 70 ponencias. Por lo tanto, no debe tomarse lo que sigue como una conclusión acabada del Encuentro.

NO CABE LA INDIFERENCIA

En primer lugar, en la medida que se comienzan a analizar estos 500 años de historia de presencia del cristianismo en América Latina, cuando se intenta ser objetivo, hay un darse cuenta que no cabe la indiferencia. Hay muchas interpretaciones de esta historia. Ella no puede considerarse sólo desde un punto de vista científico o historiográfico. Se trata de una reflexión sobre un acontecimiento que nos cuestiona e interpela. Descubrimos que estamos hablando de hechos históricos que son signos que interpelan, frente a los cuales no cabe una actitud neutral. Por lo mismo un representante del mundo indígena decía «no se trata de conmemorar, no digamos conmemorar, sino solidarizar». Y solidarizar supone una actitud racional y espiritual que busca identificarse con el otro. Esta actitud implica dejarse interpelar por el otro, escuchar y acoger al otro, sentirse desnudo frente al otro.

EL POBRE COMO CLAVE DE LECTURA

Consecuentemente, hay aquí un desafío profundo para descubrir a ese otro que nos cuestiona e interpela. Hay un «desde dónde» se analiza la historia en una doble vertiente: por una parte metodológica y hermenéutica, y por otra parte, existencial y de compromiso. Es importante reconocer que hay aquí opciones y que no lo son exclusivamente de tipo teórico o episte-

mológico. Hay también involucradas opciones de fe, teológicas y éticas.

En nuestra reflexión hubo consenso, más allá de perspectivas teóricas diversas, en afirmar que ese «desde dónde», ese otro que interpela, es el pobre y el indígena. ¿Quién es ese sujeto? Es el pobre en sus diversos rostros, es decir, los marginados, los indígenas, los negros, los pobladores, las mujeres, los obreros, los campesinos. Es el sujeto que está excluido de los beneficios de la sociedad y que está siendo permanentemente marginado de la cultura oficial.

El privilegio del pobre y el indígena como clave de lectura no implica necesariamente perder la objetividad para analizar las cosas. Hay que mirar los acontecimientos de la historia en forma desapasionada, pero no desencarnada. Debemos cuidarnos de juzgar el ayer desde los criterios de juicio del hoy. En el ejercicio de la interpretación hay que contextualizar, es decir, buscar los juicios de la época sobre la época.

CONOCER MAS A FONDO LA REALIDAD CULTURAL Y DE LOS POBRES EN EL CONTINENTE

Frente al desafío del pobre hay mucho que trabajar. Hubo consenso en reconocer que somos casi «analfabetos» respecto a la realidad, la cultura y la situación del pobre en América Latina. Todavía hay mucho que estudiar a la luz de las transformaciones recientes de nuestra historia donde emergen nuevos sujetos populares. Al obrero y al campesino, sujetos clásicos en la conciencia social, se agregó el poblador; ahora se agregan los indígenas, los negros, las mujeres. Se trata de realidades y culturas que no han decaído.

Se afirmó en el debate del Encuentro que las culturas indígenas mantienen plena *vigencia* que debe ser reconocida y asumida en sus aportes valiosos. No podemos olvidar que los indígenas son, en cifras absolutas, más numerosos hoy que al momento de llegar Colón. De ellos se destacó su profundo sentido de la vida, su sentido solidario, su apego a la tierra, sus valores humanos, su sabiduría ancestral, su medicina natural, sus valores ecológicos, sus utopías, en fin, su hondo sentido religioso.

Tenemos mucho que aprender de las culturas indígenas, y también de los lenguajes populares, del arte popular, de los valores, la ética, los ritos, la fiesta, la medicina, la devoción y la fe populares. Hay una revalorización de la sabiduría popular y lo que ayer fuera despreciado por «tradicionalista» desde una perspectiva modernizante, hoy se analiza bajo otro prisma, a la luz de un cuestionamiento de esa misma razón «modernizante».

CRISTIANISMO E IDENTIDAD LATINOAMERICANA

La problemática del pobre y del indígena y sus culturas se vinculan a la identidad y destino histórico de América Latina. Hay un llamado - en el marco de estos 500 años - a volver a revisar lo que es verdaderamente original de nuestra América Latina, lo que nos identifica como pueblo con una trayectoria pasada y un destino común. En el esfuerzo de redescubrir la identidad de América aparece la vigencia del cristianismo, como un aporte decisivo de fe, de práctica y de valores culturales, en la conformación de la identidad común.

Esta presencia cristiana ya no es exclusivamente en su vertiente católica. Se destaca que, si bien el catolicismo continúa siendo la religión mayoritaria, en un futuro cer-

cano habrá mucho mayor pluralismo religioso y cultural. La secularización es un fenómeno en retirada, más bien ahora se abre el abanico religioso. Si hace unos años la temática de la secularización era muy actual, hoy parece serlo aún más la de los nuevos movimientos religiosos. Se abordaron temáticas vinculadas al crecimiento de las Iglesias evangélicas, a la inculturación de los protestantismos y a la proliferación, no siempre positiva ni auspiciosa, de nuevos movimientos religiosos y sectas en la región.

Aunque nuestro continente tiene rasgos culturales y religiosos comunes, asume también una gran gama de manifestaciones culturales. En el Encuentro hubo consenso en constatar la pluralidad cultural creciente. Difícilmente se puede hablar de *una* identidad, como si América Latina fuera un continente único, estático y homogéneo. Se insistió en que América Latina es un continente dinámico, plural y diverso. Al interior de nuestro continente hay múltiples facetas. Esta diversidad es otra forma de aparición del *otro*, de la alteridad, del pobre que nos interpela, de un *otro* móvil y cambiante, desde su diversidad de lenguas, etnias, y naciones, desde las múltiples manifestaciones de su arte, de su folklore, desde sus subculturas regionales y locales, desde su movilidad y migraciones masivas, desde sus devociones, oraciones, canciones y peregrinaciones, en definitiva, desde el pluralismo de su capacidad creativa.

DINAMISMO HISTORICO DE NUESTRAS REALIDADES CULTURALES

Si parece difícil hoy día hablar de *una* cultura latinoamericana, se torna urgente profundizar en nuestra propia realidad. Una realidad en la que la cultura diversa y plural es

producto y está sometida a una dinámica histórica con todas sus ambigüedades, conflictos y claroscuros.

La pluralidad cultural latinoamericana está sometida a grandes tensiones, amenazas y problemas gravísimos derivados en primera instancia de la crisis, de la pobreza, la miseria y de la deuda externa. Hay una urgencia. No podemos hablar de cultura y mucho menos de cristianismo en América Latina, sin tomar en consideración la situación real y concreta en que viven nuestros pueblos.

Por otra parte, debemos considerar en toda su magnitud el dinamismo histórico que va provocando una heterogeneidad de situaciones y de acontecimientos. Hay una serie de cuestiones que constituyen experiencias históricas de las cuales aprender o bien desafíos en una perspectiva de futuro. El Encuentro ciertamente no agotó la rica gama de situaciones y coyunturas, pero analizó varias.

- La heterogeneidad social, económica y cultural que hay al interior de las Américas y que no debemos olvidar. Ellas son en parte producto de historias diversas y no siempre convergentes. Hay que tener cuidado con las generalizaciones históricas, ya que los pueblos no recorren el mismo camino. América Central para los habitantes del Cono Sur parece una región homogénea, pero no es así. Perdemos de vista la riqueza de detalles, recovecos, espacios, lugares, tiempos, movimientos, desplazamientos, giros, símbolos y expresiones que identifican a cada comunidad nacional, regional y local.

- Hay pluralidad de movimiento y tiempos históricos que influyen en el cristianismo contemporáneo. Por ejemplo el pensamiento conservador católico fue una corriente

bastante influyente en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Se analizó la paradoja de que pasó de ser un movimiento antiliberal en esa época a neo-liberal en la actualidad. Se analizó también el fenómeno del socialcristianismo y la influencia social y política de esa corriente en la época de post-guerra. A propósito de Centro América se destacó la participación y el valioso aporte de los cristianos en los procesos históricos vividos recientemente, pero también se analizó la ambigüedad de la categoría «Iglesia Popular». Se destacó la importancia de la presencia de los cristianos en los diversos procesos de liberación en el continente.

- En todo proceso histórico parece conveniente considerar movimientos que no siempre obedecen a las acciones racionalmente planificadas. La espontaneidad de muchos movimientos sociales, incluso inspirados religiosamente, como es el caso de los «Cristeros» en el México del 30, merece una consideración especial. En ese caso la rebelión de los campesinos contra el Estado anticlerical llega incluso a sobrepasar la capacidad de liderazgo y los confronta también con una Iglesia incapaz de comprender y asumir los desafíos de la coyuntura.

- Se destacó la importancia de las transformaciones operadas en la sociedad latinoamericana desde la década de 1970 en adelante. La reinserción de nuestras economías en el mercado internacional va transformando las estructuras sociales y emergen nuevos sujetos. Antes los sujetos históricos privilegiados por los movimientos de cambio social eran los obreros y los campesinos, ahora aparecen nuevos movimientos sociales como los indígenas, las mujeres, los jóvenes, los movimientos ecológicos, etc.

- Se analizó el actual desafío de la democratización en todo el continente. El tránsito de regímenes autoritarios a sistemas democráticos no siempre es fácil y las Iglesias tienen allí un rol que cumplir. La necesidad de dar estabilidad a las democracias no siempre se ve armonizada con el incremento de la participación social y política del pueblo. Las crisis económicas y el militarismo latente acechan y desafían el avance desde una democracia representativa hacia una democracia verdaderamente participativa.

- Por último, en el campo cultural, hay que destacar, en el marco de la mundialización, la poderosa influencia de la cultura dominante - especialmente a través de los medios masivos de comunicación que no reconocen fronteras- difundiendo valores consumistas, y proponiendo una escala de valores centrada en el tener por encima del ser. Con ello se garantiza la ampliación del mercado, al mismo tiempo que se agrede y desvirtúa la cultura latinoamericana. La cultura de las «élites» muchas veces es ajena al ser latinoamericano. La estrategia de esta empresa cultural del capitalismo transnacional termina por amenazar seriamente la sabiduría de las culturas populares, que, con todo, desde sus valores y su fe, resisten esta nueva «conquista» cultural.

AMERICA LATINA EN EL MARCO DE LAS MUTACIONES CULTURALES

Respecto a la situación global de América Latina en el marco de las veloces transformaciones sociales y culturales mundiales de fines de siglo se constataron ciertas urgencias. Se analizaron al menos dos de relevancia que pueden denominarse: la urgencia ética y la urgencia utópica.

Frente a la situación de nuestro continente, recogiendo la experiencia histórica reciente cargada de violencia y de atentados a los derechos humanos, aparece la urgencia de una respuesta ética. En esta respuesta aparece la urgencia de una respuesta ética. En esta respuesta aparecen tres vertientes que deberían seguir trabajándose. Por un aparte, la necesidad de recoger la valiosa tradición ética en la historia del cristianismo latinoamericano, en los aportes de Bartolomé de Las Casas, José de Acosta, Luis de Valdivia y de tantos otros. Por otra parte, la necesidad de dar cuenta de los nuevos desafíos éticos que surgen con la modernidad. Uno de ellos reside precisamente, en cuanto a los derechos humanos, en la búsqueda de una ética más universal que ya no esté fundada explícitamente en términos religiosos. Por último, está la necesidad de profundizar en una teología moral y en la proposición de una moral cristiana para América Latina.

En segunda instancia emerge una urgencia utópica, frente a un mundo en crisis. Hoy el mundo cambió y estamos a las puertas de una nueva civilización. Hay una crisis que ya no es sólo de los países del Este de Europa, es global. Aquí nos enfrentamos con una compleja realidad en el marco de una mutación histórico-cultural. Mutación de las relaciones mundiales. Existe el riesgo de que América Latina quede un poco al margen de la historia, junto con los pueblos del Tercer y Cuarto Mundos. El Primer y Segundo Mundos se entienden para reorientar su desarrollo. Se teme un nuevo «Muro de Berlín» entre el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado.

Presenciamos esta crisis planetaria que es de la racionalidad en una civilización que cambia, que vive

una
técnica
la cr
cunc
deole
gunc
sides
pens
gía
se
abar
neces
(ya
en e
vive
pel c
LA I
EVA
500

En m
evan
de h
cluy
glob
noc
dad
hay
de
que
«Co
ción
don
en
«ev
de
exp
fran
vec
ción
ces
las
ces
ció
suí
gra
enc
exp
tos

una nueva revolución científico-técnica, crisis de utopías. Frente a la crisis las salidas se restringen y cunde el pragmatismo y la desideologización. Se consideraron algunos efectos positivos de esa desideologización alcanzando, en el pensamiento cristiano, a la Teología de la Liberación. Pero también se advirtió sobre el peligro de abandonar toda utopía. Se ve la necesidad de reivindicar utopías (ya no totalizantes ni excluyentes) en el marco de esta situación que vive el mundo. Allí la fe tiene un papel que cumplir.

LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION EN ESTOS 500 AÑOS

En relación a la Iglesia y su acción evangelizadora en estos 500 años de historia latinoamericana se concluyó que es difícil hacer un juicio global sobre ella. Es preciso reconocer la diversidad y la complejidad de la Iglesia, destacando que hay luces y sombras en la historia de la evangelización. La comisión que abordó la temática sobre «Conquista, colonia y evangelización» resaltó la necesidad de abandonar la pretensión de generalizar en exceso. No hay una, sino varias «evangelizaciones». Hay proyectos de evangelizaciones: allí están las experiencias de los dominicos, los franciscanos, los jesuitas, etc. A veces se trataba de una cristianización masiva y superficial, otras veces de una extirpación violenta de las llamadas «idolatrías», otras veces de ensayos serios de inculturación como en las reducciones jesuíticas entre los guaraníes. Hay grandes misioneros, pero también encomenderos opresores. Algunas experiencias de evangelización exitosas, varias muy negativas.

Por otra parte, hay un gran desafío para la inculturación. Se analizaron algunos aspectos. La Iglesia, a pesar de todos sus esfuerzos, no siempre ha logrado penetrar en profundidad la religiosidad del pueblo y la religiosidad indígena. Al mismo tiempo se analizó el proceso de la evangelización y sus mediaciones. Por ejemplo, todo lo que significa la lengua en el proceso de comunicación de la fe y los valores religiosos, o el arte como medio privilegiado de expresión, especialmente en el período colonial, de la sensibilidad religiosa indígena. El arte no siempre ha sido tomado en cuenta como medio de evangelización.

En este punto se concluyó en la necesidad de que la Iglesia evalúe y revise su acción evangelizadora sin triunfalismos, con humildad, con espíritu de diálogo y de respeto hacia los sujetos que desea evangelizar y los sujetos evangelizadores.

APROXIMANDOSE A 1992

Al aproximarse 1992 se dijo que había que tomar estas fechas conmemorativas como un momento fuerte de reflexión para toda la comunidad iberoamericana y para la Iglesia. Había acuerdo en procurar seguir ahondando en los estudios académicos, en la reflexión crítica y también en la práctica de los grupos, de las Iglesias, de las comunidades.

Para la comunidad latinoamericana, en general, el desafío de estos 500 años reside en aprovechar la oportunidad para repensarse como identidad cultural, como originalidad latinoamericana. Es, por tanto, ocasión para estimular una reflexión en torno al pensamiento, a la ética, al arte, a la historia, a la

integración y al destino común latinoamericanos.

Para la Iglesia, por su parte, es opción para repensar la evangelización de la cultura. Insistiendo en que yo no se puede hablar de *la* cultura, sino de *las culturas*, en plural. Ahora tenemos que hablar de la evangelización de *las* culturas latinoamericanas. Reconstruyendo una identidad desde la diversidad, esa que encontramos en los distintos rostros del pobre, del indígena, de la mujer, de los jóvenes. Recogiendo el valor humano, solidario, filosófico, ético, estético, festivo, ecológico, utópico, presente en las diversas expresiones de estas diversas culturas de los pobres. Ello supone respeto, realismo, y sobre todo, evitar triunfalismos. En solidaridad con el Tercer y Cuarto Mundos. Aportando también al Norte, al Mundo desarrollado.

América Latina tiene algo que decirle a esas sociedades, ella puede contribuir a renovar y revitalizar la vieja cultura europea. Pero ello supone una autocrítica, un cuestionamiento del modo como la intelectualidad latinoamericana ha asumido la cultura occidental sin ninguna reserva y alejándose de la identidad propia de su continente.

Por último el Encuentro Internacional concordó en la necesidad de impulsar una reflexión amplia que lleve incluso a la acción. Parece importante seguir abriendo espacios donde se pueda seguir aportando a los desafíos del V Centenario. Se propuso impulsar instancias de reflexión para que no sólo la comunidad eclesial, o la comunidad intelectual aporten a la reflexión y al debate, sino para que sean los propios pobres e indígenas los que hagan sentir su voz. ⊕

EL PADRE ARRUPE: UN HOMBRE DE DIOS

Card. Tarancón
España

Se ha cumplido en el padre Arrupe la parábola del Evangelio. El grano de trigo ha de morir para que estalle la espiga. El padre Arrupe fue controvertido, incluso por miembros de la Compañía; estuvo bajo sospecha en las más altas instancias de la Iglesia; fue «motivo de escándalo» para muchos cristianos. Y durante diez años llevó la cruz del sufrimiento y de la enfermedad perdiendo hasta la capacidad de comunicarse con los demás. Fue, sin duda, un «elegido», para que, unido a la obligación redentora de Cristo -clavado en la cruz, como San Pablo-, alumbrase una nueva era para la Compañía, a fin de que ésta fuese, como lo ha sido siempre, la «fidelísima milicia de la Iglesia» (Pablo VI) en momentos difíciles y hasta convulsivos.

El Padre Arrupe había escrito que «la *disponibilidad radical* es la que nos funda y constituye nuestra identidad como jesuitas». Y supo hacer de su vida, como perfecto hijo de San Ignacio, una *oblación total* para «mayor gloria de Dios» y para el «mejor servicio a los hombres».

Y como la disponibilidad total exige una «indiferencia» absoluta, según la doctrina de San Ignacio, y se realiza por medio del «discernimiento», el Padre Arrupe supo mantener heroicamente su indiferencia y realizó serenamente el discernimiento asumiendo la responsabilidad de la *gran opción* que

hizo la Compañía en su Congregación General XXXII, aun con el convencimiento de que se trataba de una opción «arriesgada» que no sería entendida por muchos.

Los medios de información enfrentaron al padre Arrupe con el Papa e incluso anunciaron su dimisión en aquellos momentos de prueba. No lograron, sin embargo, que él perdiera la serenidad y la paz. El asumió con garbo la responsabilidad de aquella opción que el Señor exigía a la Compañía en aquellos momentos difíciles, plenamente convencido de que era el *mejor servicio* que podía prestar a la Iglesia y al mundo, aunque algunos jesuitas no acertasen a comprender la intuición carismática que le obligó a proponerla en la congregación General. Juan pablo II ha reconocido últimamente, en la carta que ha dirigido al prepósito general con motivo del centenario de San Ignacio que se está celebrando, que aquella opción se hizo «*con oportuno discernimiento*».

El padre Arrupe había sido preparado por la Providencia para esa misión que había de realizar como prepósito general de la Compañía. A más de sus cualidades personales -tenía una personalidad excepcional que impresionaba fuertemente a cuantos hemos tenido la dicha de tratarle con cierta intimidad-, se había encontrado en Hiroshima en un momento trágico -cuando estalló la primera bomba atómica- y había recorrido todos los continentes, pudiéndose dar cuenta del rumbo que estaba tomando la humanidad.

Por eso, el padre Arrupe pudo decir a un periodista que le preguntaba sobre el futuro de la Compañía y de la Iglesia: «Temo que vaya-

mos a repetir las respuestas de ayer para enfrentarnos con los problemas del mañana; que hablemos de manera que los hombres ya no nos entiendan; que usemos un lenguaje que no vaya directamente al corazón del hombre». Es la misma intuición que tuvo el Papa Juan XXIII cuando convocó el Concilio.

El secreto de esa actitud que supo mantener con tenacidad, pero con una delicadeza, a la vez, extraordinaria, estaba en la profundidad de su vida interior, en su comunicación afectuosa e íntima con Jesucristo, *el disponible*, como él mismo dice.

El padre Arrupe fue un verdadero *hombre de Dios*. Por eso supo vivir plenamente lo que escribió: que tan sólo con «la disponibilidad radical puede uno afirmar y vivir... su calidad de «enviado» que asegura de modo permanente la *unidad de la persona y su identidad apostólica* en cada momento».

Esa unidad personal y apostólica que él supo mantener en medio de contradicciones y de sufrimientos, es la prueba más evidente de su espíritu sobrenatural, fomentado por una contemplación continua que es la única explicación de su vida: tan rica y tan sencilla, a la vez, divina al mismo tiempo que humanísima, que le convertía en una «transparencia» de Cristo, que cautivaba y conmovía a todos; incluso a los que no compartían algunos de sus puntos de vista.

Ha muerto el padre Arrupe. La Compañía y la Iglesia tienen en él ahora a un gran intercesor ante el Padre. 

LOS
IGNA
1540

EN TO

Para e
han de
frase «
Conte
con la
Espirit
vir», y
desea
que se
en el e
ciones
con a
que fu
la Cas
comp
las ó
sus su

Este l
la má
la Co
mome
dre g
bach,
tas u
que «
finalic
vida a
esta i
de m
tamb
rios p
«asoc
lebra
das a
Íntima
que s
ignac
niente
neral
Ejerc
rigor

LOS ANIVERSARIOS IGNACIANOS: 1540/1990 - 1491/1991

Cristóbal Sarrias, sj
España

EN TODO AMAR Y SERVIR

Para estos aniversarios los jesuitas han decidido tener como lema una frase de Ignacio de Loyola en la *Contemplación para alcanzar amor* con la que concluye sus Ejercicios Espirituales, «en todo amar y servir», y ésta es la característica que desean imprimir a todos los actos que se tengan durante este tiempo, en el que se quieren evitar celebraciones que no tengan nada que ver con aquella «mínima Compañía» que fundó el menor de los hijos de la Casa de Loyola, cuando reunió compañeros, y decidió ponerse a las órdenes del Papa Paulo III y sus sucesores.

Este lema es el que forma parte de la más íntima estructura interior de la Compañía de Jesús en estos momentos, y por ello, el actual padre general, Peter Hans Kolvenbach, ha escrito a todos los jesuitas una carta en la que les indica que «el año ignaciano no tiene otra finalidad que la renovación de la vida apostólica personal». Junto a esta idea central, que es la que ha de regir cualquier celebración, también indica el padre general varios puntos que son importantes: «asociar especialmente a esta celebración a todos aquellos y a todas aquellas que colaboran más íntimamente con la Compañía o que se inspiran en la espiritualidad ignaciana». Esto se hará convenientemente, prosigue el padre general, si se intenta «acoger los Ejercicios Espirituales en todo su rigor y autenticidad», y para ello in-

siste en que «cada jesuita que tenga ocasión dé los ejercicios espirituales en el año jubilar o que renueve su manera de proceder tomando mayor inspiración de cuanto el Concilio Vaticano II ofrece a la Iglesia... procurando tomar iniciativas de claro signo ignaciano, conforme a la misión de la Compañía de Jesús, encaminadas a anunciar a Cristo al mundo de hoy, haciendo además una justa evaluación del servicio que se presta hoy día tanto a la Iglesia universal como a las iglesias locales».

Con este espíritu y bajo estos presupuestos es como hay que entender todo lo que se haga por iniciativa de la Compañía de Jesús durante el tiempo de estos aniversarios y que va, especialmente, del 27 de septiembre de 1990 al 31 de julio de 1991, festividad de San Ignacio de Loyola.

DE IÑIGO A IGNACIO

La primera pregunta que uno se hace ante estas dos fechas es la de intentar saber, quién fue Ignacio de Loyola, ya que se recuerda el V centenario de su nacimiento, y qué significa su espiritualidad para el hombre de hoy. La segunda es la de conocer qué es la Compañía de Jesús, ya que se evoca la fecha de su aprobación pontificia hace cuatrocientos cincuenta años, y cuál es su realidad actual.

De Ignacio de Loyola se han dicho muchas cosas. Para bien y para mal, ya que fue una figura importante en un momento muy difícil y complejo de su época. Hay que recordar que nació un año antes del descubrimiento de América por Cristóbal Colón; que estaba por acceder al papado Alejandro VI, de la Casa Borja; que Lutero tenía 17 años; Francisco I era proclamado rey de Francia en 1515; murieron

los Reyes Católicos y Cisneros fue regente hasta que Carlos I fue coronado rey de España; Leonardo da Vinci pintó la Gioconda en 1506; Miguel Ángel esculpió la Piedad en 1501; y fueron contemporáneos suyos Clavino y Rabelais, mientras que los maestros de su tiempo eran Erasmo de Rotterdam, Maquiavelo y Tomás Moro...

Una realidad histórica rica y contradictoria, es la que va a vivir en su ambiente este niño que nació hace cinco siglos, y era el menor de trece hermanos. Su padre fue Beltrán Yáñez, y su madre, Marina Sánchez de Licona; su familia de ocho hermanos varones y cinco mujeres.

La madre murió pronto, e Iñigo (éste era su auténtico nombre, y lo usó hasta que lo cambió en París por Ignacio) fue a vivir al caserío de Egulñar, cerca de Loyola, camino de Azpeitia, y puesto al cuidado de María de Garín «Mujer de robusta salud, de profunda piedad religiosa, casada con un herrero de apellido Errazti» (García Villoslada, p. 61) Fue allí donde pasó sus primeros años mezclando «los pilchones y la blanca harina de la casa solariega, con la abundancia de castañas asadas, tradicional en los caseríos; los despuntes de empaque señorial en las misas y vísperas de la parroquia, con las somerías democráticas, de abaraca y brusilla, a las ermitas de Olaz y Elosdiaga; las tonadas modernas y cortesanas, compuestas por anchieta, con las danzas vetustas de la tierra; el duro aprendizaje de la cartilla, de los palotes y de ta, cual rudimento de gramática y latín, bajo la férula de alguno de los beneficiados de Azpeitia venido a este fin a la casa-torre, con las travesuras a lo largo de las huertas del propio y ajeno señoríos» (Leturia, p. 48).

Íñigo pertenecía, pues, a una familia de empaque, con unos antepasados belicosos, cosa que les valió unos años en tierra de moros; en Jimena de la Frontera, para más detalles. Y creció en una casa-torre que había sido medio destruida como fortaleza, para reconstruirla con ladrillos y adobes. Siempre el mismo contraste entre lo pétreo y lo frágil, quizá para simbolizar de alguna manera el carácter que se le iba formando, donde se hermanaron una voluntad decidida con una habilidad personal y dialéctica, con un afecto natural y favorecedor de la amistad.

Pero un día llegó un mensajero a la casa, torre con carta del cantador mayor de los Reyes Católicos, Juan Velázquez de Cuéllar, ofreciéndole para su hijo menor, Íñigo, un puesto en la pequeña corte de Arévalo. Y hacia allá partió el muchacho de quince años.

Se le presentaba un panorama distinto al de su austeridad del valle de Azpeitia. Se le abrían las puertas de una fantástica aventura al servicio directo del rey, más allá de la vida rústica y señorial, o de los cargos eclesiásticos en su valle natal.

En aquella ciudad castellana, muy importante en aquel entonces, permanece hasta 1517 dedicado a una vida en la que se alternaban los esplendores cortesanos con las cacerías y viajes. En ellos quizá co-



nocería a la infanta Catalina de Austria, que cuidaba de su madre Juan la Loca en el encierro de Tordesillas. Íñigo fue un joven alegre, «teñedor de viola», valiente en los torneos, ágil en la danza, y se aficionó a la lectura de los libros de caballerías, especialmente del *Amadís de Gaula*. Dice el padre González de Cámara, su confidente, que tomaba al vuelo evocaciones de Ignacio ya entrado en años que «hasta los 26 años de edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con su grande y vano deseo de ganar honra», y su secretario y hombre de confianza, el padre Polanco indica que «hasta éste tiempo (26 años), aunque era aficionado a la fe, no vivió nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas... Con todo ello, dejaba conocer en sí muchas virtudes naturales. Porque

primeramente, era de su persona recio y valiente, más aún, animoso para acometer grandes cosas... de grande y noble ánimo y liberal también dio muestras... no tuvo odio a persona alguna ni blasfemó de Dios». Y otro de sus coetáneos, pariente suyo, matizaba diciendo «cuando se desafiaba, componía oración ante Nuestra Señora. Música ni en viernes ni en sábado tanió» (Antonio Araoz).

Pero la corte de Arévalo se derrumbó a la muerte de Fernando el Católico.

Carlos I la dejó en manos de Germana de Foix, la viuda de su abuelo, y Juan Velázquez se resistió a cumplir sus órdenes. Mas murió en la demanda; el regente cardinal Cisneros aplastó la insumisión, y hubo dispersión general de todos los que formaban la casa del antiguo contador mayor. Estaba todo en el origen de la rebelión de los comuneros, contra quienes más tarde lucharía el joven Loyola.

Íñigo, sin embargo, encontró más tarde a otro acomodo, y fue a servir al duque de Nájera, Antonio Manrique de Lara. Entraba en la madurez con las armas dispuestas para la guerra, no solamente para lances caballerescos; y su fina sensibilidad y su habilidad política iban a serle útil al virrey de Navarra para apaciguar a los guipuzcoanos, y ayudarle en los enfrentamientos con los franceses.

El mundo de Castilla estaba revuelto; la llegada de Carlos I con sus consejeros flamencos fue de consecuencias funestas. las cortes de Valladolid de 1518 intentaron poner el orden en un caos de rebeliones que se avecinaba. Iñigo era testigo de los problemas que surgían.

Y llegó el momento de Pamplona. Francisco I aprovechó las disensiones de España, y quiso desgajar a Navarra de la corona, para entregarla al pretendiente Enrique d'Albrett. La batalla fue dura. Iñigo estaba entre los defensores y «tratándose entre los de la misma fortaleza de darla a los contrarios por no poder defenderla, y habiendo dicho los que antes de él dijeron su parecer, que sería bien entregar el castillo... Iñigo dio por parecer que en ninguna manera, sino que la defendiesen o muriesen» (P. Polanco). Pero todo acabó cuando cayó malherido Iñigo de Loyola. Era un 20 de mayo de 1521.

Después de permanecer en el hospital de Pamplona unos días, fue llevado a su casa de Loyola. Hubo mucha carnicería en las operaciones que le hicieron en su pierna rota. Llegó muy mal herido al valle de Azpeitia, y luchó contra la muerte. Resistió, pero el combate le dejó sin fuerzas. Solamente los cuidados de su cuñada, Magdalena de Araoz, pudieron apaciguar su inquietud y sus dolores... «Hallándose muy mal y llamando todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez concertar, y poner otra vez los huesos en sus lugares, diciendo que por haber sido mal puestos la otra vez, o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar. Y hízose de nuevo esta carnicería; en la cual, así como en todas las otras que antes había pasado y después pa-

só, nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor, que apretar mucho los puños» (Autobiografía). A los caballeros de la Banda su Regla 4 les prohibía quejarse del dolor de las heridas; sin duda Iñigo la conocía.

Le esperaban muchas horas de reposo en la casa-torre, porque «no podía tenerse bien sobre la pierna, y así le era forzado estar en el lecho». Y como hombre de corte, quiso llenar su tiempo con lecturas. «Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamarse de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos de ellos para pasar el tiempo; más en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de las vidas de los santos en romance. Por los cuales, leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito». Así lo cuenta él a sus íntimos poco antes de su muerte, cuando relata su *Autobiografía*. Y aquella vida de Cristo era del cartujano. Ludolfo de Sajonia, que, curiosamente, dice en una de sus páginas: «Este nombre de Cristo es nombre de gracia: mas este nombre de Jesús es nombre de gloria: porque así como en esta presente vida por la gracia del bautismo son llamados los Christianos de este nombre de Cristo, bien así en la gloria celestial serán llamados los santos Jesuytas, que quiere decir fechos salvos por virtud del Salvador» (trad. de Fray Ambrosio de Montesinos en 1503, 1,10). ¿Quedaría algún eco en su memoria cuando quiso años después que su orden fuera llamada Compañía de Jesús?

Y de ahí surgió la conversión. Ya no era la dama de sus ensueños -¿Catalina de Aragón?- la que llenaba su espíritu, sino la búsqueda de hacer algo grande por este nuevo Señor que acababa de descubrir.

Y así como había luchado «guerras del mundo, en Navarra contra las flores de Lys» (Lope de Vega), ahora iba a emprender una nueva aventura mucho más seria, porque quien le movía era el mismo Señor Jesús: el Rey Eterno y Señor Universal, del que va a hablar largamente en su meditación de sus Ejercicios Espirituales.

Sigue siendo Iñigo, pero va a emprender un extraño itinerario que le llevará a ser Ignacio.

Y si nos hemos detenido en esta primera época de su vida es para destacar lo que iba a ser después la constante de su vida: una búsqueda continuada de lo más arduo, un empeño perseverante en tener ante los ojos un gran ideal, un sentido profundo del servicio a una causa, para entregarse a ella hasta la muerte, si fuera necesario.

Vinieron luego las jornadas de camino hacia Montserrat y Manresa, las horas interminables de oración en la cueva junto al río Cardener, las penitencias extraordinarias que se impuso, su «rapto espiritual», la necesidad de comunicar a los demás las experiencias personales de Dios. Lo había aprendido en los años de corte, en la que participaba en todo, y convivía ardientemente con quienes eran sus compañeros, fuera de su casa, siempre con un ideal de entrega a lo más difícil, dispuesto a todo por la causa de sus señores. Y al descubrir que le llamaba Dios ¿iba a hacerse sordo a su llamamiento?

E Ignacio empezará a «discernir», a ponderar, a considerar todas las hipótesis que se le presentaban ante los ojos, unas veces por inspiraciones interiores, otras por boca de quienes le rodeaban, a través de amonestaciones, de consejos, de órdenes. Estaba acostumbrado a una disciplina recia, y al mismo tiempo a tomar iniciativas. Desde

que salió tan noven de la casa-torre no hizo otra cosa. Y la vida le hizo participar en momentos difíciles de la historia humana de su tierra, para prepararle a unas realidades más hondas y universales.

Quiso ir a Tierra Santa y quedarse allí; estar cerca de los parajes donde estuvo su Señor Jesús. No pudo, y «solo y a pie» se recorrió media Europa en guerra, mendigando su sustento, y comunicando a los demás su modo de conocer «internamente a Jesucristo, para que más le ame y le siga».

Le obligaron a estudiar, y se hizo niño en Barcelona aprendiendo latines, y fue a Alcalá y a Salamanca para seguir clases de teología, porque le decían que no podía predicar sin haber estudiado. Pero él ya sabía cuál era el camino de Dios. Le importunaban con amenazas y cárceles, dudaban todavía de su doctrina, y se fue a París, donde nadie le conocía. Y encontró allí a unos cuantos jóvenes de distintos países, con los que formó un primer núcleo de compañeros: Fabio (Francés), Bobadilla, Salmerón, Láinez, Javier (Españoles), Simón Rodríguez (portugués). Hicieron voto de consagración a Dios en una pequeña capilla en Montmartre. Y empezó la andadura de la Compañía de Jesús.

Había dejado atrás a Iñigo y ya era, definitivamente, Ignacio.

De él dice un autor, entre otras cosas, en un breve retrato psicossomático:

«La personalidad de Ignacio fue extraordinaria. Baste consignar que en sólo 17 años (1524-1541) pasó de ser un mendigo itinerante y desconocido, a ser general de una orden religiosa importante; fundada por él mismo.. su personalidad dominante fue la volitiva.

Fue un hombre de carácter, y de una voluntad de hierro... Fue un líder nato, que supo rodearse de hombres de primera talla. Fue un organizador e innovador extraordinario. fue un hombre de grandes ideales y de grandes realizaciones.

Los que le conocieron e cerca subrayaron, sobre todo: su grandeza de alma, su tenacidad, su fortaleza en las contrariedades, su eficacia en las empresas que se proponía, su don de consejero y su nobleza de alma...» (Alejandro Roldán, en *Imágenes de la fe*, no. 168).

Esta personalidad se forjó en los primeros años de su vida, y durante toda su existencia no hizo más que ir dejando que le trabajase la gracia, estando siempre a la escucha de lo que le pedía el Señor.

La imagen de un Ignacio distante, recio, tenebroso que han querido presentar sus enemigos o contradictores, queda desvirtuada leyendo sus notas personales en su Diario espiritual, en su autobiografía, en los Ejercicios Espirituales, en las Constituciones de la Compañía de Jesús, en la multitud de cartas que escribió a sus amigos y a sus hijos, y en la capacidad de confraternizar con todos, de amarles y de estar a su servicio.

Fue consciente de la época en que vivió, y se entregó con los ojos bien abiertos a lo que fue viendo que era la voluntad de Dios, sin alharacas, huyendo de las primeras exageraciones de converso, buscando en todo el equilibrio de quien sabe que, en el servicio a la iglesia, solamente una entrega fiel y total a su Cabeza podía llevarle a ser un auténtico servidor de Jesús. Bohemer, un analista alemán de principios de siglo, llegó a escribir que si la orden ignaciana se llamó

«Compañía de Jesús», lo mismo podía haberse llamado «Compañía del Papa», y sirvió en sus años de general a Paulo II (1534-1549), Julio III (1550-1555), Marcelo II (abril-mayo 1555) y Pablo IV (1555-1559).

Las contradicciones que tuvo y fueron muchas las vio siempre como manifestaciones de lo que Dios iba queriendo de él. No se arredró jamás, y se dejó en manos de quien le llevó de las murallas de Pamplona a las pequeñas habitaciones de su casa en Roma, desde donde podía enviar, por todo el mundo, a sus hijos dispuestos a «en todo amar y servir» a la mayor gloria de Dios. Hay que tener en cuenta que en 1540, en el momento de la bula aprobatoria de Paulo III, eran 10 los miembros de la nascente Compañía de Jesús; cuando murió Ignacio, al cabo de dieciséis años, eran mil lo que estaban repartidos en 76 casas por todo el mundo.

QUE SIGNIFICA HOY IGNACIO

La evocación rápida de esta figura queda sintetizada en unas palabras del historiador José Ignacio Tellechea:

«...Ignacio no se cerró sobre sí mismo ni buscó nada para sí; cumpliendo su programa sí buscó todo para su obra, porque deseamos para lo que queremos, lo que no nos atreveríamos a desear para nosotros mismos. hizo humildemente su camino, sin excesivos planes, seguridades ni sistemas: «hemos andado como quiera»... Ahora le seguían muchos, «preparados para todo», inclusive para ser vilipendiados. Seis meses después de su muerte, el monje bernardo, Luis Estrada, entusiasta admirador, hizo el primer inventario del repertorio de los primeros ataques a la Compañía: «Unos los

persigue veleros; ganteme nombre de 'raen el porque nicas; o gentes; ven tan soportat Dios que chea, p.

En esta aportaci Loyola a tir de él «en todo los hom Romanc yola se «contem to supor tante en además: tual, po clara de troduce convent porque sino po más ap ran, en tes con pre disp que se trabajo difícil q quien e traba n nes que en «cu donde Dios y a

Esto es compa con me de misi y ecur «compa la de u de un sús, qu

lo mismo
Compañía
s años de
1549), Ju-
lo II (abril-
IV (1555-

e tuvo -y
o siempre
e ido que
él. No se
en manos
urallas de
as habita-
oma, des-
or todo el
uestos a
la mayor
tener en
el momen-
de Paulo
de la na-
s; cuando
e dieciséis
estaban re-
r todo el

IGNACIO

sta figura
palabras
cio Telle-

sobre sí
para sí;
sí buscó
e desea-
os, lo que
sear para
humilde-
excesivos
sistemas:
quiera»...
«prepa-
ive para
ses des-
onje ber-
iasta ad-
nventario
eros ata-
nos los

*persiguen debajo del título de no-
veleros; otros diciendo que arro-
gantemente se atribuyen a sí el
nombre de Jesús; otros porque no
raen el hábito de frailes; otros
porque no cantan las horas canó-
nicas; otros porque tratan de las
gentes; otros porque en breve los
ven tan aprovechados... Todo lo
soportaba «aquel hombrecito de
Dios que tenía paciencia»» (Telle-
chea, p. 399).*

En estas palabras se resume la
aportación creativa de Ignacio de
Loyola a la vida de la Iglesia. A par-
tir de él hay «un nuevo estilo» de
«en todo amar y servir» a Dios y a
los hombres en la Iglesia bajo el
Romano Pontífice. Ignacio de Lo-
yola será desde un comienzo un
«contemplativo en la acción», y es-
to supondrá una aportación impor-
tante en la vida eclesial, que es
además básica en la realidad ac-
tual, porque es la expresión más
clara de la «mística de servicio». In-
troduce, además el tránsito de lo
conventual a lo comunitario. No
porque le pareciera mal lo primero,
sino porque lo segundo le pareció
más apto para que los jesuitas fue-
ran, en palabras suyas, «como jine-
tes con un pie en el estribo», siem-
pre dispuestos a ir a donde quiera
que se les mande, y en cualquier
trabajo en que se les coloque, por
difícil que sea, con la movilidad de
quien está siempre dispuesto, sin
traba ninguna, y sin más obligacio-
nes que las que pide la tarea inicio
en «cualquier parte del mundo
donde se espere mayor servicio de
Dios y ayuda de las ánimas».

Esto es lo que lleva a los primeros
compañeros al Concilio de Trento,
con mediata. Es un nuevo «sentido
de misión», con espíritu dialogante
y ecuménico. Su idea de reunir
«compañeros en el Señor» no era
la de un cuerpo de ejército, sino la
de un grupo de seguidores de Je-
sús, que no iban a conocer fronte-

ras ni limitaciones, unidos por el
amor mutuo, y con la clara deci-
sión del servi-espíritu dialogante y
respetuoso con aquellos que no
pensaran como ellos, y aun con
los que defendían doctrinas que
pudieran ser condenadas; lo que le
hizo enviar a Francisco Javier a las
Indias, al Japón y a la China, si fue-
ra posible; el que colocó al padre
Olave en las difíciles tierras «del
Preste Juan» (en el Africa negra).
Fue lo que inspiró, entre otros, a
Mateo Ricci y a Vilignano, años
más tarde, en su búsqueda de
adaptación a las costumbres chi-
nas, a los que defendieron la «in-
culturación» en los ritos malabares,
lo que dio pie a las «reducciones
de Paraguay»; lo que hizo de Atha-
nasius Kirchner un inventor, de Jo-
sé de Anchieta un creador de na-
ciones, a Pedro Claver un defensor
del antisegregacionismo con los
esclavos de Cartagena de Indias,
lo que ha colocado a tantos discí-
pulos suyos en puestos e frontera,
encarnado y aceptando la muerte,
como acaba de suceder en El Sal-
vador. Son respuestas totales a la
triple gran cuestión con que termi-
na la primera semana de sus Ejer-
cicios Espirituales: *Qué he hecho
por Cristo, qué hago por Cristo,
qué he de hacer por Cristo.*

CUATROCIENTOS CINCUENTA AÑOS DE COMPAÑÍA DE JESUS

La segunda cuestión que planteá-
bamos al principio era la de la ex-
istencia de la Compañía de Jesús.
Cuatrocientos cincuenta años no
son poco tiempo, y durante ellos
los jesuitas han vivido momentos
nada fáciles, hasta llegar a la su-
presión total de su orden en el pe-
ríodo que va de 1773 hasta 1814.

Siguiendo los Ejercicios Espiritua-
les de San Ignacio, los jesuitas in-
tentaron desde su comienzo, una
entrega total a Cristo como una
participación a la construcción de

su Reino; la adaptación a las situa-
ciones concretas, según la regla
del «tanto cuanto» del Principio y
Fundamento; disponibilidad para
ser enviados y hacerse presentar
en las situaciones que lo exijan;
fuerte personalidad, formada y res-
ponsable, que trabaja en equipo,
«en compañía», y entrega a gran-
des empresas colectivas; humanis-
mo cristiano que quiere salvar todo
lo humano, y ponerlo al servicio
del Evangelio.

Con este «ideal» se lanzaron de lle-
no a la Historia, y con él lograron
intensificar la fe en el pueblo cris-
tiano, propagarla en misiones entre
infieles, dedicarse a la enseñanza
de la juventud, y hacerse presentes
en la vanguardia del pensamiento
y de la cultura.

Hay que tener en cuenta, además
la evolución en «cantidad» de este
grupo inicial. Cuando murió Igna-
cio, en 1556 ya eran 1.000. En
1563, a la muerte de su sucesor, el
padre Diego Laínez, eran 3,500 en
1640, un siglo después de su apro-
bación habían pasado de los 10
iniciales a 13,000; en 1679 eran
17,600; el año de la supresión, en
1773, 22,000.

Cuando se restauró en 1814 reem-
prendieron el camino unos 600 je-
suitas. En 1850 eran 4,600; en
1900, 15,073; en 1967; 35,573 y en
la actualidad, a los 450 años,
24,618, repartidos, como ya hemos
dicho al comienzo de este pliego,
en 113 países y 1,818 centros de
irradiación y apostolado de todo ti-
po.

Ha habido 29 padres generales, de
los cuales seis han sido españoles,
12 italianos, y el resto alemanes,
belgas, checos, holandeses, pola-
cos y suizos, y ha habido 33 Con-
gregaciones Generales. En su ser-
vicio a la Iglesia a través de la
historia se cuentan 28 cardenales

(el primero nombrado en 1593, y el último en 1983), y en la actualidad hay 12 arzobispos, 54 obispos, una prelatura y dos vicarios apostólicos.

En su hagiografía cuenta con 34 santos (de los cuales son mártires 25), y unos 80 beatos, de los cuales solamente cuatro no son mártires. y desde 1973 hasta 1989, han habido 33 jesuitas que han muerto asesinados en sus puestos de trabajo, entre los que se cuentan los seis últimos masacrados en El Salvador.

Damos todos estos datos concretos, porque la compañía de Jesús no es un ente abstracto, sino una comunidad de hombres, y son ellos los que forman el conjunto con sus singularidad y su actividad específica. y, por supuesto, sin ningún afán de triunfalismo ni de preferencias, sino para manifestar su disponibilidad para «en todo amar y servir» a los hombres en la Iglesia de Cristo, y por amor a El.

Desde la bula de Paulo III, *Regimini militantis Ecclesiae*, de 27 de septiembre de 1540, y la de Julio III, *Exposcit debitum*, de 21 de julio de 1550, hasta el breve de Clemente XIV, *Dominus ac Redemptor*, que la suprimió en 1773, los jesuitas pasaron por épocas de esplendor, pero también de crisis, especialmente de 1687 a 1773, cuando las corrientes jansenistas, las tendencias regalistas y el absolutismo regio influyen en el descalabro final.

Durante estos primeros tiempos, los jesuitas se identifican con el desarrollo y evolución de los países, y están presentes en todas las convulsiones que sufren, tanto para el bien como para el mal (guerra de los Treinta años, época de Luis XIV, decadencia española con Felipe IV, invasión de Polonia). Sufren

las persecuciones de quienes no aceptan la adaptación (hoy llamáramos «inculturación») a países lejanos, Port-Royal ataca violentamente a la Compañía... «Llegó la era de los epígonos o imitadores de escuelas y estilos anteriores, ya que el pensamiento filosófico y teológico se deslizó hacia la repetición y condensación de las obras maestras de los primeros tiempos. la manera de la Ilustración barrió una larga área de Europa, especialmente en Francia, y dejó a los jesuitas luchando en medio de las agitadas aguas del escepticismo, deísmo y ateísmo. En ultramar, las misiones iniciaron un acentuado descenso hacia la destrucción a la que estaban destinadas. En China, el intento de acomodación a su cultura se frustró; el mismo intento quedó mutilado en la India; en Sudamérica, el Gobierno portugués comenzó la obra de demolición» (M. Revuelta). Solamente un grupo reducido, por voluntad expresa de Catalina la Grande, permaneció en Rusia Blanca.

En 1814, sin embargo, después de no pocas vicisitudes: Pío VII, había promulgado el breve *Catholicae fidei* en 1801, por el que la Compañía podía restablecerse en Rusia oficialmente, y podían afiliarse a ella los jesuitas de los países que lo desearan, y el mismo Papa, en 1814, una vez liberado de Napoleón, dictó el breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, por el que restablecía la Compañía de Jesús, resurgía de las cenizas lo que quedaba de los jesuitas.

El tiempo no había pasado en vano, y la institución renovada es considerada por el Papa como el «muro de contención» ante los cambios ocurridos en el mundo, y especialmente en Europa. De ahí que los ancianos que todavía quedaban, los más jóvenes que fueron ingresando paulatinamente en la

Compañía tuvieran un talante conservador, antiliberal como toda la Iglesia del S. XIX. Esto explica, además, las continuas expulsiones y restablecimientos de que fue objeto, según los gobiernos, como sucedió varias veces en España.

Sin embargo, van consolidándose poco a poco como un elemento básico para la reestructuración de la Iglesia contemporánea, especialmente por su labor educativa, aunque sin el vigor y exclusividad de la anterior Compañía. Y por grandes movimientos de piedad del siglo con sus Ejercicios Espirituales numerosos entre el clero, los religiosos y los seglares, junto con las devociones al Sagrado Corazón, el apostolado de la oración, la piedad mariana, las misiones populares, la formación de grupos seglares selectos en círculos congregaciones, etc.

Podrán discutirse hoy los métodos usados entonces como excesivamente paternalistas, pero eran los típicos de la época. Sin embargo, fueron innovadores en la entrada en el mundo de las publicaciones y en el de la ciencia, siguiendo la corriente de la época; adquirieron también mucha importancia los aspectos de la actividad misionera. Lo cierto es que la Compañía de Jesús siguió en puestos de frontera, aun cuando en algunos momentos pareciera estar más a la defensiva, como lo estaba la misma Iglesia, ante los cambios que se iban produciendo en su mundo y en su época.

El impacto del Concilio Vaticano II supuso una renovación total de actitudes, y la Compañía se situó inmediatamente en la vanguardia. La Congregación General XXXI oyó del Papa Pablo VI en 1965 estas palabras:

«Concluís cuatro siglos de historia e inauguráis una nueva conciencia

con nu
período
Estaba
en la qu
nielou,
de Cha
neral al

Y esta
tamente

«Hoy d
la Igles
profund
toria hu
la Com
tual «tra
ral», de
da que
urbaniz
de la
en aug
nos qu
pensar
res de
cuenta
dizado
la aspi
en ple
esto ha
orden
(dec 1,

Estam
de ser
nacio,
verdad
amar y
para a
han de
cambie
sin triu
cia y
de ser
vos en

Y hoy
centro
estrict
ñanza
milares
logía y
enseña
miemb
(más e

alante con-
no toda la
to explica,
xpulsiones
que fue ob-
nos, como
España.

olidándose
a elemento
uración de
a, especial-
cativa, aun-
vidad de la
or grandes
del siglo
rituales nu-
los religio-
to con las
Corazón, el
a, la piedad
populares, la
eglares se-
egaciones,

s métodos
excesiva-
eran los
embargo,
la entrada
caciones y
endo la co-
adquirieron
ncia los as-
misionera.
mpañía de
de fronte-
unos mo-
más a la
ba la mis-
mbios que
su mundo

Vaticano II
total de ac-
se situó in-
guardia. La
XXXI oyó
1965 estas

de historia
conciencia

con nuevos propósitos, un nuevo período de vuestra vida religiosa». Estaban dirigidas a una Compañía en la que había nombres como Danielou, De Lubac, Rahner, Teilhard de Chardín, y en ella se elegía general al padre Pedro Arrupe.

Y esta Congregación declara abiertamente en uno de sus textos:

«Hoy día nuestra Compañía, como la Iglesia toda, se da cuenta del profundo cambio obrado en la historia humana. Los hijos mismos de la Compañía participan en la actual «transformación social y cultural», de los nuevos modelos de vida que nacen de la socialización, urbanización, industrialización y de la intercomunicación siempre en auge entre los hombres, no menos que de los nuevos estilos de pensar y sentir, de cotizar los valores de la vida humana. Se dan cuenta también de que se ha agudizado el sentimiento de libertad y la aspiración universal «a una vida en plenitud y libertad»; y que con esto ha cambiado la coyuntura en orden a la misma vida religiosa» (dec 1,5).

Estamos ante una nueva manera de ser fieles a la inspiración de Ignacio, en la que se ha de hacer verdad, una vez más, el «en todo amar y servir» de la *Contemplación para alcanzar amor*. Y los jesuitas han de estar en la vanguardia del cambio, sin alardes ampulosos y sin triunfalismos, pero sí con eficacia y continuando en su voluntad de ser, como Loyola, «contemplativos en la acción».

Y hoy los jesuitas están en 600 centros de enseñanza en sentido estricto; en 116 centros de Enseñanza Superior (universidades y similares); en 26 facultades de Teología y Filosofía, dedicándose a la enseñanza casi la mitad de los miembros de la Compañía actual (más de 10.000 entre los 24.618);

en seis observatorios; 1.275 parroquias, y tienen noviciados con más de 1.000 novicios. Sin poder calcular, además, el número de revistas, emisoras de radio y TV, centros sanitarios (leproserías), etc.

Los últimos acontecimientos, con los múltiples jesuitas asesinados y las situaciones difíciles de frontera en que viven en tantos países, donde la fe del pueblo está probada por mil vicisitudes, hacen comprender que la Compañía de Jesús sigue en la avanzadilla de la fe. No es ciertamente la única institución de la Iglesia que está en esta actitud, pero su postura es clara y sin reticencias.

El Padre Pedro Arrupe dimitió de su cargo en septiembre de 1983, al sufrir una grave enfermedad. Todavía sigue con vida, mientras gobierna la Compañía su sucesor, el holandés padre Peter Hans Kolvenbach.

si el padre Pedro Arrupe era todo un símbolo del convulso mundo actual, al ser testigo de la bomba atómica en Hiroshima, el padre Peter Hans Kolvenbach ha vivido intensamente el largo calvario de un país como el Líbano, donde trabajó desde su juventud de jesuita. El es también la muestra viva de que no se olvidan los compromisos con un mundo como el actual, donde hace falta «en todo amar y servir», especialmente en aquellos sitios donde hace falta que brille la «justicia que proviene de la fe», según expresó la Congregación General XXXII, que marcó un hito especial en la dinámica de todos los jesuitas desde 1975. Y éste es el estilo de respuesta que quiere dar la Compañía de Jesús al mundo de hoy, en su misión en la Iglesia, bajo el Romano Pontífice.

QUE ES SER JESUITA, HOY

Para responder a esta pregunta con brevedad, baste recordar lo

que es el estilo ignaciano, que intentan por todos los medios llevar a la práctica los miembros de la Compañía de Jesús.

Para resumirlo con brevedad, hay que evocar lo que está en la entraña de las Constituciones que escribió Ignacio, donde se indica, ante todo, que los jesuitas han de caracterizarse, en primer lugar, por su *sentido de la obediencia*. No ha habido hábitos, ni especiales prácticas nunca en la Compañía; ni se ha insistido en otras actitudes o dedicaciones concretas. El jesuita se ha de distinguir, viviendo sus votos religiosos, por su disponibilidad y por su entrega total a desempeñar el papel que le dicte la obediencia, en una Iglesia que es «recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando».

Para ello, el jesuita se ha de hacer «instrumento apto», procurando ser un hombre bien preparado en el campo en el que trabaje; ésta es la razón por la que Ignacio no dudará en fomentar entre sus hijos esta preparación y en apremiarles a usar todos los medios humanos necesarios «para disponer el instrumento de Dios N.S., y se deben aprender y ejercitar por el solo divino servicio».

Otra característica es la de la *universalidad*, que Ignacio desea que exista en la Compañía desde el primer momento. Ser jesuita, hoy, significa entregarse totalmente a este estilo de vida, unido a los más pobres, sacrificados por ellos, pero intentando no dejar vacíos de presencia en aquellos lugares donde hace falta que resuene una voz creyente con autoridad y actualidad. Para ello, todo jesuita necesitará una larga y amplia preparación espiritual e intelectual, con la vivencia profunda de los Ejercicios Espirituales, y el conocimiento se-

rio que exija su lugar de trabajo, tanto en un mundo intelectual como en el campo de la maquinaria. Un jesuita no puede ser jamás ni un aficionado ni un francotirador, sino un hombre de disciplina personal, sería, tanto en su entrenamiento previo, como en su dedicación posterior.

EN QUE CONSISTIRA EL RECUERDO DE ESTAS FECHAS

Se ha dicho ya en la síntesis de la carta que el padre Peter Hans Kolvenbach ha dirigido a todos los jesuitas. No se trata de un conjunto de recuerdos adornados con folklore y triunfalismo, sino un intento de renovación de la vida interior, tanto en los propios jesuitas como en aquellos que forman la gran familia de la Compañía de Jesús.

Habrán congresos de Espiritualidad, de Ejercicios, de Historia, de Antiguos Alumnos), se tendrán reuniones más o menos multitudinarias, según el calendario adjunto, pero desde el primer acto del 27 de septiembre de 1990 en Loyola, hasta la clausura el 31 de julio de 1991, en el mismo santuario, se intentará que todo se transforme en un movimiento de interiorización y de conversión personal. La vida del mundo de hoy exige autenticidad en la fe y en los compromisos, y una gran seriedad en llevarlos a cabo. Todo lo que se intente en estos días no será más que la búsqueda de una ayuda para que todo ello sea cierto; y la huella que dejen los aniversarios ignacianos debe ser de un exigente compromiso cristiano, en un mundo como el de hoy, que no puede seguir recibiendo impulsos de superficialidad, o de fantasías sin fundamento.

ACTOS MAS IMPORTANTES

Los actos más importantes tendrán lugar en los lugares ignacianos, es-

pecialmente en Loyola y Manresa. Pero también serán Arévalo, Salamanca, Alcalá de Henares, en España y París, Venecia y Roma (que forman parte de los itinerarios de la ruta ignaciana) escenarios de otros actos. Como se puede ver en el recuadro adjunto, en todo el mundo se irán celebrando congresos y peregrinaciones conmemorativas de estos aniversarios, según el espíritu que se les ha querido imprimir.

La apertura oficial del Año Ignaciano la tendrá el padre general de la Compañía el día 27 de septiembre de 1990, en Loyola, acompañado por sus consultores y asistentes y por los 84 provinciales de todo el mundo. La clausura se tendrá especialmente en Loyola, y también en diversos lugares del mundo.

FECHAS EN LA VIDA DE IGNACIO

1491 Nace en Loyola (23 de octubre).

1506 Va a Arévalo como paje de Juan Velázquez de Cuéllar. Viaja bastante por los pueblos cercanos.

1521 20 de mayo: herido en Pamplona al defender el castillo contra los franceses. Trasladado a Loyola. El 24 de junio recibe los últimos sacramentos. Cuatro días después empieza a mejorar. Pide libros para leer le dan «*Vita Christi*», de Ludolfo de Sajonia, y «*Flos Sanctorum*».

1522 Primavera: viaja a Montserrat. El 25 de mayo va a Manresa. Escribe los Ejercicios. Intensa experiencia interior.

1523 Viaja a Roma, de allí a Venecia, donde embarca para ir a Tierra Santa. Llega a Jerusalén en septiembre. Está 20 días y vuelve a Venecia, Génova, Barcelona.

1526 Tras unos estudios elementales, va a Alcalá de Henares, donde permanece año y medio. Luego a Salamanca (tres meses) y más tarde a París.

1528-35 Estudios y primeros compañeros. El 15 de agosto de 1534 hacen los votos en Montmartre. Vuelve a España y después de algunas semanas se dirige a Venecia.

1537 Un año de espera, intentando ir a Palestina. Se ordena sacerdote. En noviembre el grupo va a Roma. Importante visión en «La Storia».

1539-55 Paulo III aprueba la fórmula de la Compañía. Varios se van a misiones. Etapa romana intensa: escribe las *Constituciones*, *Diario espiritual*, muchas cartas, orienta los primeros trabajos de la Compañía.

1544-55 Sufre una larga enfermedad. La Compañía se extiende por todo el mundo.

1556 Muere el día 31 de julio.

1609 Es beatificado por Paulo V, 53 años después de su muerte.

1622 Canonizado por Gregorio XV, junto con San Francisco Xavier, Santa Teresa, San Isidro Labrador y San Felipe Neri.

BIBLIOGRAFIA IGNACIANA

a) Bibliografías

Cándido de DALMESES, *El padre maestro Ignacio*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1980, 258 págs.

Ricardo GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986, 1.066 págs.

J. Ignacio TELECHEA IDIGORAS, *San Ignacio de Loyola, sólo y a pie*, Ed. Cristiandad, Madrid 1986, 404 págs.

Roberto MARTIALAY, *Vida de San Ignacio*, Ed. Mensajero, Bilbao, 1990 (en prensa).

Miguel BERZOSA y Angel A. PEREZ GOMEZ, *Ignacio de Loyola*, (Comic), Ed. Mensajero, publicado por entregas en revista «Mensajero» (Bilbao) hasta marzo 1991.

Juan PL
nas, Ed.
págs.

b) TEXTO

Ignacio
tas, Bil
nos (en
Ignacio
comenta
Mensaje
Id., *Dia*
de Sant
Bilbao,
Id., *Ejer*
parada
Mensaje
tos texto
ción «M
Ed. Sal

c) OTRA
tadas c

Varios,
nencias
Salama
1990.
Varios,
daridac
Bilbao,

LA P
COM
(APU
MAN

Un fan
fantas
Todas
se han
fantas
mut Ko
listas f
vadore

com-
e 1534
nartre.
de al-
Vene-

ntando
cerdo-
a Ro-
a Stor-

fórmu-
e van a
ntensa:
Diario
orienta
Compa-

ferme-
de por

aulo V,
rte.
rio XV,
Xavier,
abrador

A

l padre
a Auto-
80, 258

SLADA,
eva Bio-
es Cris-
págs.
GORAS,
ólo y a
id 1986,

de San
Bilbao,

I A. PE-
Loyola,
ublicado
Mensaje-
991.

Juan PLAZAOLA, *Rutas ignacia-
nas*, Ed. Varios, Bilbao 1990, 117
págs.

b) TEXTOS

Ignacio de Loyola, *Obras comple-
tas*, Biblioteca de Autores Cristia-
nos (en reimposición).

Ignacio de Loyola, *Autobiografía*,
comentarios de José M. Rambla,
Mensajero, Bilbao, 1990.

Id., *Diario espiritual*, comentarios
de Santiago Thió, Ed. Mensajero,
Bilbao, 1990.

Id., *Ejercicios Espirituales*, Ed. pre-
parada por Santiago Arzubide,
Mensajero, Bilbao, 1990 (todos es-
tos textos forman parte de la colec-
ción «Manresa», y se coeditan con
Ed. Sal Terrae).

c) OTRAS MONOGRAFIAS (coedi- tadas con Sal Terrae)

Varios, *Ejercicios y Psicología*, Po-
nencias del Congreso tenido en
Salamanca, Ed. Mensajero, Bilbao,
1990.

Varios, *Tradición ignaciana y soli-
daridad con los pobres*, Mensajero
Bilbao, 1990. 

LA POSMODERNIDAD COMO DESAFIO. (APUNTES PARA UN MANIFIESTO)

David Fernández

Consejo de redacción de CHRISTUS

Un fantasma recorre occidente: el
fantasma de la posmodernidad.
Todas las fuerzas del Viejo Mundo
se han unido para levantar este
fantasma: el Papa y el imperio, Hel-
mut Kohl y Víctor Tirado, los socia-
listas franceses y los radicales sal-
vadoreños.

¿Qué intelectual de nuestras tierras
no se ufana de caminar con los
tiempos y de estar en armonía con
los acordes posmodernos? ¿Qué
revista de altos vuelos no ha trata-
do el tema y ha hablado de la caí-
da de las utopías y de la cancela-
ción de las certezas?

De este hecho resultan varias en-
señanzas:

- Que Marx debe estar revolviéndose
en lo más profundo de su tumba
por haber sido discontinuado
por decreto de la noche a la maña-
na.

- Que en lugar del Manifiesto del
Partido Comunista, debería redac-
tarse ahora un Manifiesto de la
Posmodernidad, por más que lo
primero que ésta rechace sean los
manifiestos.

- Que el posmodernismo, nos gus-
te o no, se ha instalado entre noso-
tros, no tanto como una filosofía
estructurada, sino como una reali-
dad cultural y como un ambiente
histórico.

I. Los síntomas

¿Somos en verdad posmodernos
en América Latina? Quizá estemos
dando demasiada importancia a un
fenómeno propio de los países de-
sarrollados. Tal vez en nuestros
países periféricos las realidades
tardomodernas acaso atañan úni-
camente a las clases pudientes e
ilustradas. ¿No le hacemos el jue-
go al imperialismo al ocuparnos de
ésta problemática y distraer nues-
tras fuerzas del primer deber de
hacer la Revolución?

Constatemos, primeramente, algu-
nos signos al propósito:

a) En Latinoamérica viene
abriéndose paso de manera ava-
salladora una nueva sociología a la

que se ha dado en llamar 'sociolo-
gía de la fragmentación'. Parte del
supuesto de que existe una multi-
plicidad de situaciones sociales,
que no pueden ser unificadas ni
siquiera teóricamente. Todas las
explicaciones globales de la reali-
dad son construcciones meramen-
te 'idealistas', sin referente en la re-
alidad concreta. Así, los
movimientos populares y las alter-
nativas sociales han de ser, igual-
mente, múltiples y fragmentarios.

b) La teoría revolucionaria ha sufri-
do serios descabros: tanto la caí-
da de los regímenes de partido de
estado en Europa del Este, como
el aparente triunfo de los proyectos
neo-liberales y el surgimiento de
los teóricos del 'fin de la historia',
han metido ruido en los plantea-
mientos estratégicos latinoameri-
canos de la izquierda. Pero, más
cercanamente, la derrota electoral
de los sandinistas, su viraje res-
pecto de la revolución salvadore-
ña, el desgaste creciente de ésta
última y la expansión de la mancha
de 'nuevas democracias' alinea-
das al proyecto hegemónico en el
subcontinente, han hecho que los
comandantes nicaragüenses
Henry Ruiz y Víctor Tirado, por
ejemplo, sostengan las siguientes
hipótesis:

+ El ciclo de las revoluciones an-
timperialistas ha concluido; hoy se
impone la necesidad de la coexis-
tencia pacífica con Estados Unidos
y con el imperialismo.

+ No existe ahora apoyo para las
luchas de liberación nacional en
América Latina. Las retaguardias
de los movimientos liberadores
han sido destruidas.

+ Todas las revoluciones en el
Tercer Mundo terminan necesaria-
mente en la quiebra económica,
con lo cual fracasan en su objetivo
principal.

c) Pero la crisis no es sólo teórica: como en avenida, los distintos movimientos revolucionarios latinoamericanos, la izquierda en general, viene optando en su práctica por el impulso de la sociedad civil, de los organismos no-gubernamentales dedicados al desarrollo, de las instituciones en el campo popular. Así, han visto nueva vida en nuestro Continente las 'ollas populares', las cooperativas, la educación informal, empujadas por los militantes de antaño, bajo la consigna de la 'resistencia cotidiana' y en el abandono, por el momento, de la lucha por el poder en lo inmediato..

d) En los ambientes juveniles -casi sin importar el signo de clase- se vive un evidente desencanto respecto de las problemáticas sociales. Asistimos a un inopinado auge de las problemáticas personales y a la emergencia de los microproblemas como las cuestiones fundamentales a resolver. Se trata de la reclusión colectiva en el ámbito de lo familiar, de lo diario, de lo individual. La sexualidad, la familia, el sentido individual de la vida, son tópicos que tienen amplio poder de convocatoria entre la juventud, mientras que a las movilizaciones de signo político manifiesto sólo asisten los mayores de treinta años. En la mente y en la realidad concreta de las nuevas generaciones parece no existir lugar para ninguna proyectualidad histórica. Los valores 'absolutos' y las opciones permanentes parecen ahora entidades míticas. Evidentemente descubrimos también algunos impulsos de utopía, pero mucho menos generalizados que en otros momentos.

Sintetizando estos 'síntomas' de posmodernidad latinoamericana, tenemos que nos encontramos de frente con una nueva circunstancia epocal, ante la cual nos sentimos

desarmados, pero que nos interpela profundamente.

II.- Lo positivo de la posmodernidad.

Sin embargo, a pesar del panorama que se ha expuesto, no todo es negativo en la posmodernidad. La nueva realidad social encierra en sí misma virtualidades positivas y nuevas propuestas. Y es que, pensándolo mejor, ¿qué ha dejado la modernidad de positivo para América Latina? Es evidente que la modernidad ha fracasado como proyecto presente y futuro en las cuatro quintas partes de la geografía mundial. El Sur dependiente y explotado sólo ha vivido su fracaso en la sociedad moderna, ha desmentido radicalmente la idea de progreso de la civilización occidental, y ha descubierto en carne propia que el discurso modernizador encierra hegemonismos, represión, perpetuación de la injusticia, totalitarismo.

Como lo señala acertadamente Rafael Alvarez en sus reflexiones al propósito, la posmodernidad como nueva cultura nos libera de muchas cosas.

En primer lugar, señala él, nos abre la posibilidad de liberación de una racionalidad tiránica y absoluta, del mito de la ciencia como única y mayor forma de conocimiento. En cambio, la posmodernidad y su reflexión nos ofrece una nueva racionalidad, pluralista ahora, que ya no es el centro ni el único fundamento de la vida humana. El saber científico y tecnológico nos aparece así como un saber transitorio y relativo al conjunto del saber humano. La exuberancia, la fantasía desbordada, el barroco espiritual, como ejemplos, son herencias del conocimiento latinoamericano sistemáticamente negados por la razón tecnológica de la modernidad.

En segundo lugar, el pensamiento posmoderno nos libera de sentir como responsabilidad abrumadora y propia a la totalidad de los problemas del mundo, y nos posibilita, por el contrario, volver nuestra atención hacia otros temas fundamentales también, como los de la afectividad, sexualidad, la ecología, la situación de la mujer, etc., en la búsqueda de soluciones a corto plazo, en lugar de las grandes respuestas universales para dentro de cincuenta años.

Con todo, el mayor servicio que podemos recibir del posmodernismo, es el liberarnos de la posesión de la única y verdadera forma de entender la vida de los hombres y mujeres y de la consecuente intolerancia hacia los que están 'equivocados'. En lugar de ello, se reconoce la riqueza y heterogeneidad de la vida, el imperativo de la tolerancia, del reconocimiento de la diferencia como positiva, y de la necesidad de un diálogo interesado entre perspectivas diversas.

El posmodernismo puede liberarnos también del terrorismo. Al no existir un valor final que realizar, no es necesario llevar hasta las últimas consecuencias ese valor. En la medida en que exista una relación 'metafísica', absolutista, de la conducta militante con los valores absolutos, existe realmente el riesgo de justificar el genocidio. Son estos fundamentalismos 'modernos' los que están detrás de conductas aparentemente irracionales de movimientos del tipo de la ETA vasca o de Sendero Luminoso en el Perú.

Por último, la posmodernidad abre también la posibilidad de recuperar el disfrute del placer estético y erótico, sin lastres estoicistas o moralistas medievales. El propio pensamiento cristiano, estructuralmente maniqueo, podrá -si es sen-

sible al mundo
inculturar- e
perspectiva

III.- Al rescate Posmodern

De esta m
en ciernes
bilidades v
no es posi
el nihilism
existencial
estilo de lo
vuelta de
que la ave
de inserta
opinión, a
herencias
premoder

Y esta p
pleta aje
posmode
sentido d
turo, si la
y es la in
marca la
rio, enton
filosófica
dical, no
señe hac
no que
condició
ninguna
embarg
ser nihil
tiva, sin
lar una
cer un
fincado
los hom

¿De dó
ra la
ser?

La pro
nos ha
pasad
humana
sentid
neos,
la nos

sible al mundo en el que se ha de inculturar- enriquecerse con esta perspectiva sentiente.

III.- Al rescate de la Posmodernidad.

De esta manera, la nueva cultura en ciernes es fecunda en sus posibilidades virtuales. Sin embargo, no es posible soslayar que en ella el nihilismo o el mero retorno a un existencialismo descorazonado del estilo de los cincuenta acecha a la vuelta de la esquina (justo igual que la aventura). Por ello, hemos de insertar, de recuperar, en mi opinión, algunas de las mejores herencias recibidas del humanismo premoderno y moderno.

Y esta pretensión no es por completa ajena al propio pensamiento posmoderno. Al contrario. Si el sentido de la vida no está en el futuro, si las certezas se han perdido y es la incertidumbre el signo que marca la vida cotidiana, es necesario, entonces, ofrecer una reflexión filosófica que, dicho de manera radical, no pretenda descubrir ni enseñar hacia dónde nos dirigimos, sino que ayude a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte (Gianni Vattimo). Sin embargo, esta reflexión no puede ser nihilista, sustancialmente negativa, sino que ha de intentar modelar una concepción del ser y ofrecer un sentido de la existencia, fincados en la realidad concreta de los hombres de hoy.

¿De dónde extraer ese sentido para la vida y esa concepción del ser?

La propia conciencia posmoderna nos habla de recurrir a la historia pasada. Y sí, de esa historia de la humanidad podemos extraer el sentido de los afanes contemporáneos, siempre y cuando se supere la nostalgia y se eluda elevar la sal-

vaguarda de la tradición al rango de valor absoluto. Curiosamente, no han sido los paradigmas socialistas o comunitarios, las utopías futuras de fraternidad e igualdad, los que han alentado las luchas de los pueblos latinoamericanos, sino el recurso a causas y figuras de una historia patria truncadas por los poderosos. Así, tenemos a Sandino, a Farabundo, a Martí -el cubano-, a Cárdenas, etc., como faros e inspiración de los movimientos sociales. Las luchas de ahora tienen sentido en la medida en cuanto prosiguen el diálogo con cuanto la historia pasada nos ha transmitido.

De otro lado, si la cultura actual nos propone que no existe un ser 'verdadero', 'mejor', que justifique el sacrificio de la vida, sí acepta, en cambio, que el respeto por lo que ha vivido, y más aún, por lo que vive, es lo único 'mejor' que tenemos.

Y de aquí la otra fuente de sentido posible: el respeto por lo que vive y la defensa de la vida amenazada.

La situación de nuestros países Latinoamericanos es de pobreza creciente que lleva a la muerte. Lo que caracteriza al subcontinente es la muerte: tanto la muerte lenta de quien carece los medios necesarios para vivir humanamente, como la muerte fría y violenta originada en los conflictos de la región. También está, como una realidad que nos interpela, la muerte cultural de los pobres: el sistema aniquila todo aquello que da unidad e identidad a nuestros pueblos.

Así, el sentido de la vida y su racionalidad hay que encontrarlos en relación con este hecho fundamental de la amenaza de la vida. Los pueblos miserables -privados de la vida y anhelando la sobrevivencia-

son los lugares desde los cuales extraer una brújula para la vida.

De esta manera, una mística de la militancia hoy no puede generarse, como antaño, a partir de la certeza del triunfo -motor siempre presente en las militancias de origen marxista. Más bien habría que proponerla desde opciones particulares y desde hipótesis históricas fecundas. Como señalan los cristianos revolucionarios de Nicaragua:

'Es justamente la utopía popular, es decir, el proyecto de una sociedad y de un mundo donde el pueblo y los pueblos se realicen como sujetos, la que puede (superar la brecha entre certeza y desesperación) si se le descubre como hipótesis histórica fecunda. La posibilidad de su realización no es cierta, pero tampoco lo es la imposibilidad'.

'Esta perspectiva supone (...) una nueva sicología, capaz de convivir con la incertidumbre, de vivir la militancia como una apuesta, un acto de audacia, una gran aventura histórica. Sabiendo que si el triunfo no es cierto, sí lo es el valor moral y político de esta opción'.

'La opción por el pueblo como sujeto (...) es una brújula en la selva oscura de las dificultades actuales. El 'punto de vista de los pobres' como sujetos no es sólo justo moralmente y políticamente sino que es también verdadero intelectualmente. Constituye por lo tanto una guía para identificar en cada momento no la respuesta a los problemas, sino la dirección de la búsqueda.

Y vale decir también que esta opción por el pueblo pobre no se expresa únicamente en la tensión utópica hacia un cambio global. Los proyectos a largo plazo son importantes, pero no suficientes.

Los pobres no pueden esperar: se están muriendo de hambre y enfermedad.

Aunque el posmodernismo no deje lugar para ninguna proyectualidad histórica, y ceda el futuro y su garantía a los automatismos del sistema ('lo nuevo', 'lo novedoso' como mercancía para toda ocasión), reconoce que, en cambio, son el pasado y la vida presente los que se encuentran amenazados. De este modo, se plantearía que la conducta humana ideal es la de una acción responsable que no se limite a aceptar lo establecido, ni proceda tampoco 'cueste lo que cueste', sino que defina CON CONVICCION las propias líneas en un diálogo social -con las posibilidades reales de la situación-, y también en diálogo con la herencia histórica. La propuesta, pues, es generar una ética bajo el signo de la PIETAS (de la con-pasión) más que bajo el signo de la acción 'realizadora de valores' (Vattimo).

Por tanto, el único valor que la posmodernidad puede asumir como base de la civilización es el de la democracia y el del respeto a la pluralidad y a la diferencia, entendidos como continuidad histórica, establecida mediante el diálogo de intereses, opiniones y vivencias diversas.

Seguidamente, el posmodernismo como cultura y como filosofía comporta también una concepción del hombre como escindido, no-reconciliado y múltiple. Así pues, por un lado abandona la idea de que existe un hombre universal y, por otro, nos derrumba también la ilusión del hombre heroico y a cambio nos ofrece el ideal de una humanidad llana, inconstante, frágil, demasiado humana. Los mismos medios de comunicación en la sociedad de masas reflejan una multiplicidad de apariencias y de

'mundos'; el hombre contemporáneo, bombardeado por la comunicación intensificada, se encuentra, entonces, abierto a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad, abierto a la pluralidad.

Al desenmascarar la supuesta universalidad y heroicidad del hombre, desenmascara también su inducida comprensión analógica a partir del hombre occidental, del hombre moderno de las sociedades de la abundancia. Y en esto acierta, sin duda. Porque la mayoría de la humanidad está compuesta por pobres, y el hombre moderno es la excepción. El pensamiento posmoderno tumba de plano a esta excepción -el hombre de las sociedades de la abundancia- como *analogatum princeps*.

Así, la unidad de la humanidad no puede asumirse ya como participación en la esencia un del ser del hombre; ni las diferencias entre los hombres pueden explicarse como diverso grado de participación en el ser del hombre occidental. El error quizá del posmodernismo es plantear sin más que estas diferencias son enriquecedoras de la humanidad como totalidad. No cae en la cuenta de que la humanidad actual no está sólo diferenciada, sino profundamente dividida. Y la división consiste en que esas diferencias no sólo coexisten sino en mutua causalidad (J. Sobrino).

Desde Heidegger y para toda filosofía existencial y posmoderna, el ser no es en cuanto tal, sino que acontece. Se encuentra así la relación típica entre el hombre y la realidad: como fusión e interdependencia. Sin embargo, creo que se da todavía un alcance excesivo al elemento de 'elección' de la realidad humana, y se olvida que ésta tiene una 'estructura' y un carácter

circunstancial con los cuales se encuentra el hombre y que condicionan grandemente -aunque no determinen- sus proyectos.

El posmodernismo, en particular, enfatiza grandemente las posibilidades de elección del individuo en su vida cotidiana, al mismo tiempo que soslaya o niega esta posibilidad de libertad en las dimensiones macrosociales. Pero es bien posible acceder del primer nivel al segundo -de lo individual-cotidiano a lo social- precisamente desde la creatividad en los universos micro. Las mutaciones radicales -inaugurales- pueden acontecer a partir de agentes, conductas, reglas extra-sistema precedente. Los proletarios, las mujeres, los homosexuales, el Tercer Mundo, los eternos inconformes y los 'diferentes' tienen mucho que aportar al respecto.

Como dice Heidegger: la disidencia desfunda lo fundado y funda un nuevo modo de ser por medio de un continuo embestir en contra de los límites externos, de un eterno juego de desidentificaciones que niegue prácticamente la alienación de las masas.

De otro lado, las corrientes filosóficas contemporáneas y las actitudes masivas de las clases medias hacen hincapié en la finitud de los proyectos humanos -el 'ser para la muerte' heideggeriano-. Positivamente planteada, esta característica no hace sino subrayar la radical historicidad de todo proyecto. Los hombres y mujeres, el ser, pues, no encuentran su sentido en un a priori estructural estable, sino siempre en un horizonte históricamente construido por la historia pasada y por los demás hombres y mujeres en el presente. Esta constatación habría de alentar, entonces, un radical compromiso con la

realidad, más que una huida de la misma.

Por último, una crítica que se suele hacer a los 'sistemas' filosóficos tardomodernos es que no rebasan el irracionalismo de las corrientes existencialistas de los años 50s, ni aportan ninguna concepción de la razón humana que sea capaz de 'dar razón' de la vida y de la historia. Esto es verdad. En mi opinión, la vida humana es realidad y, por serlo, es sistemática y es intrínsecamente racional. Pero esta estructura universal e inexorable existe sólo como realidad 'circunstancialmente', aquí y ahora, en forma individual y concreta, temporal. Lo importante, quizá, sería desentrañar-construir el proyecto intrínseco que involucra toda realidad circunstancial, de suerte que en la concreta realidad dada se descubra-construya esas estructuras generales que le den racionalidad.

Así, en lo que acierta el posmodernismo es, probablemente, en su afirmación de que no se trata de estructuras-proyecto 'deductibles', 'razonables' a priori, cuanto de tendencias que hacen pre-ferir (Zubiri) y que orientan al ser. Por ejemplo, la defensa de la vida, la solidaridad y el respeto al ser.

IV.- Conclusión.

No es la filosofía posmoderna la que representa una amenaza para la actividad transformadora de la humanidad, ni la que cancela las utopías o los proyectos históricos. Ella sólo recoge una realidad que es previa a su reflexión. Las realidades posmodernas existen al margen de la filosofía que se hace cargo de ellas. La negación de las utopías, el escepticismo histórico, la pérdida irreparable de las certezas, el desamparo, la crítica a la idea de progreso y el rechazo a la

razón instrumental, son realidades presentes entre la masa del fin del milenio. Y es allí en donde ha de estar nuestra preocupación. Estas notas de la realidad social a que nos referimos son un desafío para quienes queremos ofrecer caminos a futuro. No se trata, pues, de negar una realidad o de combatir un pensamiento determinado. El reto verdadero está en rescatar y potenciar lo que de valioso encierra esa realidad particular. 'Ir con la ellos para salir con la nuestra', sería la máxima de Ignacio de Loyola que acomodaría al propósito. Si algo nos enseña el pensamiento posmoderno es que cada estadio histórico encierra en sus posibilidades y en su diálogo con el pasado el estadio posterior. En tanto que nuestra época generará la siguiente, es madre del futuro, por tanto, intrínsecamente positiva.

Enero de 1991.



(viene de la pág. 3).

creo que es un momento especial dentro del seguimiento de Jesús: la cruz, el sufrimiento. A nosotros nos duele esto, pero nuestros hermanos pobres lo viven todos los días. La CLAR no es fruto de un entusiasmo pasajero, sino de una búsqueda de fidelidad al Dios de la historia que nos interpela en estas realidades desafiantes.

«Que se eviten las frases ambiguas en los documentos de la Iglesia. Frases como "ciertas teologías de la liberación", "algunas opciones por los pobres"... ponen en peligro la vida de muchos hermanos nuestros. Los militares no se detienen a discernir cuáles teologías son buenas y cuáles no, ni cuáles opciones por los pobres

son aceptables y cuáles no. Quiero pedir a los Sres. Obispos Errázuriz y López que sirvan de promotores del diálogo entre los Religiosos y nuestras Jerarquías a distintos niveles».

Esta disponibilidad de diálogo, de oír y de escuchar, -ausente en otras Asambleas de la CLAR y con otros interlocutores-, fue creando un clima de serenidad en el que se llegó a la votación indicativa respecto de la Presidencia. También en este clima se abordó el tema de las Tendencias de la Vida religiosa en el Continente, tema que merece otro espacio más amplio en el siguiente número. Finalmente, ante el consenso amplio en torno a varios nombres a proponer al Santo Padre para la constitución de la futura presidencia, se fue dando la

convicción de que el Espíritu Santo había estado presente en la Asamblea, suavizando diferencias, alentando las opciones fundamentales de la Vida Religiosa del Continente, abriendo espacios de diálogo, sanando las heridas. Fue un paso de la Pasión a la Resurrección y, tal vez, incluso a Pentecostés... La vida religiosa espera mucho del Delegado Papal, del Secretario de la CRIS, y de la próxima Presidencia de la CLAR. Espera que se abran canales de diálogo más eficaces que los que ha habido en el pasado, y que siga habiendo una fuerte animación de la vida religiosa, de cara a la tarea de la Nueva Evangelización del Continente, de la que los 160,000 religiosos y religiosas son agentes fundamentales.





LA PALABRA A FONDO: IDEAS PARA LA HOMILIA

Casiano Floristán
Pastoralista, España

EL TRIDUO

1. El triduo pascual estaba formado originariamente por el viernes santo, sábado, y domingo de resurrección. Posteriormente se añadió el jueves, que en realidad era el último día de cuaresma y tiempo para preparar el triduo. Estos tres días santos son culminación celebrativa de todo el año litúrgico, retiro espiritual de los creyentes en comunidad y momento principal de revisión de vida cristiana. Entendido el triduo como un tiempo vital comunitario, debe ser preparado con antelación. Mejor dicho, la cuaresma es en realidad un retiro de cuarenta días de preparación a la celebración de la pascua. Recordemos que las celebraciones pascales no sólo son venerables por su antigüedad (siglo II), sino porque se centran en el núcleo básico del cristianismo. Son casi seguidas, tienen amplitud, están conexas entre sí y manifiestan el sentido de la vida cristiana en comunidad.

2. En la *pascua* (en hebreo *tránsito*) celebramos el memorial de la liberación salvadora (pasada, presente y futura) radicalmente centrada en el tránsito de Jesucristo de la muerte a la vida. En estricto rigor, la pascua de Cristo es el paso «de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Toda la vida de Cristo es una pascua: Salí del Padre y he venido

al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Jn 16, 28), Jesús se encarna en el mundo sin perder su condición divina. El retorno al Padre por la resurrección constituye un abandono de la existencia en la carne para entrar en una nueva existencia en el Espíritu. Esto es en definitiva la liberación radical, que es pascual. Por consiguiente, la pascua implica un proceso de transformación social y de cambio personal. Es proceso de liberación de toda servidumbre y opresión.

3. La pascua o triduo pascual es algo más que un mero recuerdo psicológico de los últimos días de Jesús o un aniversario de su muerte. Es la celebración sacramental y comunitaria cristiana de la *esencia* del cristianismo (persona, acciones y palabras de Cristo en su conexión de nuestro tiempo con el suceso pascual liberador y el redescubrimiento (siempre dominical y especialmente anual) de la identidad cristiana, del ser y misión de la Iglesia en el mundo.

4. En definitiva este «memorial» pascual es: 1) *Memoria subversiva*, ya que Cristo subvierte los falsos valores que circulan en la sociedad -sobre todo, la que idolatra el poder, las armas y el dinero-, creando una alianza, un corazón y un pueblo nuevo. 2) *Compromiso actual* desde la raíz de la justicia del reino, causa por la que murió Cristo para la salvación de todos. Esta justicia es radicalmente distinta a la que desgraciadamente circula por el mundo. 3) *Esperanza* de vida plena, de amor total y de verdad

completa, basados en el triunfo de Cristo sobre los «infiernos» de la naturaleza humana, sobre el pecado como muerte y sobre los ídolos de este mundo.

JUEVES SANTO (28.3.1991)

Frase evangélica: HAGAN ESTO EN MEMORIA MIA

Tema de predicación: EL MANDAMIENTO DE LA CARIDAD FRATERNAL

1. El jueves santo es día de reconciliación, memoria de la eucaristía y pórtico de la pasión. Se celebra lo que Jesús vivió en la cena de despedida. Todo el misterio del jueves santo se deriva de las primeras palabras del evangelio de la misa vespertina:

Antes de la fiesta de *pascua* (*judía*) consciente Jesús de que había llegado su *hora* (*kairós* central), la de *pasar* de este mundo al Padre (*pascua de Cristo*), habiendo amado a los suyos (*amor: jueves santo*).

los amó hasta el fin (*muerte: viernes santo*).

Mientras cenaban...» (eucaristía: *pascua cristiana*).

2. Cumbre de la revelación es la confirmación de que Dios es amor y de que la vida de los hombres y mujeres entre sí y con Dios debe estar siempre presidida por la caridad. Por eso el mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de

todo corazón y al prójimo como a sí mismo. Cristo hizo suyo este mandamiento y le dio un nuevo sentido -lo hizo «nuevo» -al identificarse con los hermanos desvalidos, diciendo: «Lo que hicieron con uno de esos hermanos míos tan insignificantes lo hicieron conmigo» (Mt 25,40), Cristo, pues, al asumir la naturaleza humana, unió a sí, con solidaridad sobrenatural, a todo el género humano como una sola familia y estableció la caridad como distintivo de sus discípulos con estas palabras: «En esto conocerán que son discípulos míos: en que se aman unos a otros» (Jn 13,35).

3. Amar consiste en acoger, compartir y ponerse al servicio de los demás (lavatorio de los pies), respetando la libertad del otro y respondiendo con amor al odio (actitud de Jesús con Judas). El cristianismo es antes una conducta que una doctrina. Lo que distingue a la comunidad cristiana no es la ley o el rito sino el amor, lenguaje profundo y universal.

4. La caridad fraterna, celebrada en la liturgia y hecha realidad en la vida, es la esencia del cristianismo. El cristiano es miembro de una comunidad gracias a la caridad, que es don y quehacer. La caridad crea fraternidad, da sentido a la comunidad de fe, de sentimientos, de bienes compartidos y de eucaristía. Es el fundamento de la opción por los pobres. De ahí que la caridad debe dominar todas las relaciones de los cristianos: las personales, las familiares y las sociales

Reflexión cristiana

¿Es nuestra caridad fraterna un reflejo de la caridad de Cristo?

VIERNES SANTO (29.3.1991)

Frase evangélica: INCLINANDO LA CABEZA, ENTREGO EL ESPÍRITU

Tema de predicación: LA MUERTE DE JESÚS

1. Los cuatro relatos de la pasión siguen una sucesión parecida de acontecimientos, con cinco secuencias: arresto, proceso judío, proceso romano, ejecución y sepultura. A partir de un relato previo y breve sobre la crucifixión de Jesús, las pasiones evangélicas están redactadas con más atención y detalle que las otras narraciones. Su estilo difiere de cualquier otra literatura que narra la batalla final y la muerte de un héroe. Son además final y comienzo de la vida y destino de Jesús, al que los discípulos llaman Cristo y Señor después de la resurrección. Según cómo se interprete y se viva la muerte y resurrección de Jesús se configura el modo de ser cristiano.

2. Jesús fue condenado a muerte y crucificado por blasfemo religioso y alterador del orden público. Es lógico pensar que Jesús contó con una muerte violenta a juzgar por su comportamiento y las acusaciones que recibió de mago, blasfemo, falso profeta, hijo rebelde, quebrantador del sábado y purificador del Templo. La muerte de Jesús se descubre fundamentalmente por la lógica de su vida. Para entender la muerte de Jesús no es suficiente relacionarla con el sanedrín judío o el gobernador romano; es preciso conectarla con su Dios y Padre, cuya cercanía y presencia proclamó. El cómo y el porqué de la muerte de Jesús tiene una estrecha relación con el cómo y el porqué de toda su vida. La interpretación última, o si se quiere primera, de la muerte de Jesús es teológica.

3. La comunidad creyente postpascual, a la luz de la resurrección, denominó Cristo y Señor a Jesús de Nazaret. Desde entonces, con una nueva lectura de la muerte de Jesús, proclamó la Iglesia el señorío de Cristo, traducción actualizada del reino de Dios. Este paso no equivale a un silenciamiento del profetismo de Jesús, de su opción privilegiada por los pobres, de la justicia que entraña el reino y de las exigencias evangélicas que comporta la fe como conversión. El reino de Dios se hizo presente, de un modo nuevo, con la actividad de Jesús, aunque se concentró de una manera definitiva en el cuerpo resucitado del Señor. Quedarse con el resucitado sólo de un modo piadoso o sacramental, sin abarcar con la misma fe al Jesús histórico es reducir la entraña misma de la fe. Y para entender el comportamiento y las actitudes de Jesús en su ministerio público es preciso tener en cuenta las claves de su proceso hasta la crucifixión. La muerte de Jesús es consecuencia de su obrar. Pero una vez aceptado que la cruz es consecuencia del proceder de Jesús, la resurrección debe entenderse como toma de posición de Dios por Jesús y, por tanto, como iluminación de la cruz. Jesús no queda en poder de la muerte sino fuera de la misma. La cruz de Jesús no queda en poder de la muerte sino fuera de la misma. La cruz de Jesús no se entiende si no es desde la totalidad de su vida, pero a su vez la cruz o su muerte no tiene sentido si no es por la resurrección, clave de lectura de todo lo previo, a saber, el condicionamiento del vivir de Jesús y de todo nuestro vivir.

4. El pueblo se ha identificado y se identifica a su modo con el crucificado más que con el resucitado, quizá porque su historia es historia de sufrimientos. La teología pas-

cual de la resurrección no le hace mella; influye en lo profundo una teología de la cruz. Pacientemente ha aceptado la interpretación teológica de la resignación o de la oblación de Cristo como víctima inocente que paga el rescate por todos los pecados. El pueblo venera a Cristo como «varón de dolores, sufriente y moribundo, con el que se identifican, a través del llanto, los oprimidos y desheredados. Por esta razón es el viernes santo, no la pascua, la fiesta cristiana popular por antonomasia. La muerte de Cristo es símbolo de todo sufrimiento, tanto del natural como del indebido. Muy en segundo plano queda la cruz como imagen del «Rey de la gloria» o del Cristo resucitado. En ese Dios desamparado, no en el todopoderoso distante, el pueblo encuentra alivio al buscar la cura de sus sufrimientos por medio de otro sufrimiento. Naturalmente, una cosa es el uso y abuso de la cruz como apaciguamiento de esclavos y otra la aceptación popular del dolor y de la muerte de Cristo, expoliado y crucificado, por hacerse hermano y amigo de publicanos deshonestos, mujeres de mala vida, leprosos y extranjeros que no respetaban las leyes judías.

Reflexión cristiana:

¿Qué nos dice hoy en concreto Cristo desde la cruz?

VIGILIA PASCUAL (30.3.1991)

Frase evangélica: HA RESUCITADO

Tema de predicación: TESTIMONIAR LA NUEVA VIDA EN CRISTO

1. La acción de resucitar equivale en el NT a «ponerse de pie» o a resurgir después de la muerte. No es mera inmortalidad del alma como

si el cuerpo fuera su cárcel. Resucita todo el hombre, con su cuerpo. De otra parte, la resurrección cristiana es acceso a la vida plena y definitiva; es el acto por el cual Dios da su propia vida, la «eterna».

2. Con la resurrección, el ser personal de Jesús se transforma en su totalidad. No se trata de que Cristo vuelva a la vida, sino de que es glorificado y vive otra realidad, otro mundo nuevo. Este es el objeto cristiano de la fe. Los Hechos transmiten la predicación cristiana primera, basada en que Cristo resucitó. En el resucitado están las primicias de la resurrección universal y es, asimismo, prenda de esperanza.

3. Pero, el resucitado es *el mismo* que el crucificado o el entregado a la causa del reino de Dios. La vida definitiva, que se da con la resurrección de los muertos, empieza aquí. El efecto de la resurrección se pone en la *vida* o en el paso de la muerte a la vida. Creer en la resurrección de Cristo es luchar contra toda clase de muerte y apostar por el pleno reparto de la vida.

Reflexión cristiana

¿Creemos de verdad en la resurrección?

¿Somos capaces de transmitir vida?

DOMINGO DE RESURRECCIÓN (31.3.1991)

Frase evangélica: VIO Y CREYO

Tema de predicación: LA EUCHARISTIA PASCUAL

1. El acontecimiento pascual, sacramentalmente celebrado en la eucaristía, no se reduce sólo a

Cristo y a la Iglesia sino que tiene relación con el mundo y con la historia. La eucaristía pascual es promesa de la pascua del universo, una vez cumplida la totalidad de la justicia que exige el reino. Todo está llamado a compartir la pascua del Señor, que, celebrada en comunidad, anticipa la reconciliación con Dios y la fraternidad universal.

2. En el día pascual de la resurrección, Jesús se apareció a las «mujeres», a los discípulos de Emaús y a los once en el cenáculo. Comió con todos ellos. Con comidas transitorias entre la resurrección y la venida del Espíritu. Estas comidas expresan el perdón a los discípulos y la fe en la resurrección. Enlazan las comidas prepascuales de Jesús con la eucaristía.

3. Denominada «fracción del pan» por Lucas y «cena del Señor» por Pablo, se celebraba al atardecer, a la hora de la comida principal. Había desde el principio un servicio eucarístico (mesa del Señor) y un servicio caritativo (mesa de los pobres). Se festejaba el «primer día de la semana», con un ritmo celosamente guardado. Surge así la celebración del día del Señor (pascua semanal) y poco después la celebración anual de la pascua.

Reflexión cristiana

¿Vivimos un cristianismo gozosamente pascual?

SEGUNDO DOMINGO DE PASCUA (7.4.1991)

Frase evangélica: HEMOS VISTO AL SEÑOR

Tema de predicación: CREER EN EL RESUCITADO

1. Los que nos consideramos creyentes vivimos a menudo, como

los discípulos del evangelio, «al anochecer», «con las puertas cerradas», llenos de «miedo». Estamos inmersos en la vieja creación. Nuestras comunidades están a veces replegadas, ocultas, sin dar testimonio.

2. Necesitamos que el Señor se haga presente y lo reconozcamos por tres signos: la donación de la paz (hay que desterrar los conflictos), el sopro creador (hay que infundir aliento de vida) y los estigmas de Jesús (el sufrimiento por los otros es huella redentora). Jesús es el centro de la comunidad de creyentes testigos.

3. Pero la reunión termina cuando la misión comienza. El Señor nos invita a ser creyentes con todas las dificultades de «ver», a ser testigos de reconciliación en un mundo dividido e injusto y a compartir la «vida» donde se dan sombras de muerte.

Reflexión cristiana

¿Somos capaces de ver los signos de Jesús y de experimentarlos?

TERCER DOMINGO DE PASCUA (4.4.1991)

Frase evangélica: LES ABRIO EL ENTENDIMIENTO

Tema de predicación: EL RECONOCIMIENTO DE JESUS

1. La crisis religiosa lleva consigo el sentimiento de la ausencia de Dios. A veces estamos llenos de «dudas» o con «miedos». Las señales evangélicas de Jesús no parecen eficaces en este mundo. Incluso en los relatos evangélicos pascuales, Jesús no es inmediata-

mente «reconocido»: María lo confunde con el «hortelano», los de Emaús con un «caminante» y los apóstoles con un «fantasma».

2. Los discípulos reconocen a Jesús cuando escuchan su *palabra* viva, palpan sus señales de *caridad* y comparten la *comida* fraterna. La iniciativa es del Señor, pero la respuesta es de los discípulos. Con un nuevo entendimiento se comprenden «las Escrituras» y al revés, con la palabra de Dios se obtiene un verdadero reconocimiento.

3. Para que la fe sea reconocimiento es preciso que se acepte la nueva presencia del Señor y la condición de una nueva existencia. Jesús como Señor está en la humanidad doliente que busca nueva vida, en la comunidad creyente que escruta las Escrituras y en el banquete de hermanos que comparten la mesa y el cuerpo de Cristo.

Reflexión cristiana

¿Reconocemos a Cristo en los hermanos?

CUARTO DOMINGO DE PASCUA (21.4.1991)

Frase evangélica: UN SOLO REBAÑO, UN SOLO PASTOR

Tema de predicación: EL SEÑOR ES NUESTRO PASTOR

1. No es fácil ser responsable, cuidadoso del pueblo. Nuestras gentes esperan siempre la llegada de gobernantes justos y los cristianos deseamos tener responsables en la Iglesia que sean evangélicos.

Pero en la Iglesia no hoy dirigentes y dirigidos, todos somos hermanos y a todos nos incumbe la responsabilidad. El domingo de hoy no es la fiesta del párroco o del obispo sino el domingo del buen pastor, que es Jesús, y el día del pueblo de Dios, en el que todos somos corresponsables aunque de distinta manera.

2. Cristo es buen pastor por tres razones: 1) «Da la vida» por todos, es decir, no es un simple «asalariado» que se preocupa de su sueldo, ni huye cuando viene la dificultad. 2) «Conoce» a los que sirve con un conocimiento que proviene del compromiso. 3) «Reúne» en unidad a los que están dispersos, a quienes atrae y reconcilia.

3. El juicio de Jesús es duro con los responsables que no ejercen su ministerio o servicio o que se creen ser dueños de determinadas personas. En realidad en la Iglesia hay meros «intendentes» que deben imitar a Jesús en la donación de su vida.

Reflexión cristiana

¿Nos consideramos todos corresponsables en la Iglesia y en la sociedad?

QUINTO DOMINGO DE PASCUA (28.4.1991)

Frase evangélica: EL QUE PERMANECE EN MI DA FRUTO ABUNDANTE

Tema de predicación: POR LOS FRUTOS LOS CONOCERAN

1. Cualquier árbol frutal es buena imagen para dar a entender lo que

se dice en el evangelio de hoy. Hay veces que el árbol se seca por falta de riego, otras veces es una rama seca la que no da fruto. Todos tenemos una parcela en la vida que debemos cultivar, como lo hace un buen labrador paciente. Las ramas que no sirven se echan al fuego y las que sirven se podan para que den más fruto.

2. Jesús es como la savia. Así es su palabra, su sangre, su cuerpo. El cristiano debe estar unido a Cristo y a todos los hermanos. Jesús es primogénito de la nueva humanidad y Señor de la comunidad de creyentes que por medio de un nuevo éxodo y una nueva pascua se dirige a la casa del Padre para preparar una morada a sus discípulos.

3. Se muestra el verdadero dinamismo cristiano en la «permanencia» del creyente con Jesús o en la «permanencia» de la palabra de Jesús en el discípulo. Ser discípulo es dar gloria al Padre y ofrecer frutos en el mundo.

Reflexión cristiana

¿Qué cristianos son capaces de dar frutos?

SEXTO DOMINGO DE PASCUA (5.5.1991)

Frase evangélica: ESTO LES MANDO: QUE SE AMEN UNOS A OTROS

Tema de predicación: EL AMOR

1. Se ha utilizado tanto la palabra amor que se ha trivializado o deva-

luado. De hecho abarca en nuestro idioma multitud de contenidos. Hay quienes no entienden -o entienden mal- el «amor al prójimo» y el «amor de Dios». Para volver a reconocer lo que significa amar es preciso descubrir la entrega de Jesús. Sólo así se puede entender que Dios es amor.

2. Desde las concepciones humanas del amor hasta el misterio del amor divino, que culmina en la cruz de Cristo, la Biblia descubre el significado del amor de Dios por el hombre y del amor del hombre para con su prójimo y con Dios. El amor de Dios para con los hombres se revela en las *intervenciones históricas* a favor de su pueblo; es un amor que se renueva de generación en generación. Este amor se manifiesta de un modo *selectivo y personal* bajo la forma de una amistad, siendo los profetas confidentes de esa amistad. Finalmente, es amor *misericordioso* que salva y perdona.

3. Al amor de Dios corresponde el amor al prójimo. En la Biblia no hay oposición entre fe y caridad, liturgia y amor. La fe que no es activa en el amor, no es fe. Y el amor que no se expresa con el perdón, no es amor cristiano. El amor hacia los hombres -especialmente a los desvalidos- en el seguimiento de Jesús ha sido y es fuente de renovación y de liberación.

Reflexión cristiana

¿Es el amor fuente de renovación cristiana?

SEPTIMO DOMINGO DE PASCUA: LA ASCENSION (12.5.1991)

Frase evangélica: ASCENDIO AL CIELO Y SE SENTO A LA DERECHA DE DIOS

Tema de predicación: LA ASCENSION A LOS CIELOS

1. El cristianismo es concebido a veces erróneamente como *milagrería* o contemplación quimérica del cielo. Preocupan excesivamente los exorcismos diabólicos, las glosolalias y las sanaciones. No partimos de la proclamación del «evangelio» ni nos concentramos en el «mundo entero». Hemos distorsionado la «salvación» y la «condenación». Precisamente el evangelio de la Ascensión corrige estas desviaciones.

2. Cristo asciende porque ha descendido; se transfigura porque ha sido desfigurado. La ascensión no es un hecho histórico constatable: es objeto de fe. Es final de una etapa y comienzo de otra definitiva. Jesús desaparece bajo una forma de manifestación y se hace presente en unos nuevos «signos», a los que precede la evangelización y la entrada en la comunidad nueva.

3. La Iglesia y los cristianos recibimos la misión de Jesús muerto, resucitado y ascendido a los cielos. Es misión de fe, de crecimiento comunitario, de transformación de la creación. ☩