

Aguascalientes

José Luis Jacques
Tokio 207
Fracc. del Valle 2a Sección
20089 Aguascalientes, Ags.
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

Baja California Norte

David Ungerleider K.
Ave. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)
22200, Tijuana, B. C.
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

Colima

Cruzare S.A., Atn: Salvador Cruz A.
Abasolo 79
28000 Colima, Col.

Guanajuato

Dr. Arturo Lozano Madrazo
CESCOM
Fray Daniel Mireles 416
San Pedro de los Hernández
37280 León, Gto.
Tel.: (477) 771 41 59

Nuevo León

Mariela Gómez García
Brillantes 111
Col. Pedregal del Valle
66280 Garza García, N. L.
Tel.: 35 17 10
Marianela Madrigal Hinojosa H.S.S.
Espinosa Ote. 851
64000 Monterrey, N. L.
Tel.: (81) 83 43 25 30

Oaxaca

P. Juan Ruiz
Parroquia de los Siete Príncipes
González Ortega 415
68000 Oaxaca, Oax.
Tel.: (951) 516 34 58

Tabasco

Miguel Ángel García Trinidad
Av. Madero 645
86000 Villahermosa Tab.
Tel.: (993) 31 20 9 18

Yucatán

Nancy Walker y M. Cristina Muñoz
Calle 31 No 200A
García Ginerés
97070 Mérida, Yuc.

Número 755 Año LXXI, Julio-Agosto, 2006.

Director emérito: Luis G. del Valle.

Director: Raúl Cervera.

Consejo de Redacción: Raúl Cervera, Luis Arturo García, Omar David Gutiérrez Bautista, Enrique Maza, Gabriel Mendoza, Sebastián Mier, Rebeca Montemayor, Felipe Ortiz, Ángel Sánchez Campos, Luis G. del Valle.

Consejo Asesor: Miguel Álvarez G., José Álvarez I., Rafael Álvarez, Abel Fernández, María Luisa Lalinde, Mario Monrroy, Rebeca Montemayor, Luis Ramos, Javier Riojas, Alfredo Zepeda.

Diseño y Diagramación: Ricardo Aguilar Andrade, Luisa Anayanzin Soto Medina.

Suscripciones: Amelia Jasso Castañeda, Bonfilio Ortega Lagunas, Adriana Valencia García.

Para observaciones y sugerencias sobre la revista diríjase a Raúl Cervera:

rcervera@sjsocial.org

rcervera49@yahoo.com

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica, A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No 998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Gobernación, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136, características: 228241205.

Autorizado por SEPOMEX. Registro postal PP09-0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América Latina y África: 50 dls.; para otros países: 70 dls.

Librería: Miguel Laurent 340-A, Col. del Valle, Benito Juárez, 03100, México, D. F.;

Tel.: 55 59 61 55, 55 59 61 56, Fax: 55 59 54 84

Correspondencia: Apdo. 21-272, Coyoacán, 04021, México, D. F.

Correo-e: crt_ari@yahoo.com.mx

Página WWW: <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>

Impresa Tipográfica Cóndor, S. de R.L.

Las opiniones expresadas en la revista son responsabilidad de sus autores.

Puede reproducirse en revistas cualquier material, si se cita la fuente, y después se nos envían dos ejemplares de la publicación.

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de publicación de artículos recibidos.

Las fotografías son cortesía de: Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL), Miguel Romero Pérez, Enrique Carrasco Alcántara.

Presentación

Nos encaminamos aceleradamente a la celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el mes de mayo de 2007, en el santuario de Nuestra Señora Aparecida, en Brasil. Este evento sucede a las conferencias de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) ¡Menuda herencia y responsabilidad!

Por ello el equipo de redacción de *Christus* juzgó importante participar, modestamente, en el proceso de preparación a tan importante evento que -esperamos- será verdaderamente eclesial. Ello significa que tome en cuenta y valore las aportaciones, no sólo de los miembros de la jerarquía y de los sectores académicos, sino del Pueblo de Dios en su conjunto.

Uno de los énfasis que hay que promover en este camino hacia Aparecida es la necesidad de fidelidad al momento presente. Para que la Iglesia católica esté en posibilidad de vivir fielmente la misión que ha recibido en sus orígenes, es imprescindible que encare con honestidad y valentía la situación social presente, así como el estado en que ella misma se encuentra. Y debe hacerlo sin soslayar ningún aspecto importante de esta realidad y mirándola en profundidad. En este punto, el método de reflexión propuesto por Medellín y Puebla debe seguir siendo un puntal insoslayable.

Otro punto de la agenda eclesial es la necesidad de romper con el ecleciocentrismo que se respira en muchos ambientes. La comunidad de seguidores de Jesús no se encuentra en el mundo para ocuparse de su propio florecimiento y perpetuación. Mucho menos para generar problemas alrededor de diversos aspectos de su vida interna y, consiguientemente, canalizar sus energías a resolverlos. En la más pura tradición de Medellín y Puebla, se trata de ponerse al servicio de los seres humanos, desde una clara **opción por los pobres**, «para que todos tengan vida».

La Iglesia católica padece una severa crisis de credibilidad. Y no encontrará la salida a través de una política de endurecimiento de sus posiciones doctrinales y de sus medidas disciplinarias. Mucho menos en la búsqueda descomedida de apoyos en los poderes de este mundo, sean éstos de tipo económico o político. Al contrario: normalmente la acumulación y monopolio de los mismos camina en una dirección contraria a la del evangelio.

De ahí la importancia de la Asamblea de Aparecida. Puede ser una de las últimas llamadas a la conciencia de la jerarquía católica para que retome -como tal- la vía del seguimiento y la radicalidad de las Bienaventuranzas, tal como lo hizo, en su momento, en Medellín y Puebla.

La colaboración que presentamos en este número se centra en el significado de la memoria de los mártires para las Iglesias latinoamericanas. En el nordeste del Estado de Mato Grosso se encuentra la Prelatura de São Feliz do Araguaia, encabezada hasta hace unos años por Don Pedro Casaldáliga. A partir de una reseña sobre la construcción del "Santuário dos Mártires da Caminhada Latinoamericana", en la ciudad de Riberão Bonito (actual Riberão Cascalheira) y la promoción de romerías, en las que Don Pedro tuvo una participación relevante, la autora comparte una reflexión teológica sobre cómo ha venido cambiando el concepto de martirio en la teología latinoamericana, a partir de las dolorosas y gloriosas experiencias de entrega de la propia vida por la vida de todos. ☐

En este número

EDITORIAL

CUADERNO

Biblioteca "Clavijero, S. J."



- 10 Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida.
J. B. Libanio.
- 25 El Documento de participación de la Quinta Conferencia.
Agenor Brighenti.
- 33 Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro.
Sebastián Mier.
- 38 El Discipulado de Jesús.
P. Francisco Lucas Núñez.
- 45 V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
Eleazar López Hernández.

COLABORACIÓN

- 47 La memoria de los Mártires latinoamericanos a partir de la Prelatura de São Félix Do Araguaia.
Rosemari de Almeida.
- 52 El Talibán Americano y la Virgen de San Juan de los Lagos.
Jorge Durand.

PALABRA

- 59 La palabra a fondo.
Casiano Floristán.



San Salvador Atenco

El 4 de mayo la policía federal preventiva (PFP), así como policías del Estado de México entraron, muy de madrugada, al pueblo de San Salvador Atenco. Tres mil quinientos agentes se enfrentaron a trescientos pobladores, portando armas largas, gases lacrimógenos, toletes y palos eléctricos.

Una vez allí irrumpieron en muchas viviendas, sin orden alguna de cateo, golpearon salvajemente a sus moradores, destruyeron muebles y enseres de los campesinos, y secuestraron a más de doscientas personas, entre ellas nueve menores, sin orden alguna de aprehensión. Dos jóvenes fueron asesinados. Entre los secuestrados se encontraban también defensores de los derechos humanos y comunicadores provenientes de otros lados.

A los detenidos los trasladaron al penal de Santiaguillo (Estado de México), pero el trayecto se prolongó por más de seis horas.

Durante el mismo los vejaron, humillaron y maltrataron. Por lo menos 23 mujeres sufrieron abusos sexuales, incluida la violación, según el informe elaborado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). En la cárcel no recibieron la atención médica que su situación requería, y las mujeres violadas fueron sistemáticamente amenazadas y obstaculizadas, de tal modo que no pudieran hacer la denuncia legal de los hechos. Los secuestrados estuvieron hacinados en unas cuantas celdas, sin siquiera agua para beber y sin posibilidad alguna de comunicarse con el exterior.

Detrás de esta brutalidad y salvajismo se encuentra, no sólo el asombroso nivel en que se encuentran los cuerpos policíacos de nuestro país, sino un montaje fríamente calculado y minuciosamente ejecutado. Algunos han afirmado que corresponde exactamente al patrón utilizado en la guerra contrainsurgente. Los hechos reproducen paso a paso, elemento a elemento ese tipo de estrategias. Un análisis de los antecedentes lo confirma.

En 2001 el ejecutivo federal y varios consorcios inversionistas pusieron los ojos en las tierras del pueblo de San Salvador Atenco, con el fin de establecer allí el jugosísimo negocio de un nuevo aeropuerto para la ciudad de México. El plan era expropiar 5000 hectáreas e indemnizar a los lugareños con unos cuantos pesos. Pensaron que la tenían fácil. Al cabo los pobres padecen una escasez crónica de dinero. Pero en este caso lo que no les faltó a éstos fue dignidad. El Frente Popular para

la Defensa de la Tierra, cuyos simbólicos machetes estuvieron presentes en todas movilizaciones, luchó, junto con la mayoría de los habitantes, durante un año y, finalmente, en agosto de 2002 el gobierno canceló definitivamente el proyecto.

Los pobladores organizados de San Salvador Atenco han estado solidariamente presentes en diferentes movilizaciones y luchas de colectivos populares a lo largo y ancho del país. Además el Frente Popular para la Defensa de la Tierra tuvo la osadía imperdonable de adherirse a la Otra Campaña, del EZLN. La caravana pasó por Atenco a fines de abril del presente año.

De este modo la estrategia contrainsurgente del gobierno federal tiene como objetivos, por un lado, vengar la humillación sufrida por manos de un David insignificante y, de paso, eliminar cualquier intento de organización verdaderamente popular y alternativo, y, por otro, a unas cuantas semanas de las elecciones federales, lanzar una advertencia de hasta dónde está dispuesto a llegar para imponer sus designios neoliberales sobre el país.

Cuahtémoc Cárdenas y el 2010

"Bien bajado ese balón... muy buen nombramiento", fue el comentario en alegoría futbolera de un conocido productor de televisión. Se refería a la designación que hizo el Presidente Fox de Cuahtémoc Cárdenas Solórzano como coordinador de México 2010, conmemoración que condensa los dos epi-

sodios de mayor densidad histórica para los mexicanos, el Movimiento de Independencia Nacional y la Revolución Mexicana. La designación contó con el apoyo de la Suprema Corte, diputados, senadores, gobernadores y los cinco candidatos a la Presidencia de la República.

El nombramiento presidencial puede tener múltiples lecturas. Una de ellas sostiene que, hoy por hoy, Cárdenas es el estadista que concita mayores consensos en nuestro país. Es más: es de los escasos estadistas con que cuenta el país. México necesita ciudadanos que tengan la capacidad de convocatoria, la confianza y el respeto de las mayorías para movilizar sus esfuerzos en torno a las grandes tareas nacionales, que trasciendan lo efímero de las campañas electorales.

El Ingeniero Cárdenas colaborará, hasta el 31 de diciembre de 2010, con quien finalmente resulte electo como el Presidente de México para 2006-2012: AMLO o Felipe Calderón. Tendrá frente a sí el desafío de despertar la imaginación de los mexicanos para contestarnos a nosotros mismos preguntas tales como: ¿qué significa ser mexicano hoy? ¿De qué manera podemos avanzar en metas sociales y económicas cuantificables que fortalezcan la unidad y den cohesión a los mexicanos? ¿Podremos lograr que para el 2010 todas las familias mexicanas tengan agua potable y que todos los niños sepan leer y escribir? ¿Cómo replantear nuestro pacto federal, cómo poner al día nuestra Constitución, cómo apoyarnos en nuestra historia, en

nuestro patrimonio cultural para enfrentar en mejores condiciones y con éxito los retos que nos plantea el siglo XXI? No es poca cosa. La Comisión 2010 no va a hacer por sí misma estas tareas. Se trata, en cambio, de movilizar a la sociedad para que piense el país que queremos. Cuauhtémoc Cárdenas tiene la estatura política y la credibilidad ciudadana para llevar a buen puerto estas tareas.

Elecciones 2006

El domingo 2 de julio se llevaron a cabo las elecciones para renovar el poder ejecutivo federal, el congreso de la Unión, así como los gobiernos de varios Estados, señaladamente el jefe de gobierno del Distrito Federal y la Asamblea Representativa. Aproximadamente 71.3 millones de mexicanos estaban convocados a emitir su voto. Al efecto fueron instaladas 130 mil 488 mesas electorales a lo largo y ancho del país, supervisadas por 970 mil representantes de los partidos y colaciones. Se dijo que en el 98 por ciento de las casillas habría observadores de los partidos, además de 693 observadores internacionales procedentes de más de 60 países. Es la primera vez en que los mexicanos residentes en el extranjero pudieron emitir su voto.

De acuerdo con los resultados definitivos, la participación ciudadana se ubicó en 58.55 por ciento, como media nacional. En la elección presidencial de 1994 el nivel de participación del electorado fue de 78 por ciento, mientras que en 2000 la intervención llegó

a 64 por ciento. Estas cifras nos hacen ver que, en los últimos años, habido una caída sostenida en el interés de los electores mexicanos por las elecciones federales. El ganador, si lo hubiera, recibiría el apoyo de tan sólo una tercera parte de los votantes, una quinta parte de la lista nominal y un poco más del 14 por ciento de los ciudadanos.

En términos generales la participación de los ciudadanos, de los partidos y de las autoridades electorales en los trabajos mismos de las mesas electorales fue ejemplar. Posteriormente han ido saliendo a la luz irregularidades que, por ejemplo, en el Estado de Jalisco, bastión del Partido Acción Nacional (PAN), afectarían al 40 por ciento de los paquetes electorales.

Los verdaderos problemas comenzaron por la actuación del Instituto Federal Electoral (IFE), órgano ciudadano oficial encargado de coordinar las elecciones. Ya desde el nombramiento de los actuales consejeros, la exclusión del Partido de la Revolución Democrática (PRD) arrojó sombras de duda sobre la imparcialidad política de los nominados. A lo largo de la campaña, la tibieza del IFE para contener la andanada de calumnias y denuestos contra el candidato del PRD fue evidente.

Antes de la elección, el IFE había prometido dar a conocer las tendencias de la votación el mismo domingo dos a las 11.00 de la noche, a partir del «conteo rápido» de la información de 7 mil 636 casillas representativas. Las primeras irregularidades se

dieron cuando, a la hora convenida, el presidente consejero, Luis Carlos Ugalde apareció ante los medios de comunicación y anunció que, contabilizado el 95.12 de las casillas seleccionadas, no era científicamente posible declarar a un ganador.

Según el cómputo del PREP (Programa de Resultados Electorales Preliminares), desde el principio el abanderado del PAN llevó una clara ventaja sobre el del PRD. Posteriormente la diferencia empezó a cerrarse y posteriormente el panista logró un repunte inusitado. Cuando se había contabilizado el 98.45 de votos, el conteo registraba 36.38 por ciento de la votación a favor de Felipe Calderón, mientras que su oponente se llevaba el 35.34. La diferencia era de más de un punto. López Obrador hizo saber a la opinión pública que había tres millones de votos que no habían sido tomados en cuenta. Ante esto el IFE hizo público el martes 4 que 11 mil 184 casillas, con el acuerdo previo de los partidos, no habían sido computadas, porque contenían irregularidades y habían sido confinadas al «archivo de inconsistencias»; y anunciaba un nuevo resultado: FC se llevaba el 35.91 de la votación, mientras que AMLO el 35.28, con lo que la diferencia entre ambos se había reducido al 0.63 por ciento. A estas alturas la palabra fraude se había diseminado por todo el país. Muchos profesionales, matemáticos, ingenieros en cibernética, han denunciado que sólo la introducción en los programas del PREP de un algoritmo favorable a Calderón explica la extraña evolución de los resultados del conteo.

A partir del miércoles 5 los Consejos Distritales y Locales del IFE comenzaron el cómputo final de los votos. Según los resultados finales, de los 41 millones 791 mil 132 ciudadanos que acudieron a votar, 15 millones 284 sufragaron por Calderón (35.89%), contra 14 millones 756 mil 350 que lo hicieron por López Obrador (35.31%). El Partido Revolucionario Institucional (PRI) sufrió la segunda derrota más humillante de su existencia.

AMLO resolvió ya impugnar la elección, y sólo ve una solución en la apertura de la totalidad de los paquetes electorales y el conteo voto por voto. El PAN replica que la verdadera intención del tabasqueño es llegar hasta la anulación de las elecciones, cosa que éste niega categóricamente. Muy pocos gobiernos, como el de Estados Unidos, Canadá y España, se han atrevido hasta el momento a felicitar al candidato derechista. El delegado Zero, sin revocar su rechazo a toda la camarilla política que gobierna el país, ha reconocido la victoria de AMLO.

La decisión está ahora en manos del Tribunal Federal Electoral (TRIFE), única autoridad que tiene la encomienda legal de declarar la validez de la elección y anunciar quién es el presidente electo. Pero la verdadera solución de este proceso se encuentra en los mexicanos y mexicanas que votaron por AMLO y otras personas honestas, pues sólo un fuerte y claro respaldo social a las acciones legales que ésta vaya llevando a cabo podría sacar adelante, con equidad y limpieza, este ya largo proceso electoral que ha costado al país 11 mil 892.1 millones de pesos. ☐



CUADERNO

Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida.

J. B. Libanio.

El Documento de participación de la Quinta Conferencia.

Agenor Brighenti.

Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro.

Sebastián Mier.

El Discipulado de Jesús.

P. Francisco Lucas Núñez.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Eleazar López Hernández.

Introducción al Cuaderno

En este cuaderno presentamos materiales que nos sitúan en el momento actual de preparación a la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Pretenden servirnos como prolegómenos para ubicar el significado y trascendencia de esta asamblea. Con ello queremos estar en sintonía y participar modestamente con las Iglesias latinoamericanas en esta etapa preliminar. El cuaderno consta de cuatro trabajos.

El primero, de Juan Bautista Libanio, de la facultad de Belo Horizonte (Brasil), adopta un enfoque histórico muy oportuno. Y lo es porque en nuestras Iglesias nos topamos con corrientes teológicas y pastorales que pretenden borrar de un plumazo la genuina y ubérrima tradición latinoamericana que nació del esfuerzo de traducir el legado del Concilio Vaticano II a la situación propia. Parecería que pretenden partir de una tabula rasa. Y es lo que anhelan en el fondo, por más que invoquen esa tradición, pues lo hacen de manera torcida, no tanto para actualizarla en una época y circunstancias nuevas y diferentes, cuanto para fundamentar -desde su punto de vista- una ruta que, en realidad, no quiere saber nada de los pasos y esfuerzos anteriores. No resulta gratuito y sí muy revelador oír quejas desde esas trincheras en el sentido de que entre quienes pretenden recrear genuinamente la tradición latinoamericana ellos no encuentran más que reiteraciones machaconas y aburridas.

Por ello es más que oportuno el trabajo de Libanio. Desde el interior de esa tradición analiza el decurso de la misma. Es un trabajo bastante amplio, pero, a pesar de ello, se logra mantener el interés a lo largo de su lectura, precisamente por la justeza de la perspectiva que adopta. De este modo nos conduce hasta las postrimerías del Vaticano II y nos hace recordar y volver a valorar la inmensidad de su herencia. Va repasando pacientemente trece aportaciones de este concilio que considera centrales, desde el primado «absoluto» que concede a la Palabra de Dios, hasta el cambio que propicia en la teología fundamental.

En pasos sucesivos nos lleva de la mano por las sucesivas conferencias del episcopado latinoamericano, desde la segunda de Medellín, hasta la cuarta de Santo Domingo.

Una de las aportaciones muy de agradecer es la ubicación de cada una de esas tres asambleas en la coyuntura histórica en la que se desarrollaron y a la que pretendieron responder. De este modo, el autor recorre la situación que prevalecía en América Latina desde los años sesenta -época del desarrollismo y de optimismo por la supuesta posibilidad de superar, desde esas políticas, el problema de la pobreza-, hasta el principio de los noventa, en el que el neoliberalismo se afianza brutalmente, dejando tras sí los despojos de millones de excluidos del festín de la abundancia. Este esfuerzo analítico nos ayuda a seguir valorando la historicidad de las intervenciones del magisterio eclesial.

Después de delinear el contexto histórico de las cuatro asambleas, Libanio analiza las respuestas que pretendieron ofrecer. De este modo constata que, aparte de los indudables logros presentes en todas, se ha venido dando una tendencia a moderar la radicalidad de la opción por los pobres postulada en Medellín -que llevó a la Iglesia de entonces a romper sus tradicionales lazos con los poderes establecidos-, entre otras cosas añadiéndole epítetos tales como preferencial, no exclusiva, evangélica, no ideológica, etc. Por este camino se llegó hasta Sto. Domingo (1992), en cuyas conclusiones los énfasis se desplazan hacia la evangelización de la cultura, entendida ésta, fundamentalmente, como la cultura moderna e ilustrada; la propia de las elites. En todo caso prevalece en el documento una cierta actitud de descalificación, a la que corresponde la tarea de construir una nueva cultura cristiana, la civilización del amor. Con ello se imprimió un sesgo espiritualista y desencarnado a la pastoral y a la teología.

Finalmente Libanio presenta las tareas que esperan a la asamblea de Aparecida. Hay que avanzar hacia temas y decisiones nuevas. De este modo, la agenda debería incluir cuestiones

que las anteriores conferencias no alcanzaron a formular, tales como la revisión del ministerio ordenado; el avance hacia una liturgia verdaderamente popular; la animación carismática de las estructuras institucionales; el manejo del fenómeno religioso y del surgimiento de nuevas espiritualidades; la relación con los nuevos movimientos; la actitud ante la sociedad globalizada del conocimiento; la purificación del lenguaje teológico; la evangelización de la cultura; la elaboración de canales jurídicos; la pastoral de migrantes, de los medios y de la familia.

Agenor Brighenti, por su parte, nos ayuda a analizar el «Documento de Participación». Sabido es que este material oficial marca el punto de partida de este proceso, que debe ser de reflexión acerca de nuestra situación y de nuestra respuesta como discípulos de Jesús. Una vez que haya sido enviado dicho documento a las conferencias episcopales, las aportaciones que éstas tengan a bien proponer serán recogidas en el Documento de Síntesis (agosto de 2006). Éste, a su vez, constituirá el material fundamental que, convertido en el Documento Final (DF) después de una nueva consulta (feb de 2007), servirá de «libro de texto» de los obispos en Aparecida.

Pues bien, ese primer material «de participación» con el que contamos ya tiene una doble importancia. Por un lado constituye un diagnóstico transparente de la teología y las concepciones pastorales de los que lo formularon -quienes seguramente pertenecen o están muy cercanos a los cuadros dirigentes de la V Conferencia. Se trata de gente que influirá significativamente en los rumbos que vaya tomando este esfuerzo de reflexión. Junto con esto, las concepciones y propuestas que contiene trazan ya una dirección y una perspectiva que influirá en cierta medida en los pasos que se vayan dando en adelante. Por ello un análisis lúcido y crítico como el de Brighenti resulta imprescindible y puede ayudarnos a realizar nuestros propios acercamientos críticos a este proceso que, sin duda, será importante para las Iglesias latinoamericanas.

El autor analiza la lógica del documento, así como el enfoque metodológico del mismo. A continuación repasa los cinco capítulos del mismo: la antropología, la cristología, la misionología, la visión del mundo y la meta de la misión continental.

El título de la V Conferencia es «Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida». Para comenzar a profundizar en el tema del discipulado Francisco Lucas presenta un estudio acerca de las condiciones y lo que implica la vida del discípulo y la discípula, según los testimonios del nuevo testamento. Este breve trabajo proporciona algunas claves centrales que pueden ayudar a que en esta etapa de preparación a la asamblea y en los sucesivos documentos preparatorios el tema del discipulado se enfoque de manera verdaderamente evangélica, y no se diluya en cuestiones prescindibles y perspectivas espiritualistas.

Sebastián Mier propone analizar nuestra propia práctica evangelizadora, para evaluar en qué medida es coherente con lo que las anteriores conferencias del episcopado latinoamericano han propuesto. El primer obstáculo se encuentra en algunas deficiencias de los contenidos, como el hecho de que contengan enfoques teológicos opuestos. Pero también nuestras propias acciones dificultan las cosas, entre otros motivos, por su falta de continuidad; de planeación a largo plazo; y de una pastoral de conjunto.

Para avanzar propone analizar los aportes de las conferencias anteriores, sobre temas tales como la cuestión indígena y la pastoral urbana, para establecer cuáles resultan todavía válidos y cuáles han perdido relevancia. A partir de este primer acercamiento deberemos volver nuestra mirada a nuestra praxis para descubrir hasta qué punto esos documentos han resultado iluminadores e inspiradores, identificando simultáneamente cuáles han sido los factores que han frenado los avances y cuáles los han propiciado. Sólo después podremos percibir -y, eventualmente proponer- cuáles serían las novedades, planteamientos y matices que la V Conferencia debería asumir y presentar.

Finalmente, Eleazar López, en un documento muy breve, presenta, desde su identidad indígena, algunos elementos muy valiosos de análisis de algunos aspectos del Documento de Participación. Descubre, por ejemplo, un enfoque excesivamente doctrinal y eclesiocéntrico en algunas de las afirmaciones centrales, así como un análisis muy light del fenómeno del neoliberalismo. En definitiva lo que los indígenas piden a la Iglesia es que los reconozca como sujeto de evangelización, y se abra a las profundas aportaciones que están prestos a compartir desde su propia identidad cultural y cristiana. ☐

Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida

J. B. Libanio

Teólogo de Belo Horizonte, Brasil.

La conferencia de Aparecida se sitúa en una trayectoria que va desde el nacimiento de la CELAM hasta nuestros días, pasando por el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y Santo Domingo. El Concilio Vaticano II y Medellín marcaron etapas de apertura, mientras que las conferencias siguientes fueron introduciendo propuestas contrarias en sus opciones fundamentales e inflexiones de dirección.

Algunos aspectos generales caracterizan el momento actual en lo que se refiere a las opciones básicas del Concilio Vaticano II y de Medellín. En las décadas anteriores, aquellas se hicieron de manera sencilla y radical. Hoy la situación se hizo más compleja y plural de manera que se hace necesario volver sobre ellas a fin de reajustarlas al momento sociocultural presente.

La preocupación por las estructuras económicas y las políticas injustas se orientó hacia la evangelización de la cultura y hacia la atención al género, a la etnia y al fenómeno religioso, especialmente el neopentecostalismo. Se salió de foco la transformación de la realidad sociopolítica y económica, por la percepción de la inevitabilidad del sistema neoliberal y por el gigantesco peso de sus estructuras. Hablar de cambio en estos campos suena como pura ingenuidad e idealismo romántico. Simultáneamente, al interior de la Iglesia se desarrolló un viraje hacia una cierta interiorización y clericalización, en detrimento de la opción por los pobres y del compromiso social. Para algunos críticos se configuró un claro neoconservadurismo [1].

A cuarenta años de la terminación del Concilio Vaticano II y casi lo mismo de Medellín, se percibe que las opciones fundamentales de esos eventos no se implantaron o se perdieron en las últimas décadas. El análisis -elaborado por A. Brighenti- del Documento de Participación hacia la V Conferencia en Aparecida, confirma esta constatación. Este autor señala una serie de elementos criticables del documento.

El ser humano aparece sin rostro, como si fuese una categoría, una esencia. En la cristología se presenta a un Cristo sin Jesús. En la eclesiológia, el Reino de Dios se eclipsa y la Iglesia se aísla del mundo. La preferencia por el término misión, en vez de evangelización, refleja un contexto eclesiocéntrico de cristiandad. La visión del mundo transfiere su función de inspiradora y desafiante de la evangelización a la de ser un mero escenario de una salvación más allá de la historia. La preocupación misionera se concentra en el hecho del éxodo de los católicos, en lugar de cuestionar la calidad de la presencia de la Iglesia en la sociedad.

Concluyendo, el documento de participación se inserta en el distanciamiento gradual de la tradición latinoamericana legítima y original inaugurada en Medellín y, en último término, de las intuiciones y de los ejes teológicos centrales del Concilio Vaticano II [2]. Es una crítica contundente.

1] J. I. González Faus, *El meollo de la involución eclesial*, en *Razón y Fe* 220 (1989), nn. 1089/90, pp. 67-84; O neoconservadurismo. Um fenômeno social e religioso, en *Concilium* n. 161 - 1981/1; F. Cartaxo Rolim, *Neoconservadurismo eclesial e uma estratégia política*, en *REB* 49 (1989), pp. 259-281; J. Comblin, *O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana*, en *REB* 50 (1990), pp. 44-73; P. Blanquart, *Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II*, en P. Ladrière - R. Luneau, dir., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987, pp. 161-178; J. B. Libanio, *La vuelta a la gran disciplina*, B.Aires, Paulinas, 1986.

2] A. Brighenti, *V Conferência do Episcopado da América Latina*. Este texto fue presentado en el Seminario conmemorativo de los 40 años del Concilio Vaticano II, organizado por el Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil en Itaiçara del 08 a 10 de febrero de 2006, en vías de publicación. Accesible en < HYPERLINK "http://www.adital.com.br" www.adital.com.br > 03.03.2006.

Tomando en consideración las breves observaciones del contexto socio-eclesial del Concilio Vaticano II hasta el Documento de Participación, cabe una doble actitud ante la Asamblea de Aparecida:

a) Establecer con claridad las opciones básicas consideradas innegociables e imprescindibles del Concilio Vaticano II y de Medellín, completadas con algunos logros de Puebla y Santo Domingo, para resistir y, eventualmente, reconstituir las que han sido abandonadas.

b) Avanzar hacia temas y decisiones nuevas.

I. RESISTIR Y RECONSTITUIR LAS OPCIONES BÁSICAS

1. Introducción

Un primer paso consiste en resistir en la defensa de las opciones básicas del Vaticano II, Medellín, Puebla y Santo Domingo que deben ser mantenidas y reconstruirlas en el caso de que hayan sido desmontadas.

El hecho de la pérdida o de la no implantación de las opciones del Vaticano II y de Medellín ocurre, con claridad meridiana, según el análisis de la coyuntura de la Iglesia que se ha estado haciendo por teólogos de varios continentes [3]. La evolución de la coyuntura eclesial en América Latina en las últimas décadas ha confirmado tal evaluación. Basta con analizar el desarrollo de las sucesivas Conferencias del Episcopado de América Latina cada vez menos sintonizadas con las opciones anteriores. El aspecto consensual de tal percepción nos dispensa de mayores análisis. Vale la pena tomar conciencia, también de manera sumaria, de algunos factores que influyeron en esa desviación.

En el campo económico asistimos al reinado solitario y despótico del neoliberalismo, con las terribles consecuencias que todos conocemos. Se implantaron democracias, en vez de los regímenes dictatoriales militares, pero que se pusieron al servicio del neoliberalismo, con pocos cambios en favor de las clases populares. En el campo cultural, se desarrollaron tendencias antitéticas. Por un lado, continuó vertiginosamente el avance de la modernidad en el mundo occidental o influido directamente por

él. Tal hecho se visibilizó especialmente en lo referente a la tecnología, especialmente la biotecnología y la informática. La secularización disminuyó la relevancia social de la religión en la esfera política. Por otro lado, se instaló una aguda crítica a la razón de la ilustración en su expresión instrumental, debido a los nauseabundos crímenes que cometió, máxime en las dos guerras mundiales. Se fragmentó el saber de tal forma que se perdió de vista la globalidad, tan ambicionada por la modernidad, siguiendo las huellas de Hegel y Marx. Y, por fin, explotó el anclaje religioso que relativizó el significado de la secularización.



Las repercusiones no se hicieron esperar en las instancias eclesiales. Un sólido éxodo de católicos hacia las denominaciones evangélicas hizo a los pastores voltear la atención a la conservación del propio rebaño. En el horizonte cultural sonaron dos palabritas cargadas de explosividad que atemorizaron los terrenos eclesiales: relativismo y subjetivismo. Por todos lados, las personas y los grupos reivindicaron su propia verdad y autonomía, sabiendo que éstas se situaban en un universo plural y relativo. Nadie postulaba ya la exclusividad de la verdad. La Iglesia no estaba acostumbrada a vivir en el espacio de tal pluralismo y diversidad de verdades y valores. Y veía aumentar en su seno las experiencias libres en los campos de la liturgia, la disciplina, la vida religiosa, la educación, la pastoral, la expresión teológica, amenazando la tranquilidad serena de la uniformidad.

3] Ver la cita anterior. Se añade la obra: J. R. Quinn: Reforma do papado: indispensável para a unidade cristã Aparecida: Santuário, 2002.



Las respuestas se buscaban en el nivel de la experiencia religiosa. Surgió el desafío marcante de los medios de comunicación. En todo esto, el magisterio se preocupaba por la recta doctrina y por el encuadramiento del clero y de los fieles.

El sistema teológico sufrió, igual que las ciencias, el impacto de la especialización. Se fragmentó en infinitas disciplinas y corrientes plurales. El anclaje espiritualista y carismático de los movimientos religiosos se desinteresó de la reflexión teológica, lanzando sospechas y descréditos sobre el ministerio teológico. Y las instancias romanas aumentaron la vigilancia y el control sobre la teología moderna europea y sobre la teología de la liberación; con las respectivas condenaciones de teólogos, brotaron orientaciones restrictivas hacia la vocación del teólogo [4]. Y, para tristeza general, se sufre hasta el momento de una carencia de teólogos con síntesis y visiones amplias al modo de Karl Rahner. Las últimas luces fulgurantes que iluminaron el Concilio Vaticano II están por apagarse.

2. Opciones básicas del Vaticano II

Cuarenta años después del término del Concilio Vaticano II, rescatemos las opciones fundamentales que juzgamos todavía hitos necesarios para la V conferencia de Aparecida. En 1963, al inicio de la segunda sesión del Concilio, Paulo VI formuló esta pregunta a los padres del Vaticano II: ¿Iglesia, qué dices de ti misma? ¿Es lo que el Concilio respondió lo que nos orienta hasta hoy en la comprensión de la Iglesia? Aquí no profundizaremos en ninguna de las respuestas, sino las expondremos como un listado [5].

a) Primado absoluto de la Palabra de Dios.

Esto, en la práctica, significó dos movimientos maravillosos. Se dio valor a la Palabra en la liturgia, en las celebraciones y en todas las actividades religiosas. La Palabra ocupó el debido lugar en la producción teológica, en la formación del clero y en la vida de los fieles. Se multiplicaron las obras de exégesis y sobre temas bíblicos, que ofrecieron material para que los fieles pudieran alimentarse espiritualmente de la Escritura.

b) Afirmación de la base laical de la Iglesia: Iglesia Pueblo de Dios.

Se dio una revolución copernicana en la concepción de la Iglesia. En lugar de partir de la jerarquía para definirla, se afirmó el hecho fundamental: todos somos iguales por los sacramentos de iniciación y en la participación de la eucaristía. La Iglesia se definió como Pueblo de Dios. El laico adquirió en ella su verdadero lugar, con un amplio espacio de iniciativa, libertad, autonomía, participación y generación de espiritualidades propias.

En términos de América latina, surgieron las primeras comunidades eclesiales de base en íntima conexión con la experiencia de nuevos ministerios laicales. Más tarde, en las olas de Medellín, las CEBs se desarrollaron y Paulo VI profundizó en los ministerios no ordenados [6].

c) Afirmación colegial de la Iglesia.

En íntima articulación con la base laical, el Vaticano II infundió un espíritu colegial, superando el autoritarismo presente en los tres centros: Roma, la diócesis, la parroquia. La colegialidad se transformó en un aire nuevo que se respiró en el ámbito de la Iglesia, dando su valor a la Iglesia local, a las comunidades. Se alimentó una conciencia de sinodalidad y de comunión, incrementando las conferencias episcopales, los consejos diocesanos, parroquiales y comunitarios.

4) Congregação para a Doutrina da Fé, Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo, São Paulo: Paulinas, 1990.

5) Para una profundización remito al lector al libro: Concilio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão, São Paulo, Loyola, 2005.

6) Paulo VI, Evangelii nuntiandi (1974).

d) Espíritu ecuménico.

Desde su convocación, la aspiración ecuménica atravesó todo el desarrollo del Concilio. Se manifestó como verdadera episteme, un modo nuevo de pensar la Palabra de Dios y las prácticas eclesiales. Influyó en la acción pastoral interna de la Iglesia en dirección a la comunión ecuménica en la oración, en la producción teológica, en la proximidad con los hermanos evangélicos en la vida. En el horizonte estaba ya la intercomunión eucarística hasta hoy todavía no realizada por la Iglesia católica, mientras que otras Iglesias cristianas ya la practican [7]. En las acciones pastorales, las Iglesias cristianas se unieron en la preocupación social común, promocional y liberadora.

e) Ampliación para el diálogo interreligioso.

El Concilio se abrió a las grandes tradiciones religiosas del mundo. Y en el continente latinoamericano el diálogo interreligioso se confrontó con las religiones indígenas y afroamericanas.

f) Diálogo con el no creyente: desde la libertad religiosa.

Las constitución pastoral *Gaudium et Spes* sentó las bases para la construcción del humanismo (cristiano) basado en los Derechos Humanos. Incentivó a los cristianos para la lucha por la justicia social en diálogo con los hermanos no creyentes dentro de las entidades seculares. Y la Iglesia, en cuanto institución, se entendió como compañera en un empeño semejante en el interior de la sociedad civil y en una acción constructiva con el Estado, superando todo sueño de neocristiandad.

g) Nueva relación de la Iglesia con el mundo.

La constitución *Gaudium et Spes* confesó la íntima sintonía de los cristianos con los hombres y mujeres de hoy en las alegrías y las esperanzas, en las tristezas y en las angustias [8]. Modificó la actitud fundamental de cara a los problemas fundamentales del mundo moderno. Reconoció la autonomía de las realidades temporales, terrestres, renunciando a los últimos resquicios de la cristiandad.

h) Dimensión de servicio.

La constitución dogmática *Lumen Gentium* asumió como determinante para el ejercicio del ministerio ordenado la actitud básica de Jesús servidor. El triple oficio de los ministros ordenados fue entendido como servicio a la comunidad. Y la Iglesia, como un todo, se definió, como tal, en relación con el mundo. Y cada cristiano se entendió, en el espíritu del lavatorio de los pies por Jesús, al servicio del hermano.

i) Concepción amplia de santidad.

Hasta entonces, si no en la realidad, al menos en el imaginario del católico común, la santidad estaba reservada primeramente a los religiosos y, eventualmente, al clero diocesano. Y sólo en casos excepcionales a los laicos. El Concilio modificó tal concepción, tratando, primero, de la vocación universal a la santidad, y sólo después, de los modos específicos de vivirla. Tal perspectiva propició el surgimiento de varias espiritualidades laicales en la Iglesia, habiendo algunas influenciado hasta al clero y a los religiosos/as.

j) María vista en una triple relación: Cristo, Iglesia, fiel.

La figura de María, como aparecía en ciertas expresiones de la piedad católicas producía en los evangélicos la sospecha de que disminuía el papel redentor de Cristo. El Concilio se alejó de tal visión, al transformar el Decreto sobre María en un capítulo de la *Lumen Gentium* y al referirse a María como la fiel discípula de Jesús, vista en el proyecto histórico-salvífico de Dios. Le atribuyó la misión de conducir los fieles a la Iglesia y a Cristo, sin ningún detrimento de la persona de Jesucristo.

k) Clima de amplio diálogo: interno y externo a la Iglesia.

Los textos del Concilio mantienen la relevancia de la estabilidad de lo que está escrito. Mientras tanto un evento de tal naturaleza le sobrepasó con mucho el significado, creando alrededor de sí mismo un clima, un imaginario. Nació la conciencia de la autonomía y del pluralismo de la modernidad, que exige diálogo, tanto al interior de la Iglesia cuanto en relación con las instancias y personas fuera de ella. Fracásó definitivamente el sistema de cristiandad y de la pura ortodoxia en las que se imponían las verdades de fe por la fuerza de la autoridad.

7] J. Delumeau, *Gutter l'aurore. Un Christianisme pour demain*, Paris, Grasset, 2003, pp. 197ss.

8] Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 1.

l) Valorización del "carisma" en relación a la institución.

En el mismo clima e imaginario creado por el Concilio, se invirtió la sensibilidad al interior de la Iglesia católica. Hasta el pontificado de Pío XII pesaban fuertemente las estructuras y se imponía una mentalidad jurídico-canónica. El aire carismático de ligereza, libertad y creatividad, insuflado por el pontificado de Juan XXIII y por las novedades del Concilio, invadió el conjunto de la Iglesia.

m) Cambio de la teología fundamental.

El Concilio significó un nuevo paradigma teológico, en comparación con la teología común postridentina y premoderna. Cl. Geffré lo formuló como el paso de la teología dogmática a la hermenéutica [9]. Consistió en el cambio de la concepción de verdad que antes venía toda desde el lado del objeto. Primero se establecía la tradición, después el sujeto envuelto en ella. En el horizonte lejano estaba el mundo rural con la matriz de la naturaleza. El sujeto se insertaba en una tradición sin tomar distancia de ella y sin mirarla como objeto de análisis. Algo anterior al cogito de Descartes.

La teología dogmática se preocupaba por conocer la esencia y la sustancia de las cosas, la verdad inmutable. Los conceptos se elaboraban abstractamente, igual que sus relaciones mutuas, y sus implicaciones. De esos conceptos se deducían muchas consecuencias teóricas, por medio, sobre todo, de la lógica formal y de la argumentación silogística. Se recurría a la autoridad de los antiguos para establecer las verdades. Fue la lectura teológica ampliamente usada en la neoescolástica, especialmente postridentina, redactada principalmente en latín.

El Vaticano II asumió la perspectiva hermenéutica, que centra la atención en la interpretación de las verdades dogmáticas en la mentalidad de cada época, de cada cultura. El sujeto se acerca a la realidad con una precomprensión subjetiva e histórica. Interpreta, por tanto, la realidad, y ésta, a su vez, modifica su precomprensión. De manera simple y directa, la naturaleza del conocer humano es interpretar, y ello ocurre también respecto a la revelación y a las verdades dogmáticas. Todo conocimiento conjuga el elemento objetivo de la verdad, la realidad que se conoce, y el aspecto subjetivo de quien

conoce. En la construcción de la verdad se hace necesario el diálogo para alcanzarla más plenamente y no la imposición hecha por la autoridad [10].

3. Opciones básicas de Medellín

Paulo VI pretendía con la Conferencia General de Obispos de América Latina en Medellín aplicar el Concilio a este continente. Sin embargo tanto, aquella se configuró como recepción creativa que interpretó el Concilio con originalidad perspicaz. Modificó la pregunta fundamental. Dirigió a toda la Iglesia católica del continente la interpelación: ¿qué servicio se puede prestar al pobre en un continente de opresión y liberación? ¿Qué significa comprometerse en un contexto de América Latina?

a) Cambio del contexto.

- Situación social: Ya no se vivían los años de optimismo del tiempo conciliar. Se implantó en el continente un capitalismo transnacional, apoyado por la ideología del desarrollismo. Para desenmascararla, los economistas de la CEPAL elaboraron la teoría de la dependencia. En vez de desarrollo, se propugnaba por la liberación al interior de los países y de cara a los países centrales. En el programa entraban las reformas de base.

El mundo político se incendió con el surgimiento de movimientos populares y estudiantiles, con la concientización y organización de sindicatos urbanos y rurales y, sobre todo, con los movimientos revolucionarios, unos clandestinos, otros a cielo abierto. La revolución cubana ejercía su atracción. Personajes simbólicos como Fidel, Che Guevara, Camilo Torres y otros poblaban el horizonte utópico, especialmente el de los jóvenes.

En contrapartida, la represión militar y policial se organizaba, financiada desde dentro y desde fuera por los intereses burgueses, llegando a construir regímenes de excepción, dictatoriales. Se apoyaban en la ideología de la Seguridad Nacional. Se asistió a la sucesión de golpes mi-

9] Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

10] A. Torres Queiruga dedica buena parte de su teología a desmontar esa teología dogmática, premoderna. Véase, por ejemplo: *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.

litares a partir de 1964 en Brasil, después en 1966 en Argentina, en 1968 en Perú. Este clima de tensión envolvió a Medellín.

En el ámbito cultural, la pedagogía de Paulo Freire, la instalación de centros de cultura popular, Movimientos de Educación de Base alimentaban propuestas revolucionarias. Y el clima mundial, que estalló en Francia en mayo de 1968, favorecía en América Latina la esperanza revolucionara, incluso por la vía armada.

- Situación eclesial: La Iglesia, plantada en ese clima de euforia, transformación, cambio rápido y expectativa revolucionaria, fue atravesada por un período de experiencias audaces en diversos campos de su vida.

Recordemos algunos datos y hechos. Se reforzó la apertura social de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, defendiéndose la mística de una Iglesia de los pobres. Paulo VI, con la encíclica *Populorum Progressio*, profundizó el tema de la pobreza y de la Iglesia del tercer mundo. Entró en escena una pléyade de obispos de extrema apertura social, de valor intelectual y evangélico, cuya mayor expresión era D. Helder Cámara. La Iglesia del Brasil firmó la maravillosa experiencia de la colegialidad. La Acción Católica, especialmente bajo la forma de JOC, JAC, etc., mostró una pujanza apostólica y crítica social en relación a la política del Estado y de la propia Iglesia. Las comunidades eclesiales de base comenzaron a surgir en el noreste de Brasil y después en muchos otros lugares. La vida religiosa se insertó en los medios populares en el espíritu de apertura del Vaticano II. Cristianos laicos y algunos sacerdotes y religiosos, en nombre de la fe, participaron en la política revolucionaria, despertando la furia de los sectores conservadores eclesiásticos y de la sociedad burguesa.



Esa vigorosa agitación intra y extraeclesial fecundaba a la teología y se alimentaba de ella. En Europa se elaboraban las teologías del mundo, de las realidades terrestres, política, de la esperanza y de la revolución. Y, en el corazón de Medellín, se gestó la teología de la liberación, cuya forma programática apareció en el libro de G. Gutiérrez, algunos años después. [11]

En ese contexto complejo y tumultuoso ¿qué respuestas ofreció Medellín para la Iglesia de América Latina?

b) Principales respuestas de Medellín a ese contexto

- La conversión en la misión hacia afuera: Los obispos y los teólogos interpretaron, en términos de significado y de praxis, a la luz de la categoría teológica de los signos de los tiempos, la realidad social y eclesial del continente, especialmente el conflicto entre evangelización y liberación.

Frente a ese horizonte, realizaron en la evangelización la dimensión temporal en lo tocante a las estructuras sociopolíticas y económicas, dejando atrás la tradición de la mera enseñanza de verdades y prescripciones morales.

Para ello, echaron mano de la metodología del ver-juzgar-actuar, la cual bebieron en dos fuentes: la tradición de la JOC, JAC, etc., y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

El nuevo enfoque social de la evangelización desautorizó y rompió la alianza entre la Iglesia (cristianismo) y las fuerzas conservadoras del status quo, esto es, de la oligarquía latinoamericana que hacía siglos venía dominando a la Iglesia y apoyándose en ella.

En el centro y corazón de Medellín refulgió la opción por los pobres sin adjetivos en los diversos campos: social, intraeclesial, educacional, pastoral, vida religiosa, ministerial, etc. Tal opción buscaba la liberación de los pobres.

La categoría liberación hizo su entrada en el escenario eclesial y teológico. Pasó por una transformación de sentido. Proveniendo de las ciencias políticas, sufrió una ampliación histórico-antropológica y terminó incluyendo la dimensión teológica.

11] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971.

Pesó en ese momento la influencia de la pedagogía concientizadora y liberadora de Pablo Freire, que ensayaba en el noreste brasileño las primeras experiencias de alfabetización de adultos, que fueran simultáneamente politización crítica respecto a la sociedad capitalista.

- La conversión al interior de la Iglesia: Al interior de la Iglesia, obispos, sacerdotes, religiosos asumieron una mayor pobreza y sencillez de vida, despojándose de antiguos aparatos de ostentación, riqueza y bienestar, para asumir un tenor de vida cercano al pueblo simple, abandonando la seguridad de las instituciones poderosas. El contacto con las clases populares resultó en una vigorización de su religiosidad. Se dejó de enfrentarla bajo el prisma de la ignorancia, de la pura alienación, para descubrir en ellas gérmenes de sabiduría y liberación.

Se incrementaron las comunidades eclesiales de base, articulando íntimamente la fe y la vida, el compromiso religioso y el social. En esa ola renovadora eclesial, la presencia de la Biblia fue fundamental. Dejó de ser un libro hermético, conocido únicamente por el clero, para caer en las manos del pueblo. Se crearon círculos bíblicos que siguieron la genial metodología de C. Mesters [12].

La predicación, la teología y la práctica de la Iglesia se enfocaron a la justicia social. Se superó una concepción intimista del pecado, trabajando la realidad del pecado social [13]. Se condenó la violencia institucional del propio sistema y no sólo la de las guerrillas y de la lucha armada.

Resumiendo: La Iglesia, como totalidad, asumió una postura profética en los discursos, prácticas y en la propia institución. Predominó el aspecto socio-estructural y se concentró en la liberación de los pobres.

12] C. Mesters, *Mirar en el espejo de la vida*, Centro Bíblico Ecuménico, Buenos Aires, 1993; id., *Círculos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973; id., *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, 41980; id., *Flor sem defesa*, Petrópolis, Vozes, 1983; id., *O Projeto "Palavra-Vida" e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja*. In REB 49(1989), pp.661-673; Tereza M. P. Cavalcanti, *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*. Tese de doutoramento, Departamento de Teologia, PUC-Rio de Janeiro, 1991.

4. Opciones básicas de Puebla

Diez años después de Medellín, los obispos de América Latina se reunieron en Puebla. Pretendían responder a una pregunta fundamental: ¿Cómo resituar Medellín en la nueva coyuntura política y eclesial de América Latina y de la Iglesia?

a) Contexto de la Conferencia

- Situación social: Eran otros tiempos políticos y, sobre todo, eclesiales. La represión alcanzaba síntomas de paroxismo. Los regímenes militares llevaban la arbitrariedad, torturas, asesinatos a grados insoportables. El capitalismo transnacional imponía impunemente las leyes de la economía, sometiendo a los países periféricos a una dura explotación. Los Estados nacionales perdían autonomía. El crecimiento del neoliberalismo deshacía las conquistas sociales. En el campo cultural la censura ideológica cerraba los horizontes críticos. La situación represora se justificaba por la ilusión del milagro económico. Brasil creció, durante los gobiernos militares, al diez por ciento por año, aprovechando el vacío existente. El sistema hacía alarde de tal crecimiento. Pero al final de régimen militar se agotaba tal maravilla, preparando el proceso de democratización.

- Situación eclesial: Para la Conferencia de Puebla pesaron más los cambios eclesiales. Después de Medellín aparecieron las primeras señales de reacción a las iniciativas innovadoras postconciliares y al anclado liberador de la



13] Frei Betto, *Dimensão social do pecado*, in *Grande Sinal* 29 (1975) 491-502; J. Aldunate, *El pecado social: teoría y alcances*, in *Teología y Vida* 24 (1983) pp. 99-110; Cl. Boff, *Pecado social*, in id., *Comunidade eclesial - comunidade política: ensaios de eclesiologia política*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 157-184.

Iglesia latinoamericana, por parte de Roma y de sectores conservadores eclesiológicos de nuestro continente. En honor de la verdad, nunca asimilaron ni el Vaticano II ni Medellín. Adquirieron fuerza después de algunos años de retroceso tímido ante las olas libertarias sociales y eclesiales. Como éstas perdieron la energía, los conservadores pudieron levantar cabeza, escondida bajo la avalancha libertadora.

En la base de las reacciones conservadoras se escondía una cierta decepción con los rumbos que la Iglesia tomó en la animación del Concilio. Frente a la encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI (1968), surgieron reacciones de oposición, hasta de los episcopados. La amplia laicización de decenas de millares de sacerdotes asustó. El final melancólico del pontificado de Paulo VI preparaba el clima de reacción. En un momento de sufrimiento confesó tener la sensación de que «por alguna grieta entró la humareda de Satanás en el templo de Dios» [14]. Él esperaba que vendría, después del concilio, un día de sol para la historia de la Iglesia. Vino, por el contrario, un día de nubes, de tempestad, de oscuridad, de búsqueda, de incertidumbre. Predicamos el ecumenismo y nos alejamos siempre más unos de otros. Cavamos abismos en vez de cerrarlos [15].

En América Latina, el CELAM que organizó el encuentro de Puebla asumió una línea cada vez más conservadora. Denunciaba que en la Iglesia latinoamericana se hacía una falsa interpretación de Medellín, al radicalizarse la opción por los pobres, el compromiso social, la base de la Iglesia —léase la comunidad eclesial de base— en una verdadera «Iglesia popular». Además de esto, acusaba a la vida religiosa, propugnada por la CLAR y consustanciada en la inserción popular de los religiosos/as, de magisterio paralelo en continuas fricciones con los obispos. Estigmatizaba a la teología de liberación como marxismo. Reprendía a las conferencias episcopales nacionales por su excesiva autonomía —entiéndase sobre todo la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. Ese clima de sospecha contagió a amplios sectores eclesiológicos latinoamericanos y a las instancias romanas.

Entre la convocación de Puebla por Paulo VI y su realización murieron dos pontífices y sucedió la elección de Juan Pablo II. Ya al inicio de su pontificado, desconociendo, naturalmente, la realidad de la Iglesia de América Latina, el Papa

hizo un largo discurso en la inauguración de la conferencia, reflejando la tendencia eclesial de desconfianza de cara a la Iglesia de la liberación, la cual se remitía a las opciones de Medellín. Los conservadores pensaron que era entonces el momento de reconducir a las Iglesias del continente al lecho seguro del control institucional por parte de Roma, tanto en el campo interno de la vida eclesiológica, como en la actuación en la sociedad. En la organización de Puebla predominó tal preocupación, de modo que los teólogos de la liberación fueron sistemáticamente excluidos de toda asesoría. El largo documento de Puebla desconoció a la teología de la liberación, como si no existiera. Y eso que había sido la primera teología original de América Latina. Es realmente espantoso para la mirada de un historiador constatar esa ausencia total, incluso de las palabras «teología de la liberación».

Evidentemente la tendencia conservadora no encontraba unanimidad en los obispos. Incluso habiendo eliminado del aula episcopal a los teólogos de la liberación, hubo obispos que se hicieron asesorar por ellos fuera del ámbito estricto de la conferencia. Algunos de ellos eran personas de renombrada credibilidad por su vida, cultura e inteligencia. Ese juego fue el que produjo el texto oficial y las opciones de Puebla. Si, de un lado, se alineó al clima general de sospecha, sin embargo hizo concesiones a la Iglesia de la liberación a causa del estilo evangélico de sus propuestas, del coraje profético de algunos obispos e, incluso, por las afirmaciones del Papa. Después de la apertura, éste entró en contacto con el sufrimiento del pueblo mexicano y produjo afirmaciones llenas de valor que el documento tuvo que incorporar, dándole apertura social, tanto en su parte de diagnóstico, cuanto en la de las propuestas pastorales.

b) Respuestas de Puebla

La nitidez y la contundencia de las opciones de Medellín fueron matizadas en el documento de Puebla. Se debilitaron las opciones centrales por los pobres y por la liberación, adjetivándolas y complejizándolas. Sin negarlas, Puebla suavizó sus contornos. Así, la opción por los pobres recibió una serie de adjetivos. Se habló de opción preferencial, de amor preferencial y

14] Osservatore Romano de 29/06/1972.

15] A. Melloni, O que foi o Vaticano II? Breve guia para os juízos sobre o concílio, in Concilium 312 (2005/4) 36/460.

de solicitud (382), de preferencia por la evangelización y por los servicios a los pobres (707), de compromiso preferencial (769), no exclusivo (1145). Y después añadieron al sustantivo «opción» muchos otros adjetivos: evangélica, no ideológica, etc. Esa adjetivación y las expresiones adversativas terminaron debilitando la radicalidad de Medellín.

La entrada de la opción por los jóvenes tuvo el lado positivo de llamar la atención hacia ese grave problema para la Iglesia, y tuvo el lado negativo de disminuir el impacto de la opción por los pobres. Divide y vencerás, decían los romanos. Puebla sustituyó el término liberación por evangelización liberadora. El sustantivo quedó como adjetivo: un debilitamiento semántico. La realidad y la religiosidad popular son vistas preferentemente bajo el aspecto cultural. Se habló del sustrato cultural católico como fruto de la evangelización constituyente, y de una religiosidad popular simple, que ha de ser conservada ante la secularización. El movimiento libertador fue incluido en la ola secularizadora. El tema de la evangelización de la cultura comenzó a crecer en importancia.

La comunión y la participación se volvió el eje estructurante de la Iglesia. Se atribuyó importancia a la iglesia particular, junto con una cierta parroquialización de las CEBs. Se defendió la dignidad de las personas, delante de las violaciones presentes en los regímenes militares. Se propugnó por una acción conjunta con los constructores de la sociedad, con mayor atención a la intelligentsia de la sociedad y no sólo a los pobres.

Resumiendo: Se desvió el acento hacia el aspecto cultural y se multiplicaron las opciones, debilitando así la opción por la liberación de los pobres, tan aguzada en Medellín.

5. Opciones básicas de Santo Domingo

La pregunta central en Santo Domingo fue diferente: en pleno proceso de contención eclesial y de desconfianza respecto a la Iglesia de la liberación, ¿cómo reconducir la Iglesia a estas nuevas orientaciones romanas?

a) Contexto sociocultural y eclesial

La situación sociopolítica y económica en 1992 había reforzado el neoliberalismo con las conocidas consecuencias, gestando un nuevo tipo

de pobreza: desempleo, exclusión, cercanía a la muerte. Otros efectos nefastos se hicieron sentir: la centralidad absoluta de los mercados, el deshacerse de los considerados "despojos sociales" del seguro social, el rompimiento de las fronteras comerciales y el endurecimiento de las políticas económicas neoliberales.

Culturalmente, creció la importancia del conocimiento en todos los campos. La exclusión cultural de países y segmentos sociales, se radicalizó en el interior de la sociedad del conocimiento. El que no tiene acceso al saber, queda segregado del mundo real y se pierde en la noche de la casi total pobreza.

Y en la Iglesia, se sumaron dos movimientos antitéticos, que hasta ahora han convivido. El refuerzo neoconservador de las instituciones eclesiales y la ola carismática hizo refluir el compromiso social y liberador. Mientras tanto otros movimientos sociales, también con fuerza liberadora, surgieron en los diversos países y tocaron a la puerta de la Iglesia: movimientos feministas, ecológicos, pacifistas, antirracistas, interreligiosos.

b) Respuestas de Santo Domingo

- De cara a la situación más amplia: La experiencia de Santo Domingo fue, en parte, traumatizante. La Iglesia de América Latina tuvo poca libertad de expresión en la Asamblea organizada desde los poderes centrales de la Iglesia. A pesar de los retrocesos, también hubo puntos nuevos que se lograron.

Se firmaron algunos lineamientos en las tendencias. La problemática social, orientada hacia la lucha contra la injusticia en vista de la transformación de la sociedad, se transmutó hacia la evangelización de la cultura moderna, llamada adventicia, utilizando la telemática. La cultura afro-amerindia y la religiosidad popular ofrecieron una plataforma para la inculturación de la fe, respetando ciertas restricciones en el campo litúrgico.

La evangelización se pensó como acción contraria a la cultura moderna, restaurando o creando una nueva cultura. Reinó desconfianza respecto a la modernidad y a los procesos transformadores de la realidad social. Sin embargo, sin polemizar directamente con la modernidad, se optó por crear una cultura de valores estables, cristianos, informando con ellos a la cul-

tura latinoamericana, en lugar de acentuar el aspecto del cambio social. El proyecto inicial de crear una única cultura cristiana acabó constituyéndose con la aceptación del hecho de la pluralidad de las culturas, procurando, sin embargo, impregnarlas de valores cristianos absolutos.

La opción por los pobres, según la posición predominante en Santo Domingo, ha provocado cierto radicalismo y exclusivismo en el interior de la Iglesia. No se ha olvidado la opción por los pobres, pero esta ha sido matizada.

- De cara a la situación eclesial: Respecto a aspectos de la vida interna de la Iglesia, se acentuaron más la conformidad que la diversidad, el poder central que las instancias locales, la obediencia que la libertad, la tradición que las experiencias nuevas y creativas, lo común que lo original, el aspecto espiritual de la santidad que el del compromiso. Este conjunto de preferencias configuró un escenario conservador y espiritualista. Sin embargo, se dio por lo menos en la letra y en los deseos, un paso significativo, al afirmarse el protagonismo de los laicos. Por ahí se abrió una puerta para mayores adelantos que, en general, todavía están en espera de la iniciativa de los propios laicos.



La Conferencia de Santo Domingo se reunió en el clima de la memoria del descubrimiento de América y de la Primera evangelización. Mirando a ésta, el Papa y consecuentemente las Iglesias del continente, extendieron el gesto de pedir perdón a los pueblos indígenas y a los negros que se trajeron como esclavos. Esto significó un acto de humildad en relación al pasado, pero al mismo tiempo, una actitud de crítica y de revisión pastoral continua, para no repetir errores tan graves como los del pasado.

- La nueva evangelización: Santo Domingo se embarcó en la propuesta de la Nueva Evangelización, que ya venía siendo agitada desde el discurso de Juan Pablo II a la CELAM, en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983, en el que se afirmó que el V Centenario de la evangelización debía ser un compromiso "no de re-evangelización, sino de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión" [16]. Esta misma expresión la repitió el Papa en otros momentos de sus viajes apostólicos a la República Dominicana [17], a Uruguay [18].

La expresión "nueva evangelización" llevaba cierta ambigüedad. Para algunos significó la disminución de la dimensión liberadora, el refuerzo el aspecto espiritualista, de los medios de comunicación y de la exterioridad de los personajes de la Iglesia, en especial del Papa, Teresa de Calcuta, Chiara Lubich, etc. Otros descubrieron que Medellín ya había hablado de la nueva evangelización para incluir la temática liberadora y la ampliaron para una solidaridad latinoamericana y mundial. Santo Domingo mantuvo viva la categoría de los "signos de los tiempos", recordando algunas ideas centrales de Juan XXIII, Vaticano II y Medellín. En relación a América Latina, sonaba como una interpretación privilegiada del proceso liberador desde adentro de la situación de opresión.

Resumiendo: Santo Domingo fue cruzado por la tensión de dos opciones de fondo. Una en la dirección de apoyar, incentivar las comunidades eclesiales de base (CEBs), con la consecuente opción por los pobres, sin más.

16] AAS 75 (1983), p. 778

17] Osserv Romano, ed. port. xv n. 776, 14.10.1984, pp. 1, 2, 16.

18] Osserv Romano ed. port. xix, 15.5.1988.

La otra prefería insistir en los movimientos apostólicos de los laicos de carácter internacional, tales como: renovación carismática, comunión y liberación, movimiento de neocatecumenado. Se procesaba así una matización en la opción por los pobres que ya estaba en curso desde antes de Puebla. Esta matización fue homogénea, mientras que la otra fue apenas residual.

Conclusión

Este rápido recorrido por el Concilio Vaticano II y por las tres Conferencias del Episcopado latinoamericano nos permite rescatar de entre todas las opciones hechas, aquellas que juzgamos imprescindibles y no negociables, para llevarlas a la Asamblea de Aparecida. Dos verbos nos sonaron como palabras de orden: rescatar y resistir. Rescatar las opciones fundamentales de la Iglesia del Continente y resistir a las fuerzas que las vienen minando desde hace décadas.



19] L. R. Benedetti, O "Novo Clero": Arcaico ou moderno? In REB 59 (1999), p. 89.

20] Ibid.

21] J. R. Quinn: Reforma do papado: indispensável para a unidade cristã Aparecida: Santuário, 2002.

22] M. Dwulatka, Diaconato Permanente: Ministério Evangelizador na Comunhão e na Missão da Igreja, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 2006.

23] Datos del Centro de Estadísticas da Conferência nacional de los Obispos del Brasil apuntan una média de 70% de comunidades que en los domingos tienen celebración sin eucaristía por simple falta de ministro ordenado: R. Valle - M. Pitta, Resultados estadísticos do levantamento nacional das comunidades eclesiais católicas, Rio de Janeiro: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, 1993.

II. AVANZAR HACIA TEMAS Y DECISIONES NUEVAS

Una vez garantizadas las opciones anteriores, hay que avanzar en puntos que contesten a las nuevas situaciones que hoy se hacen urgentes. A modo de esbozo, adelanto algunos elementos que juzgo relevantes para la Iglesia en la actual coyuntura social y eclesial.

1. Revisar el ministerio ordenado a la luz de las opciones del Concilio Vaticano II y Medellín.

Tal revisión implica la superación del autoritarismo y del centralismo pastoral. Desafortunadamente, se ha observado en la generación clerical joven, trazos autoritarios. Esto tiene que ver con la formación en seminarios que volvieron al molde de la "institución total" [19]. Ese clero ha acentuado "los signos distintivos de su condición - fiestas, vestimenta, poderes-, ausencia de inquietud en relación al destino de la sociedad (y de la Iglesia), poco amor (¿ninguno?) por los estudios, ninguna pasión por el ecumenismo, por la justicia social. Son presbíteros que se preocupan más con su carácter y poder sagrado, que con una presencia significativa en el mundo, con el diálogo con la sociedad, con un competente servicio al hombre de hoy" [20]. Es necesario encontrar la vía de la sencillez y de la cercanía del clero a las personas.

Yendo más lejos, y hasta secundando los deseos de Juan Pablo II en la Encíclica *Ut Unum Sint*, es necesario redimensionar el magisterio oficial y la jerarquía eclesiástica en el espíritu de servicio y sencillez [21].

Siguiendo en la línea de las innovaciones de Vaticano II, la Iglesia revitalizó la institución del diaconado permanente, abierto también al hombre casado. Ya tendremos tiempo suficiente para someter el ejercicio de este orden a una revisión, con la triple alternativa de la continuidad, o de la reformulación del actual ejercicio, o aún de la abolición de este ministerio en nuestro contexto pastoral. Partiendo de las experiencias en curso, se están haciendo estudios en esa dirección [22].

La imposibilidad de celebrar la eucaristía semanal en la mayoría de las comunidades católicas [23] obliga a la Iglesia a pensar en soluciones más

eficientes, contundentes y de corto plazo. No resuelve el reducir la cuestión del ministerio ordenado al problema de la promoción vocacional, aunque ésta tenga relevancia. Hay que ver un horizonte más amplio.

Se presentan tres cuestiones relacionadas con esta situación: reincorporar al ejercicio del ministerio a los presbíteros que fueron reducidos al estado laical o que están sin ciudadanía eclesial; la ordenación de hombres casados de valor indiscutible, y el ministerio ordenado de mujeres. Actualmente, esta última cuestión se encuentra fuertemente bloqueada por el texto contundente del documento de Juan Pablo II [24]. Permanece todavía abierta la cuestión de la diaconía. Esto podría ser un primer golpe para romper con la armadura eclesial.

2. Pensar seriamente en una "renovación litúrgica" popular

El Vaticano II continuó y profundizó la reforma de la liturgia romana clásica con un provechoso fruto espiritual y pastoral. Las celebraciones litúrgicas adquirieron una vitalidad pujante. Semejante emprendimiento necesita ser llevado a cabo en la liturgia popular en diálogo con la cultura popular religiosa afro-amerindia. Esto implica profundizar la importancia teológica y social de la religiosidad popular, especialmente en los niveles de comunidades de base.



Ya es hora de considerar seriamente la reserva católica de América Latina, invirtiendo el proceso de influencia. En lugar de dejarse plasmar por orientaciones desde la matriz europea o norteamericana, influenciar estas instancias con el vigor, la creatividad y la originalidad del catolicismo mestizo, moreno.

3. Animación carismática de las estructuras internas de la Iglesia

El fenómeno carismático está presente con gigantesco vigor. ¿Cómo no percibir en él una señal del Espíritu? Como toda acción de Dios en la historia, padece de ambigüedades y de discernimiento. La ola carismática posee enorme potencial transformador de las instituciones, si esta realiza el principio jesuítico de que "el sábado es hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. En otras palabras, le cabe la maravillosa tarea de humanizar, de espiritualizar, en el pleno sentido del término, la rigidez de muchas formas institucionales y jurídicas de la Iglesia. Eso incluye refortalecer la dimensión de diaconía, de pobreza, de simplicidad en el ser, en el vestir, en el vivir de los representantes de la Institución eclesial. Los movimientos carismáticos adoptan a veces posiciones anti-téticas. Algunos se presentan fuertemente centralizados en la persona del líder. Estos no ayudan a liberar la Iglesia de las formas centralizadoras y autoritarias. Otros sin embargo, cultivan una transparente libertad entre los miembros. Ellos tienen condiciones de pensar y ensayar un modelo "democrático" y participativo de Iglesia. Y si se articulan con las CEBs, anticipan ya una Iglesia, una red de comunidades en el interior de las parroquias y diócesis. Entonces la Iglesia se vuelve para el fiel una comunidad de libertad, diálogo, igualdad. En ese mismo espíritu, se facilita asumir el principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia.

4. Enfrentar el fenómeno religiosos y de las espiritualidades

La ola carismática tiene otro rostro: el surgimiento del fenómeno religioso con exuberante efervescencia de nuevas espiritualidades. Estas existen para todo gusto. ¿Qué hacer? El futuro de la Iglesia depende de la forma en la que ella discernirá esa mezcla religiosa y de espiritualidades, valorizando las que le traen renovación, y evangelizando las que la desvían de las opciones de Vaticano II y Medellín. La evangelización a la luz de la pneumatología paulina de la libertad, purifica las experiencias religiosas de los ruidos míticos, mágicos, fundamentalistas, meramente emocionales y los descuadra de los ritos espirituales rígidos.

24] Joao Paulo II, "Ordinatio Sacerdotalis": Carta apostólica aos Bispos da Igreja Católica sobre a ordenação sacerdotal reservada somente aos homens, Petrópolis: Vozes, 1994.

5. Establecer con los nuevos movimientos una relación de comunión responsable y libre

Los nuevos movimientos eclesiales de espiritualidad y apostolado proliferan. Sobre ellos se hacen análisis matizados. Juan Pablo II [25] y el cardenal Ratzinger, en algunas de sus manifestaciones, [26] mostraron cierto entusiasmo. La reciente toma de postura crítica frente al movimiento del neocatecumenado manifiesta, talvez, ya una cierta inflexión del optimismo anterior [27]. Otros autores nos critican fuertemente [28].

Como tarea tenemos las condiciones para someterlos a un proceso de discernimiento, captando su lado creativo y animador, y señalándoles los riesgos y límites. En un momento de reflujo autoritario, la novedad, la ligereza, la valoración de la presencia del Espíritu Santo, la libertad, tienen mucho que contribuir. Pero en la medida que se incorporan aspectos conservadores y autoritarios en detrimento de las comunidades locales, refuerzan el lado negativo de la coyuntura eclesial actual.

Algunos de ellos empezaron con convicciones ecuménicas, con experiencias transconfesionales, privilegiando Pentecostés en contraparte a lo institucional, valorizando las experiencias espirituales y comunitarias. Sin embargo, poco a poco se volvieron fundamentalistas y agresivos, en una defensa virulenta de la propia identidad [29]. Las Iglesias de América Latina tienen delante de sí la tarea de potenciar estos movimientos eclesiales en la dirección de articularlos: con la vida pastoral de la Iglesia local; con las comunidades eclesiales de base en mutua fecundación; con compromisos sociales en la línea de la opción por los pobres.

6. Enfrentar la nueva sociedad globalizada del conocimiento

Cada día las ciencias y la tecnología avanzan más, especialmente en el campo de las ciencias de la vida y de la información, lo que trae graves problemas éticos. El conocimiento se convierte en la materia prima importante en el mundo de la producción, de la administración de las empresas. Sin conocimiento, se pierde competitividad.

La Iglesia necesita de los laicos/as y de los profesores de ética y de teología moral, preparados para ese diálogo. Un laicado valiente y competente, apoyado por el magisterio, le ahorraría declaraciones oficiales infelices y sin conocimiento suficiente sobre temas difíciles, complejos y sombríos.



La sociedad del conocimiento está generando un nuevo tipo de pobre y excluido. Está desafiando a la Iglesia a mostrar su rostro concreto y real, como hizo en Puebla (nn. 31-39). Esto significa

25] G. Urquhart, *A armada do papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*, Rio de Janeiro: Record, 2002: el autor cita innúmeras veces afirmaciones e demonstraciones de aprecio de Juan Paulo II a los novos movimientos eclesiales. Juan Paulo II, en la celebración de Pentecostes de 1998, aplica el texto de Joel citado por Pedro (Hch 2,17) a estos movimientos que reuniam en la plaza de San Pedro unos 500.000 adeptos: "Hoje a Igreja se rejubila com a renovada confirmação das palavras do profeta Joel que acabamos de ouvir: 'Eu derramarei meu Espírito sobre vossa carne' (At 2,17). Vocês, presentes aqui, são a prova tangível deste 'derramamento' do Espírito".

26] J. Ratzinger - V. Messori, *A fé em crise*. O cardeal Ratzinger se interroga, São Paulo, EPU, 1985: 27s; Conferenza del Card. Ratzinger: *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica*, in *Il Regno* 43 (1998/13), n. 818, p. 400..

27] Discurso do Papa Bento XVI aos Membros do Caminho Neocatecumenal - Sala Paulo VI- Quinta-feira, 12 de janeiro de 2006, no qual ele remete a praxis litúrgica do neocatecumenato às normas relativas à celebração eucarística, emanadas, em seu nome, pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos.

28] G. Urquhart, *A armada do papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*, Rio de Janeiro: Record, 2002

29] J. Delumeau, Guetter l'aurore. *Un Christianisme pour demain*, Paris, Grasset, 2003, pp. 236ss.

avanzar más allá de la opción por los pobres de Medellín y de Puebla, borrándole los epítetos ideológicos y los adjetivos debilitadores, para recuperarle la fuerza evangélica. En una palabra, estamos frente a la tarea de retomar con amplitud la práctica de la liberación en el contexto neoliberal.

7. Purificar el lenguaje teológico

El Concilio Vaticano II y la teología de la liberación produjeron una profunda transformación del lenguaje teológico premoderno, escolástico, esencialista, inmovilizante. Le quitaron escombros tradicionales al usar en su discurso y en la predicación un lenguaje accesible a los fieles de hoy.

En términos sencillos, el lenguaje teológico necesita responder a: la experiencia existencial de las personas situadas en la postmodernidad de manera que les sea significativo; exigencia de compromiso social con los pobres; avances continuos de las ciencias demandas éticas anclaje religioso valorización del simbolismo, de la metáfora, del género narrativo.

8. Enfrentar la evangelización de la cultura

Se hace indispensable una evangelización de la cultura que no tome en cuenta la cultura. El fracaso del socialismo real se debió, además de por las fallas económicas, al hecho de que no creó culturalmente el deseado hombre nuevo. Se descuidó la cultura.

La presencia de la Iglesia en la sociedad futura depende de cómo ella se sitúe en el campo cultural. El camino pasa por la construcción de una cultura a partir de los pobres, no por una adaptación cultural a los valores burgueses capitalistas. El socialismo creó el imaginario de la liberación, pero fracasó por la ausencia de valores fundamentales. La Iglesia tiene condiciones de reunir al imaginario liberador social los trazos evangélicos, dándole consistencia y profundidad. La evangelización de la actual cultura moderna y posmoderna requiere que se construya en el interior de la Iglesia y fuera de ella, por medio de la pastoral, de discursos, de prácticas, de instancias y símbolos, un imaginario que exprese la opción por la liberación de los pobres. Sólo así se consigue transformar la realidad.

En otras palabras, esto significa la creación, como verdadera alternativa al pensamiento

único dominante, de un nuevo paradigma cultural, que tome en cuenta las mayores conquistas del momento actual: el pensamiento ecológico, la cosmología moderna, el género, las etnias, la paz, la ética del cuidado y de la compasión [30].

9. Encontrar canales jurídicos

El espíritu y el carisma del Vaticano II y de Medellín desaparecerán, si de cierta manera no fueren institucionalizados. Sus opciones principales no pueden depender únicamente de la buena voluntad de las personas – obispos, párrocos o líderes –, sino que deben asumir un carácter imperativo y ser reglamentadas de manera concreta, o se convierten en deseos piadosos. A modo de ejemplos: que la relación entre las conferencias episcopales y los obispos diocesanos adquiera un carácter vinculante en determinados asuntos; que las selecciones de los párrocos, obispos, se hagan de manera obligatoria con una mayor participación de los fieles interesados; que los consejeros diocesanos incluyendo a los de las comunidades, no asuman meramente un foro consultivo y decorativo, sino que tengan poder de decisión, etc.

10. Desarrollar una eficiente pastoral de los emigrantes

Las migraciones se convierten en un fenómeno creciente desafiando la pastoral de la Iglesia en el mundo entero y en el interior de los países. Ya son centenas de millones los que se mueven dentro de los países y hacia fuera de ellos en migraciones crecientes. ¿Por qué dejan su tierra? ¿Por qué buscan otra tierra, y qué tierra es esa? Intervienen factores de expulsión y de atracción. Del lado objetivo, encontramos pobreza, falta de futuro en el lugar donde están, la creciente segregación económica, racial y religiosa, los conflictos internos regionales.

Del lado subjetivo parpadean sueños de riqueza, de los EUA de dinero fácil y abundante, de ahorrar tacaña y rápidamente recursos para resolver definitivamente la cuestión de la vi-

30] L. Boff, *Ecología: Grito da terra, Grito dos pobres*, São Paulo, Atica, 1995; id., *Ecología, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, São Paulo, Atica, 1993.

31] Frei Betto, *Fome de pão e de beleza*. São Paulo, Siciliano, [19--].

vienda y de otras exigencias básicas. Pobreza y sueño, falta de futuro e ilusión de un futuro radiante. Es la carencia del ser humano que Frei Betto llamó de "hambre de pan y de belleza" [31].

La pastoral del futuro enfrentará desde la defensa de los derechos fundamentales del emigrante, sobretodo de los indocumentados, hasta una migración del clero y de los religiosos juntos. Mientras caminamos lentamente o dormimos, las denominaciones evangélicas pentecostales y neopentecostales ocupan rápidamente esos espacios. No siempre en beneficio de las personas. No nos mueven razones proselitistas, sino únicamente las de lealtad evangélica y de amor hacia aquellos que caen presos fácilmente de distorsiones religiosas.

11. Repensar la pastoral familiar en moldes plurales

Tomando en cuenta las nuevas formas de familia que escapan al modelo tradicional – padre, madre, hijos– se exige de la pastoral del futuro una mayor apertura en relación a aquellas familias que no responden a la futura tradicional defendida por la Iglesia.

Se requieren mejores conocimientos psicológicos y sociológicos para enfrentar esta nueva situación. No basta la teología y la pastoral tradicional que hasta hoy comandaron la acción de la Iglesia. Los discursos del magisterio distan mucho de estos nuevos retos.

El papel de un laicado entendido en política familiar se hace imprescindible para tal pastoral. El clero célibe difícilmente consigue captar mucho de los problemas que atraviesan a la familia.

12. Invertir fuertemente en una pastoral de los medios

La ciencia y la tecnología de la comunicación pasan por revoluciones jamás vistas. Se anuncian saltos tecnológicos inmensos que están revolucionando la relación entre las personas y creando una nueva generación de usuarios.

Los retos pastorales consisten, entre otros aspectos, en la presencia significativa de la Iglesia en este universo tecnológico y cultural y en la articulación de tales medios con las exigencias comunitarias de la vida cristiana, con la disciplina del arcanum y con las características propias de la fe cristiana.



Los medios se constituyen mucho más que en simples instrumentos de comunicación. Configuran la actual cultura. Un lenguaje teológico que no tome en cuenta este dato cultural pasaría al margen de los oyentes y lectores. Como se trata de cultura, el empeño tiene que ser en una mayor profundidad, percibiendo las modificaciones del comportamiento, y del horizonte simbólico de las personas. Solamente ahí adentro se evangeliza.

Conclusión

Este texto se propone, en este momento de la preparación para Aparecida, provocar una reflexión, un discernimiento y confección de elementos de estudio frente a la V Asamblea.

Aunque algo amplio, fue escrito en forma sucinta y abreviada en espera de ulteriores contribuciones. □

(Traducción de original portugués: Luiza Agrícola y Raúl Cervera)

El documento de participación de la Quinta Conferencia

Presentación y comentario analítico

Agenor Brighenti

Instituto Teológico de Sta. Catarina

La Va. Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe, convocada para abril-mayo de 2007 en Aparecida (Brasil), se inscribe en el conjunto de las cuatro anteriores: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Ella tiene como tema: Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en Él nuestros pueblos tengan vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6). Como en el caso de las anteriores, no pretende ser únicamente una reunión de obispos, sino una asamblea de la Iglesia de América Latina y el Caribe, en la cual confluya la participación y colaboración de todas las iglesias locales, a través de sus respectivas conferencias episcopales nacionales. El Documento de Participación tiene como finalidad animar y orientar la participación de las comunidades eclesiales en la preparación de esta Va. Conferencia, cuyo tema central es el discipulado y la misión.

La contribución de las comunidades deberá ser hecha a partir de algunas fichas que deberán ser completadas hasta el mes de noviembre de 2006. Con base en la compilación de las contri-

buciones entregadas por las conferencias episcopales nacionales, se elaborará un Documento Síntesis que será punto de partida para el trabajo de los obispos en la Va. Conferencia.

Las reflexiones de este estudio se inscriben en este tiempo privilegiado e importante de preparación. Buscan contribuir con un comentario analítico del Documento, centrando la atención sobre todo en los límites y vacíos para intentar enriquecerlo.

I. COMENTARIO ANALÍTICO DEL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN

A partir de la visión de conjunto de los contenidos, veremos cuál es la propuesta de fondo del Documento y su enfoque, o sea, cuál es su visión de mundo, de ser humano, de Iglesia, en resumen, cuál es su teología subyacente. Lo que se pretende con eso no es influir en las decisiones de las comunidades eclesiales en su proceso de participación en la preparación de la Vª Conferencia, sino simplemente ayudarlas a reflexionar sobre los contenidos y, así, capacitarlas para enriquecer el Documento. El propio CELAM explicita en la introducción del texto que el Documento de Participación "no es el resumen del documento final", sino apenas "una invitación incompleta" a la espera de la contribución de todos.

En este abordaje analítico, y también sintético, del Documento, propondremos tres clases de comentarios: uno, sobre el orden de los contenidos y el enfoque metodológico; otro, sobre los contenidos de los cinco capítulos del texto; y, un tercero, sobre la relación del Documento con la tradición latinoamericana y caribeña, la cual, como sabemos, históricamente se reivindica como una "recepción creativa" del Concilio Vaticano II.



1. El orden de los contenidos y el enfoque metodológico.

La cuestión de lo metodológico no es un problema secundario. El método, en cuanto 'camino' (odós), no es un mero instrumento al margen del producto final del trabajo sobre un objeto particular. No existe método independiente y neutral del contenido que es vehiculado a través suyo. El método forma parte del contenido. En otras palabras, el método es también mensaje, es también contenido. En cuanto camino, es portador de una intencionalidad y, en teología, diríamos, es revelador de una determinada cosmovisión que incide directamente en los contenidos y, sobre todo, en el tipo de acción a la cual ellos apuntan.

a) La lógica del contenido del Documento.

El Documento de Participación presenta y ordena su contenido en cinco capítulos que conforman un todo, a partir de ciertas opciones teológicas previas con respecto al mundo, al ser humano, a la Iglesia y a la concepción de Dios, en especial a la cristología. Veamos:

1. El humano anhela la felicidad.
2. La Iglesia en América Latina y el Caribe es fruto de la acogida de Jesucristo, que responde a este anhelo.
3. El encuentro con Jesucristo lleva a ser discípulo y misionero.
4. La misión, hoy, se desarrolla en un mundo en transformación (en dolores de parto).
5. Para 'que en Él nuestros pueblos tengan vida', la Iglesia propone una 'Gran Misión Continental'.



La lógica del Documento parece ser esta: primero, y hoy más que nunca, dada la anemia espiritual de nuestro tiempo, hay gran hambre de sentido, de lo que la 'irrupción de lo religioso' es una confirmación incontestable. El sentido está estrechamente ligado a la cuestión de la felicidad, que en el seno de la modernidad, en gran medida, se traduce en el consumismo, prestigio y hedonismo (capítulo I).

En el segundo capítulo, la Iglesia en América Latina y el Caribe tiene la respuesta a esta búsqueda de felicidad, recibida hace quinientos años, aunque en medio de contradicciones, que es Jesucristo y su Evangelio. El 'substrato católico' de nuestra cultura asegura ese encuentro con Jesucristo, propiciado por tantos misioneros heroicos (capítulo II).

En el tercero vemos que, al igual que ayer, hoy es necesario tomar conciencia de que el encuentro con Jesucristo lleva a ser discípulo y misionero, o sea, desde la experiencia personal y comunitaria con el Cristo vivo, el encuentro lleva a convertirse en un misionero empeñado en que todos tengan esa misma experiencia, capaz de dar la felicidad (capítulo III). En nuestro continente, esa misión se desarrolla en un mundo marcado por transformaciones profundas: por un lado, por la globalización excluyente, que engendra excluidos; y, por otro, por el pluralismo, que engendra relativismo moral, principalmente en el orden de los valores morales (capítulo IV). Esas transformaciones, en gran medida, contradicen los ideales del Evangelio y apartan (hacen irse) a los fieles de la Iglesia. Por eso, es urgente que se convoque a todos los católicos para una 'Gran Misión Continental', a fin de que nuestros pueblos tengan vida en Jesucristo (capítulo V).

Como se puede constatar, la lógica de la argumentación es esta: se parte de la sed de sentido; se va a Jesucristo, que es la respuesta de la cual la Iglesia es depositaria; de la experiencia de Jesucristo en la Iglesia, nace el discípulo y la misión; misión a ser llevada a cabo en un mundo en gran medida hostil a la Iglesia, por medio de una gran misión continental. Es un procedimiento deductivo en la medida en que la realidad solo aparece en el capítulo cuarto, y aparece como punto de llegada de la misión, no como su punto de partida. Al parecer, el punto de partida es el ser humano sediento de felicidad, que hallamos en el primer capítulo. Sin embargo, en el grado que ese ser humano no

tiene rostro concreto, pues es tomado como categoría universal, el verdadero punto de partida es la 'búsqueda de felicidad'. Pero, ¿no sería la felicidad algo concreto? Sí, si los anhelos tuvieran una referencia concreta, no obstante son concebidos también de manera genérica, caracterizados como hambre del amor y justicia, de libertad y verdad, sed de contemplación, de belleza y paz, ambición de plenitud humana, ansia por el hogar y la fraternidad. Desde allí es visto Jesucristo en cuanto respuesta a este anhelo, y la propia Iglesia en su ser y misión.

¿Y dónde está la Iglesia? Ella aparece en el segundo capítulo, por consiguiente antes de la realidad social, que es presentada en el cuarto. Esto lleva, por un lado, a ver al mundo desde la Iglesia, privándolo de su autonomía y especificidad propias, objeto de las ciencias sociales; y, por otro, pone a la Iglesia fuera del mundo, o mejor dicho, sobre él y no dentro de él y formando parte de él, como lo hace el Concilio Vaticano II (GS 40).

Jesucristo, en tanto respuesta, se encuentra antes de la pregunta por la realidad, expuesta en el capítulo cuarto. Y es que, independientemente de la realidad, la respuesta del discípulo consiste en ser misionero, esto es, salir de la Iglesia para traer a las personas hacia adentro, ya que Cristo es la respuesta. Solo que, como veremos, se trata a su vez de un Cristo sin Jesús, en la medida en que su respuesta consiste en una 'plenitud de vida' meta-histórica, la felicidad de las personas de la Trinidad (n. 3).

b) El enfoque metodológico y su incidencia en la comprensión de los contenidos.

Esta postura metodológica, evidentemente, incide sobre los contenidos. Medellín, en la perspectiva del Concilio Vaticano II, había afirmado que todo compromiso pastoral brota de un discernimiento de la realidad (15,36). Para la *Gaudium et spes*, la identificación de los 'designios de Dios' sobre la realidad y los consecuentes compromisos pastorales, brotan de una lectura de 'los signos de los tiempos' (GS 11). En otras palabras, en la perspectiva de la racionalidad moderna y del Concilio es la realidad la que brinda el qué pensar, también para la reflexión teológico-pastoral. Sobre todo para la teología latinoamericana y caribeña, la realidad no es nada más un lugar de aterrizaje de una ortodoxia, sino fuente creadora de ideas dado que la historia, en cuanto lugar de la revelación de Dios, es un verdadero locus theologicus. La

acción eclesial o la misión son respuestas que, para ser eficaces, dependen de la identificación previa de las preguntas.

El método deductivo que atraviesa todo el Documento transmite una visión esencialista de la verdad, sobre la cual la historia no tiene incidencia. Se trata de una verdad que no pasa por la verificación, es decir, por su comprobación histórica. Como la Iglesia ya la posee, la revelación es más un 'depósito' a ser guardado y comunicado, que un misterio a ser continuamente profundizado. Es necesario no perder de vista que no es la Iglesia la que posee la Verdad, es la Verdad la que la posee y supera de manera infinita. De lo contrario, la misión consistiría básicamente en anunciar un kerigma ya comprendido, en lo que casi ayuda más el catecismo que la Biblia, pues esta, fuera de la instancia del magisterio, está a merced de las subjetividades y sus múltiples verdades. Desde esta perspectiva misionera, hay un movimiento ad extra, pero en vista de uno ad intra, un movimiento centrípeto, propio de la mentalidad de cristiandad, en lugar de centrífugo, que supera el ecleciocentrismo.

Siguiendo el método de la racionalidad moderna, cuya recepción el Concilio Vaticano II apunta también al interior de la teología, en lugar de este procedimiento deductivo, siguiendo un camino inductivo el orden de los capítulos sería: partir de la realidad social y desde ahí, ver asimismo la realidad antropológica y de la Iglesia; ir a la revelación cargados de preguntas por la realidad, de modo que la Palabra de Dios 'sea salvación para nosotros hoy' como afirma la *Dei Verbum*; encontrarse con Jesús de Nazaret, plenitud de la Revelación y primicia del Reino de Dios, en tanto es el Cristo Resucitado; y, finalmente, ponerse en actitud de servicio y diálogo con todas las personas de buena voluntad, mediante una acción evangelizadora que contribuya a la edificación del Reino de Dios, que en su dimensión histórica, se representa en una nueva sociedad en América Latina y el Caribe.

II. EL CONTENIDO DE LOS CINCO CAPÍTULOS DEL DOCUMENTO

En rápidas pinceladas, demos una mirada analítica a los contenidos de cada uno de los cinco capítulos. Recordamos que nuestro obje-

tivo es llamar la atención sobre sus límites, silencios o vacíos, y esto es lo que se pondrá en evidencia en dicho análisis.

a) Capítulo I: la antropología y la cristología.

- La antropología: El cambio antropológico operado por la modernidad en el Concilio Vaticano II significó sobre todo un diálogo con el ser humano ateo, con el 'no-creyente'. En Medellín se puso en evidencia lo que en el Vaticano II había permanecido inconcluso: 'una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos' (Juan XXIII). El Documento de Participación pone como punto de partida al 'hombre-sin sentido', o de modo más concreto, en búsqueda de la felicidad (n. 1). La felicidad es realmente una cuestión relevante para el ser humano actual. Solo que es muy diferente lo que entienden por felicidad un rico y un pobre, por ejemplo. Da la impresión que el ser humano del Documento es un sujeto rico, cansado y vacío, absorbido por la tecnología y el consumismo, en crisis de sentido, en crisis existencial (n. 2). Para los pobres, en cambio, la crisis es de sobrevivencia o supervivencia, no de existencia.

Puebla había visto al ser humano latinoamericano y caribeño con rostros muy concretos, en particular rostros de pobres (DP 31-39). El Documento de Participación habla de un ser humano sin rostro, como si fuese una categoría, una esencia, más allá de la contingencia de una historia que hace lo cotidiano de la vida. El ser humano del Documento, en tanto no tiene rostro concreto de indígena, negro, mujer, trabajador, desempleado, sin tierra y sin techo, niño/a, etc. y su deseo de felicidad, en tanto no tiene objetivo palpable como pan, casa, educación, trabajo, salud, acogida, etc., permanece más en la esencia que en la existencia. Para los pobres, hasta la experiencia religiosa en cuanto salvación tiene que pasar por la plenitud de la vida, incluida la vida material. De lo contrario, va a afiliarse a movimientos religiosos autónomos, en especial el neopentecostalismo, donde la salvación se confunde con prosperidad material, salud física y psicoafectiva.

No podemos perder de vista que el giro antropológico operado por la modernidad, es un esfuerzo importante por superar el teocentrismo de la cristiandad. Esto sucedió cuando Heidegger, basándose en Hegel, el descubridor de la historia, caracterizó el ser como tiempo.

Hasta entonces, la antropología se mantenía metafísica, esencialista, a-histórica.

- La cristología: El Cristo del Documento es el Resucitado, Rey, Vivo, Camino, Verdad y Vida. Sin embargo, el Salvador del pueblo excluido es el Jesús Sufriente, no el Jesús Muerto del viernes santo. No es que se dude del resucitado, o de que esté vivo, pero si Jesús es solidario con su dolor, Él también debe estar sufriendo. Es imposible que todo sea gloria para un Dios cuyos hijos están aplastados por la opresión y la injusticia. El riesgo más grande en la cristología no es un Jesús sin Cristo, cuanto un Cristo sin Jesús.

Es aquí donde se localiza el déficit cristológico del Documento. Se trata de buscar situar la obra salvadora de Jesús en el hoy de la realidad latinoamericana y caribeña, de relacionar su mensaje con las contradicciones que vivimos en nuestro contexto y no simplemente afirmar la acción redentora en sí misma. Siguiendo el dinamismo del misterio de la Encarnación, no se puede dejar de relacionar a Cristo con Jesús que prolonga su pasión en la historia, estampada en tantos rostros desfigurados. La perspectiva de Mateo 25,31-46 ayuda a acoger, vivir y servir a Jesucristo, no como una realidad meramente transhistórica, sino en lo cotidiano de la vida. El Evangelio contextualizado en nuestra realidad es Buena Noticia de un Jesús profeta en favor de la justicia y la fraternidad, que vivió la solidaridad con las víctimas hasta el fin y cuya consecuencia será la muerte en cruz. La cruz no es un medio, es la consecuencia de dar la vida por todos pues el sufrimiento nunca puede ser justificado por sí mismo. Afirmar que Cristo 'sacia la sed de sentido y de felicidad' (n. 5), es decir poco y lo hace muy distante.

b) Capítulo II: la eclesiología.

Con Justino de Roma, el Documento reconoce la presencia de 'semillas del Verbo' en la vida de los aborígenes precolombinos y con Eusebio de Cesarea, la etapa precolonial como *praeparatio evangélica* (n. 22). Igualmente reconoce y reitera el pedido de perdón hecho por Juan Pablo II por las sombras que hubo durante el proceso de evangelización (n. 27). No obstante, al dar cuenta de las sombras a través de la denuncia de los santos misioneros, afirmando que 'la propia evangelización constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos' (n. 26), no deja de conservar resquicios de una eclesiología preconiliar.

En primer lugar, la eclesiología conciliar se funda en la pneumatología y no en la cristología. Es evidente que la Iglesia fue querida y fundada por Jesús, pero solo pasa realmente a existir cuando los apóstoles inactivos se vuelven activos, por la acción del Espíritu en Pentecostés. La Iglesia no es exterior ni anterior a la acción del Espíritu. La Tradición es la historia del Espíritu Santo en la historia de la Iglesia.



En segundo lugar, la eclesiología del Documento se resiente de una cristología docetista, según la cual la Iglesia es concebida como extensión e historia de Cristo glorioso. En esta perspectiva, Belarmino concebía a la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo como 'Encarnación continuada'. Se trata por lo tanto del Cristo glorioso, sin Jesús, y de una Iglesia divina, que no peca, y cuando peca, no pasan de ser pecados de los 'hijos de la Iglesia', nunca de la Iglesia como tal que es esencialmente santa, por ser divina. La eclesiología del Vaticano II, en cambio, asume la dimensión contingente de la Iglesia en la precariedad del presente —ecclesiam semper reformanda (UR 5; GS 40)—, o en el decir de los Santos Padres: casta meretrix (LG 8; GS 21.43).

Con todo, el déficit eclesiológico del Documento se expresa principalmente en el eclipse del Reino de Dios. Este aparece una única vez en el texto, pero no en relación con la Iglesia y sí con Jesús, citando el prefacio de la solemnidad de la fiesta de Cristo Rey (n. 6). La Iglesia se liga directamente a Cristo y prolonga su misión, como si Jesús se hubiese predicado a sí mismo. Una Iglesia sin Reino de Dios es una Iglesia fuera y sobre el mundo, centrada en sí misma, propietaria de todos los medios para la salvación. Después del Concilio Vaticano II, sin

embargo, no se puede comprender la Iglesia fuera del trínomo Iglesia-Reino-Mundo, porque son tres realidades que se interpenetran (LG 5; GS 40). La Iglesia existe para ser signo e instrumento del Reino de Dios en el Mundo.

De igual forma, no se puede dejar de aludir al hecho de que el Documento, al hacer una retrospectiva histórica del caminar de la Iglesia para identificar los signos de esperanza presentes en ella hoy (n. 34), presenta una vasta relación de realidades eclesiales, pero con silencios que precisan ser rotos. Por ejemplo: no se hace mención de las anteriores cuatro conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño con su rico magisterio, una tradición que no se puede perder; no se hace mención de los mártires de las causas sociales, en la lucha por la justicia, que fueron millares y es lo que la Iglesia en América Latina y el Caribe tiene de más valor; en el campo de la pastoral social, no se menciona el trabajo con la ecología, los trabajadores, los campesinos, los menores, las personas de edad, las mujeres marginadas, los enfermos, etc.; las Cebis son citadas como una estructura de participación, desprovista de su espíritu y novedad eclesiológica, apenas mediación para obtener comunidades pequeñas. La rica contribución de la reflexión bíblico-teológica solo es citada de paso al evocar el 'contenido evangélico y teológico de la liberación'. Ahora, junto con nuestros mártires, tenemos asimismo una teología mártir que, a pesar de sus reconocidos límites, confiere a nuestro continente una tradición propia dentro de la Tradición de la Iglesia como un todo, en la medida en que tesis como opción por los pobres, pecado social, fe y praxis, historia única, liberación como salvación, etc., enriquecen toda y cualquier teología.

c) Capítulo III: la misionología.

En el Documento, todo confluye hacia la misión —'una gran misión continental' (n. 173)—, lo que es muy justificable y necesario en un mundo cada vez más marcado por la exclusión y el secularismo. Y se quiere llegar al 'individuo' dando un paso más en relación a las conferencias anteriores (n. 44). No obstante, se prefiere hablar de 'misión' en lugar de 'evangelización', y cuando esta es mencionada, aparece como 'nueva evangelización' en gran medida entendida como 'proclamación del kerigma', sin tomar debidamente en cuenta su recepción e implicaciones históricas. El término 'misión', en una cosmovisión tradicional, se inserta en el con-

texto de la mentalidad eclesiocéntrica de la cristiandad, de una salvación en la esfera estrictamente religiosa y dentro de la Iglesia. Ya el término 'evangelización', en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi*, al relacionarlo con promoción humana (EN 31), supera el carácter de cristiandad justo al acusar la recepción en el seno de la eclesiología, de la categoría 'Reino de Dios'. De ahí el acento mayor del Documento en el secularismo que en la exclusión social. La 'misión' está preocupada por la salvación, sí, pero al concebirla desde la Iglesia, está más centrada en esta que en la salvación, que también puede acontecer fuera de la Iglesia. Aunque no fuera de Jesucristo, en la esfera de un Reino que está más allá de la Iglesia.

Da la impresión de una misión que prescinde de mediaciones históricas para ese encuentro con Jesucristo. Ella sería una prédica para ser acogida en el corazón, sin tomar debidamente en cuenta una Palabra que debe ser siempre acogida y leída dentro de una tradición, precedida por la experiencia de la misma, por el testimonio. Entonces, la fe, antes de llegar a Jesucristo, pasa por la Iglesia. Antes de creer en Dios, creemos en la Iglesia (en Iglesia), por cuanto la fe cristiana es siempre 'creer con los otros en aquello que los otros creen'.

Esta perspectiva queda evidenciada en el hecho de que la misión, en el Documento, aparece antes de ver la realidad y después del abordaje sobre la Iglesia. Por un lado, está el riesgo de ser respuesta a preguntas que nadie hace; y por otro, de confundir la misión con la incorporación a la Iglesia, en lugar de llevar a conectar con el Reino de Dios que va más allá de la Iglesia y de quien ella es señal e instrumento.

La evangelización, en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi*, abre la misión también a la inculturación (EN 63). En la misión tradicional, cuando mucho se hace 'adaptación'. En la evangelización, se procede con el dinamismo de la inculturación que se funda en el misterio de la Encarnación del Verbo, que asume para redimir. Una evangelización que no sea proceso de inculturación, no es dialógica, y si no fuera dilógica, sería impositiva. Y evangelizar es, antes que nada, no ignorar ni imponer.

d) Capítulo IV: la visión del mundo.

Como ya dijimos, después del Concilio Vaticano II no se puede comprender a la Iglesia fuera del trínomio Iglesia-Reino-Mundo, en tanto que son tres realidades que se interpenetran. La eclesiología del Documento, además de no hacer



referencia al Reino de Dios, no ve a la Iglesia dentro del mundo, siendo parte de él, existiendo para él. De igual modo, como ya vimos, el mundo es visto después de haber visto a la Iglesia, pues es punto de llegada, lugar de aterrizaje de una ortodoxia previamente definida. No es fuente creadora de ideas, locus theologicus, lugar de interpelaciones de Dios (signos de los tiempos), sino escenario de una salvación meta-histórica.

En el Documento, dos aspectos marcan la lectura de la realidad del mundo de hoy: la transición hacia una nueva época (nn. 94-111) y el fenómeno de la globalización (nn. 112-123). Hay una buena lectura de estos fenómenos, sin que de ellos, sin embargo, se saquen las consecuencias para la misión. Esto revela que ellos no inciden sobre la misión. Es esta la que deberá incidir sobre ellos. El primero nos lleva a no ver todo claro y seguro, a no poseer todas las respuestas. El segundo nos coloca en una actitud de servicio, búsqueda y diálogo en el seno de la sociedad pluralista, en la que los principios del Evangelio, sobre los cuales debe de estar asentada una sociedad plenamente humana, necesitan de mediaciones históricas para volverse realidad concreta. No son suficientemente tomados en cuenta otros dos fenómenos importantes: el pluralismo y la nueva racionalidad emergente.

En cuanto a la transición de época y la globalización, tienden a ser vistos como una amenaza para la Iglesia (n. 147); ahora bien, aunque lo sean, no son solo eso. De ahí deriva una postura hostil, apologética, sobre todo frente a la mentalidad laicista y relativista. El laicismo precisa ser erradicado (n. 146). La globalización puede ser mejorada (n. 114). Para enfrentar ese mundo son recordados los mártires de 'final del siglo XIX y comienzos del siglo XX' (n. 28), justamente aquellos que se enfrentaron con Estados modernos, laicos y racionalistas. Se mira con preocupación el avance del relativismo ético, que lleva hacia una sociedad poscristiana. Se ve poco margen para el diálogo, la interacción, el servicio, la búsqueda con todas las personas de buena voluntad de nuevas respuestas a los nuevos problemas. Da la impresión de que la Iglesia ya posee todas las respuestas y que podrá, sola, transformar ese mundo, en especial si se trata, en gran medida, de hacerlo cristiano. En este particular, la gran novedad del Vaticano II fue la aceptación de la historia en su radical ambigüedad, lugar de interpelación de Dios por

medio de los 'signos de los tiempos'. El mundo es creación de Dios. El plano de la redención no abolió el plano de la creación, sino que lo recapituló, en un lenguaje paulino (Ef 1,10), desarrollado con amplitud por Ireneo de Lyon.

La misión, en esta perspectiva, corre el riesgo de concebir la salvación como un 'separar del mundo' en lugar de insertarse en él y recrearlo desde adentro, siguiendo el misterio de la Encarnación. El mundo no tiene autonomía legítima: o se integra y es absorbido por la Iglesia, o está perdido, en una mentalidad típica de cristiandad en que lo sagrado no se inserta en lo profano, a no ser que este deje de existir, dejándose absorber por aquel.

e) Capítulo V: la meta de la misión continental.

La mayor motivación para una 'gran misión continental' (n. 173) no es el hecho de que un continente cristiano esté estructurado de modo no cristiano, engendrando exclusión, opresión, hambre, injusticia, etc., impidiendo que el Reino de Dios y su salvación acontezcan en la vida personal y social. Hay, en cambio, una preocupación por el decrecimiento del número de católicos, que pasaron sobre todo a los movimientos religiosos autónomos de corte pentecostal (n. 155). Una preocupación, por lo tanto, no necesariamente por la calidad del cristianismo y sí por la visibilidad de la Iglesia Católica. Para hacer frente a ese desafío se tiene dificultad en ir a sus causas reales, también de tipo estructural de la Iglesia, y da la impresión de que se opta por la disputa del mercado religioso con los mismos medios de los competidores.

Para el Documento, la misión está orientada a 'que todos tengan vida en él' —Jesucristo—. La pregunta es ¿qué se entiende por 'vida'? Aun cuando sea correcto afirmar que Jesús es 'la Vida', el concepto correcto está sujeto a situar de modo correcto la cristología dentro de la economía de la salvación. Existe una tendencia a no concebir el 'plano de la redención' en relación con el 'plano de la creación', al no relacionar de manera adecuada evangelización y promoción humana. Como si solo hubiera salvación en el plano de la redención, no entendido como 'recapitulación' del plano de la creación, sino casi como sustitución. Además, no se distinguen en esta perspectiva fe 'en' Jesús y fe 'de' Jesús. Como si solo hubiese salvación cuando hay fe 'en' Jesús, en cuanto adhesión explícita

dentro de la Iglesia, y no también cuando hay fe 'de' Jesús, esto es, vivencia de las bienaventuranzas sin saberlo. Vida 'en el' no se da únicamente cuando existe una adhesión explícita a Jesucristo, sino asimismo cuando se vive su vida, aunque no se sepa, pues toda acción en el Espíritu converge hacia Cristo. Por eso, el concepto de 'Vida' del Documento necesita ser ampliado. La salvación requiere ser mejor articulada con historia, nueva sociedad, promoción humana, realidades terrestres, etc., y, en consecuencia conversión personal con conversión estructural, vida espiritual y vida temporal, etc. La misión en el Documento, ya lo señalamos, da margen para pensar que consiste en incorporar a todos en Cristo, que equivale a incorporar a todos a la Iglesia Católica (n. 162). Sería un salir hacia fuera para traer hacia dentro. Como el Reino de Dios se tiende a confundir con la Iglesia, esta es la instancia de salvación de Jesucristo, lo que justificaría colocarla como punto de llegada de la misión (n. 163). Equivaldría a decir que, en realidad, el punto de llegada es Jesucristo, pero como la Iglesia es su cuerpo, no hay Cristo sin Iglesia, o más exactamente, no hay salvación en Jesucristo fuera de la Iglesia.

Conclusión

La Va. Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe se inserta en la tradición de las cuatro anteriores conferencias: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). La primera estuvo todavía marcada por el contexto de neocris-tiandad, o sea, de apología frente al mundo moderno y de una acción de reconquista para la fe católica, tributaria del ecclesiocentrismo aún reinante. Medellín situó a la Iglesia del subcontinente en la perspectiva del Vaticano II, elaborando una 'recepción creativa' que significaba hacer del Concilio un punto de partida más que un punto de llegada. Puebla, sin embargo, fue ya un freno a la entonces reciente originalidad de una 'tradición latinoamericana y caribeña', y mucho más lo fue Santo Domingo. Era el reflejo del gradual proceso de lo que se denominó 'involución eclesial' en el seno de una modernidad en crisis. La opción por los pobres y la perspectiva liberadora, que se reivindicaban en el espíritu del Concilio, tenderán a ser vistos más como ideologización marxista que como expresiones concretas e históricas del evangelio social de Jesús de Nazaret. El enfoque del Documento de Participación, en vista de la Conferencia de Aparecida, se inserta en este

gradual distanciamiento de la legítima y original tradición latinoamericana y caribeña inaugurada en Medellín, o lo que equivale a decir, en última instancia, distanciamiento de las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Concilio Vaticano II.

Es necesario recuperar las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Vaticano II, y con ellos la rica 'tradición latinoamericana y caribeña'. De ahí la relevancia de este tiempo de preparación de la Vª Conferencia, a través del proceso de las comunidades eclesiales, en el enriquecimiento de la propuesta del Documento de Participación.

Cinco puntos principales podrían servir de norte en este esfuerzo:

1. Colocar la realidad como punto de llegada y no como punto de partida, para que lo temporal no pierda su autonomía y especificidad, en especial la peculiaridad latinoamericana y caribeña.
2. Explicitar la relación intrínseca de la fe con la praxis liberadora, para que la religión no esté predestinada a continuar relegada en la esfera privada de una espiritualidad intimista.
3. Testimoniar una religión transformadora, lo que implica una Iglesia viva y profética que tiene en las Cebes un nuevo modo de ser Iglesia, pues son un modo privilegiado de articulación en el seno de la sociedad, entre fe y vida, entre cristianismo y ciudadanía.
4. Reavivar la opción preferencial por los pobres, que no los ve como objetos sino como sujetos de una nueva sociedad, que no es simplemente un trabajo prioritario entre otros tantos sino una óptica desde donde se mira a todos de forma profética.
5. En cuanto la salvación siempre se da en la historia y existe una única historia, concebir la liberación no como un mero sinónimo de desarrollo o promoción humana sino como salvación concebida en la perspectiva de Medellín: 'pasaje de situaciones menos humanas a más humanas'. ☐

Traducción del portugués: Equipo Amerindia-Guillermo Meléndez

Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro

Sebastián Mier
Teólogo del CRT

Ante el anuncio de la V CELAM y más en particular del documento de participación, he encontrado diversas reacciones: muchísimos católicos ni siquiera se habían enterado y entre los más implicados en trabajo eclesial, unos muestran entusiasmo y deseo de colaborar, y otros un desinterés más o menos completo porque "para nada sirve y no más nos distrae".

A mí me parece que es una buena ocasión para hacer mejor lo que ya estamos realizando. Para mostrarlo voy a usar los términos del método de las CEBS, aunque el que prefiera otro fácilmente encontrará el equivalente. Se supone que constantemente estamos viendo nuestra realidad y haciendo algún tipo de análisis más sistemático, que lo iluminamos y juzgamos a la luz de la Palabra de Dios y luego organizamos y realizamos nuestra acción; y a ello se ha añadido que también celebramos y evaluamos.

Si lo estamos haciendo debidamente, ya tenemos todos los elementos para contestar lo que nos piden los organizadores de la V CELAM. (Más en las fichas de trabajo que encuentro bastante pedagógicas y abiertas, menos en el documento de participación que es más amplio, a veces confuso, y cuyas preguntas con frecuencia no son atingentes.)

Si no estamos siendo fieles a nuestro propio método, ésta es una buena ocasión para intentar corregir nuestras deficiencias en la medida de lo posible. Con la ventaja que nos invita a retomar nuestra propia historia como personas y como grupos. Todo, con un provecho primeramente propio.

Y de ahí podrá salir un aporte que enviemos a instancias más amplias en las cuales posiblemente tenga un influjo. Sin hacernos demasiadas ilusiones, sabemos que el camino es largo y la diversidad de opiniones múltiple, con lo que nuestra contribución puede diluirse. Pero sin descartar tampoco que -sumado con otros aportes coincidentes o semejantes- pueda

ayudar a que los frutos sean mejores y mayores. La experiencia de las anteriores CELAM así lo muestra: no fueron completamente de nuestro agrado; pero propiciaron algunos avances.

Al seguir el procedimiento que propongo, podemos hacerlo en diversos "niveles y ámbitos", según nuestras actividades ordinarias e intereses. Puede ser el nivel parroquial, diocesano, nacional o latinoamericano... En cuanto al "ámbito", aludo a lo sacramental, comunitario, económico, derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de los jóvenes, etc. Que cada quien escoja aquello que le es más provechoso en lo personal y de ahí saldrá su mejor contribución; Sin pretender abarcarlo todo o en niveles que no le son tan útiles o ni siquiera pertenecientes.

Para quienes deseen profundizar más amplío ahora dos sugerencias. Una respecto a la revisión concreta del fruto de las CELAM anteriores y otra para elaborar un aporte más profundo en alguno de los ámbitos.

Advertencia general

En la línea de ver en concreto por qué no avanzamos más en lo que los documentos de las CELAM previas han señalado, hago primero una consideración muy general y luego indico brevemente un obstáculo y me detengo un poco más en un segundo.

Entre los factores que influyen hay unos de carácter más intraeclesial y otros más extraeclesiales, más vinculados con otros sectores de la sociedad. Los primeros tienen un influjo más limitado, pero están en alguna medida más a nuestro alcance; los segundos influyen más en la marcha global de nuestro continente, pero rebasan en mayor o menor medida nuestras posibilidades reales. Ambos tipos de factores tienen su relevancia, ventajas y limitaciones. A continuación me refiero a dos del primer grupo.

I. ENFOQUES TEOLÓGICOS ENTRE OPUESTOS Y MEZCLADOS, SIN PLENA CONCIENCIA DE ELLO

Otro factor muy importante es la falta de coherencia teológica. Aquí me extiendo un poco más. Muchas veces nos referimos a un conjunto de documentos (Vaticano II, Medellín, Puebla, etc.) como si fueran del todo coherentes entre sí; pero si los consideramos más en detalle descubrimos que no es así; sino que se dan inconsistencias más o menos profundas. En buena parte se debe a que -tratándose de documentos de autoría común- unas partes expresan el enfoque de unos y otras partes siguen opiniones diversas; sobre todo que entre los obispos se dan varias tensiones. En medio de diversidad de matices, distingo dos enfoques teológicos básicos: uno que podríamos nombrar "tridentino" y otro más propiamente "vaticano" (aunque como ya advertí, ambos están presentes en los documentos referidos)

Para caracterizarlos acudo a una frase muy repetida y que suele tomarse por evidente: "la misión de la iglesia es fundamentalmente religiosa". ¿Qué se entiende por eso? Pues básicamente que promueve (el conocimiento y) la adoración de Dios, y que ésta se realiza sobre todo en los actos de culto: oración personal y celebraciones públicas, que se pueden/deben prolongar en otras manifestaciones sagradas y/o confesionales (educación "católica", arte sagrado, aceptación de la autoridad de los obispos etc.). Sin embargo me parece que la misión que Jesús vive y que nos confía a sus seguidores es fundamentalmente "amorosa": no se trata primordialmente de cuidar y multiplicar los actos de culto; sino de amarnos como él nos ha amado, anunciar y realizar buenas noticias a los pobres, liberar a los cautivos, atender a los asaltados en el camino, dar de comer al hambriento...

Claro que entre ambos enfoques no debería de darse contradicción, sino complementación (y así sucede muchas veces). Pero sí es fundamental ver a cuál de ellos le hemos de dar prioridad, cuál ocupa mayor jerarquía y cuál -dentro de su importancia innegable- queda subordinado al otro. Y Jesús es muy claro al respecto: "no está hecho el ser humano para el sábado; sino el sábado está en función del ser humano" (por lo cual hay que sanar en sábado y dar de comer en sábado, etc.); quien tuvo misericordia con el asaltado no fue ni el levita ni el sacerdote, sino el samaritano; si tienes pleito con tu hermano,

deja tu ofrenda a un lado y primero reconcílate, misericordia quiero y no sacrificios.

Sin embargo en la práctica y en la doctrina más difundida se le da prioridad al culto. Entre otras razones, una que tiene mucho peso es la manera de entender los sacramentos como fuente primera, privilegiada (y casi exclusiva) de la "gracia". Dios habría condicionado el conferir su vida y amor (sobrenatural) a la recepción de bautismo y otros sacramentos, en especial la eucaristía. Y entonces la preocupación primera de la iglesia debería de ser prodigar los sacramentos. Lo cual sabemos que cuenta con una larga tradición teológica; pero encuentra dificultades serias para corresponder con las enseñanzas claras de Jesús arriba recordadas.

El lector atento habrá intuido que lo que he llamado el enfoque "amoroso" ("del Vaticano II") resuena con lo reinocéntrico, seguimiento de Jesús, liberador, "opción por los pobres"... Mientras que el "religioso" ("tridentino") es ecleciocéntrico, menos dialogante, con énfasis en la ley más que en la vida, clerical, etc.

Aquí cabría una discusión teológica más prolongada y una fundamentación de la postura presentada (para la cual remito a los libros de Juan Luis Segundo sobre gracia y sacramentos); pero me parece más útil pasar ahora a ver la relación de otras cuestiones con estos enfoques.

1. Su influjo en el orden de los pasos del método teológico-pastoral

Si insistimos en que el primer paso del método (y por lo mismo del documento de participación, etc.) tiene que ser el análisis de la realidad ¿no convendría examinar con qué tipo de enfoque teológico nos acercamos a la realidad? Con la mentalidad religiosa lo que detectamos son amenazas del secularismo, descenso en los matrimonios por la iglesia, descenso en la autoridad de los obispos, etc. Me parece que la cuestión fundamental no es en qué momento (sin negar que el principio tiene ventajas) se hace el análisis de la realidad, sino con qué enfoque teológico.

2. Su influjo en el análisis de los contenidos del documento de participación

Dado que los documentos anteriores y también ahora el "de participación" incluyen una mezcla de ambos enfoques, considero útil detectar unos y otros en el tema o cuestión que estemos analizando y buscar la manera teológica y práctica de favorecer el "amoroso"-liberador. A modo de

ejemplo intento eso un poco más en detalle en el apartado siguiente, y ahora lo ilustro con estos otros ejemplos: los # 80-82 están redactados con el enfoque religioso (el amoroso también abordaría ese tema importante, pero lo haría de otra manera). En cambio el # 85 logra una buena síntesis de los que las CELAM anteriores expresaron sobre la "opción por los pobres", mientras el 84 es un híbrido con prevalencia de lo religioso. Sugiero entonces destacar ese # 85, subrayarlo, fundamentarlo con mayor amplitud, usarlo como base diálogo con quienes conceden mayor importancia a los documentos eclesiales, como luz para nuestras propias planeaciones pastorales (como indica la misma nota 48), etc.

II. FALTA DE CONTINUIDAD, PLANEACIÓN, DE "PASTORAL DE CONJUNTO"

No avanzamos más porque muchas veces nos falta una mayor reflexión y planeación. Con frecuencia respondemos simplemente a las peticiones, a las urgencias del momento y no tenemos una visión de mayor plazo. También nos sucede con frecuencia que si reflexionamos y planeamos, no le damos continuidad de un paso a otro. Así pasa cuando se da un cambio de párroco o de director de obra o... se ignora (o peor aún destruye) lo que intentó y realizó el anterior... Sucede en muchos ámbitos y, ahora más en concreto, de una a otra CELAM: no está planteada una continuidad más expresa con los documentos anteriores.

Me parece importante señalar un método para intentar avanzar tanto en la palabra, como sobre todo en la vida y los hechos. Vamos hacia la 5ª CELAM y considero fundamental retomar expresamente los documentos de Medellín, Puebla y Sto. Domingo para no ignorar lo que ya antes "dijimos e hicimos". No para quedarnos en ellos, sino para no partir de cero.

1. Mi propuesta de método es la siguiente

En un primer momento revisamos lo que ya dijeron los documentos anteriores sobre los puntos que consideramos relevantes ahora (indígenas, mujer, jóvenes, migración, situación económica, movimientos sociales, etc.), sea a partir de nuestra experiencia o de lo que trae el documento de participación, etc.

Y examinamos primero los documentos citados para ver cuáles aportes todavía son válidos en

el aspecto de la teoría o de la doctrina y también las deficiencias en este mismo aspecto sean ya desde la época de su redacción o por los cambios que se han dado posteriormente. Luego vemos en qué medida esos documentos nos han ayudado a avanzar en la práctica tanto eclesial como social, cayendo en la cuenta tanto de los factores que han favorecido como de los obstáculos reales que hemos encontrado en nuestras experiencias.

Y ya entonces, Con ese fundamento vemos qué nuevas propuestas es necesario plantear hacia la nueva CELAM tanto en la teoría como en la práctica. Quizá veamos que no hay algo verdaderamente nuevo que plantear; sino que hay que buscar medios eficaces para que lo ya formulado pase a la práctica. Quizá también encontremos matices nuevos o replanteamientos más de fondo. Y, en todo caso, sugerir también algunos pasos más operativos. Porque el problema más persistente no es la carencia de documentos (más o menos lúcidos y alentadores) sino la transformación de nuestra realidad, tanto en la sociedad como en la iglesia. Un par de ejemplos, presentados de forma esquemática:

a) La cuestión indígena.

Los indígenas prácticamente no son nombrados como tales en Medellín. En Puebla están en el trasfondo de la breve recuperación histórica al hablar de las luces y sombras de la evangelización unida a la conquista y la colonización, luego son mencionados brevemente en la lista concreta de los pobres de nuestro continente. En los # 421-428 considera su ambigua situación frente a "la adveniente cultura universal" que por un parte los amenaza y oprime y por otra presenta la necesidad y oportunidad de una evolución cultural que ayude a una sana integración en los ámbitos nacionales; Ante esta situación, afirma que "la iglesia procede con un fino y laborioso discernimiento" (425) y que "promueve y fomenta... formas de comunión entre las culturas y de integración justa en los niveles económico, social y político" 426. Afirmaciones demasiado idealistas ya entonces y aún ahora, son más buenos propósitos que realidades.

Santo Domingo sí se ocupa más de ellos en el capítulo de la cultura. Al plantear las líneas pastorales primero aborda adecuadamente las que tocan a la inculturación del evangelio; y en este renglón cabe reconocer que a partir de enton-

ces ha habido adelantos tanto en lo teológico como en lo pastoral. aunque no sin tropiezos más o menos serios, pues algunos obispos no han tenido actitud de diálogo en varias cuestiones teológicas; La inculturación de la liturgia va avanzando -más en unas diócesis, menos en otras- pero no acaba de ser plenamente reconocida; se han incrementado los ministerios indígenas, pero el Vaticano ha puesto freno a su adelanto en la diócesis de San Cristóbal.



Por lo que toca a la "promoción humana de las etnias", me parece que en las reivindicaciones que reconoce y apoya están incluidos todos los derechos culturales y políticos que señalarán los acuerdos de San Andrés; aunque los más propiamente económicos -incluidos salud, vivienda, etc.- no tienen suficiente relieve (quizá por estar ubicados los párrafos en la sección de cultura). En la práctica social encontramos adelantos significativos, sobre todo a partir del levantamiento de los zapatistas. Sin embargo persisten la discriminación y las injusticias en contra de los indígenas en muchos niveles.

Ahora, en la actualidad, en los documentos de la próxima CELAM es indispensable -además de ratificar lo valioso ya señalado- dar un paso más reconociendo a los indígenas -como personas y como pueblos- su capacidad de sujetos, como tan bien lo señala el aporte mandado por Eleazar López. En efecto no sólo han de ser destinatarios de las preocupaciones y trabajos de los agentes de pastoral; sino reconocidos como sujetos con una gran riqueza cultural y capaces de hacer contribuciones importantes a nuestra iglesia y a todo el país, como acertadamente lo desarrolla dicho aporte.

Y también creo que un aspecto que en los últimos años hay que tomar en cuenta es la creciente migración de los indígenas tanto a ciudades del país como a Estados Unidos, semejante en muchos aspectos a la de otros

campesinos; pero también con peculiaridades de la situación indígena. Y junto con la migración, la cuestión demográfica.

b) Pastoral urbana.

Medellín toma muy en cuenta la renovación teológico-pastoral del Vaticano II y se inspira continuamente en sus documentos, en particular en GS; por otro lado, también es muy consciente de la situación histórico-social que vivía el continente, en particular de los anhelos de liberación integral. Invita intensamente, con fundamentación teológica y sensibilidad pastoral, a trabajar seriamente en esa línea; no obstante su palabra profética no ha llegado a impregnar la mayoría de sectores de nuestra iglesia latinoamericana, que mantiene hasta la fecha -casi 40 años después- una mentalidad y actividad prevalentemente litúrgica tanto en obispos y sacerdotes como en laicos.

No habla expresamente con el nombre de pastoral urbana, sin embargo sí contiene algunos elementos de la pastoral que ahora designamos así. En el documento 15 sobre pastoral de conjunto tan sólo menciona una constatación fundamental: la inadecuación de la estructura parroquial tradicional para propiciar la vida comunitaria. Contiene elementos más en esta línea tanto en el de pastoral de elites (7) como en el de movimientos apostólicos (10), en los que señala que es necesaria una labor -sobre todo de los laicos- en las estructuras "ambientales". En esta labor insiste sobre todo en la urgencia de colaborar en lo sociopolítico a fin de lograr la superación de las injusticias tremendas que afligen a las mayorías de nuestro continente; pero no están ausentes la dimensión comunitaria, sacramental y eclesial. En la pastoral de elites, insiste en la necesidad de atender a los que Puebla llamará los constructores de la sociedad, y en los movimientos laicos se refiere a los ya existentes con énfasis en los que tienen una proyección extraeclesial -reconociendo su autonomía, y más aún la necesidad de sus iniciativas sin esperar la solución de parte de los pastores- e indicando que ya hay que dejar los que ya resultan caducos.

Once años después en 1979 Puebla, tras describir con bastante lucidez las "tendencias actuales" en el continente, declara "La iglesia, a través de su acción y de su doctrina social, hace suyas estas aspiraciones. Baste recordar el vigoroso llamado de la conferencia de Medellín que expresó la voluntad de hacer que el anun-

cio evangélico logre desplegar toda su potencia de fermento transformador" (142) Y luego al plantear la "evangelización en el futuro", indica: "dará importancia a la pastoral urbana con creación de nuevas estructuras eclesiales que, sin desconocer la validez de la parroquia renovada, permitan afrontar la problemática que presentan las enormes concentraciones humanas de hoy" (152). Después en el apartado evangelización de la cultura, en los # 429-436 se detiene en una consideración de la ciudad que destaca sus aspectos negativos. Tiene una primera frase, que parece más alentadora "en el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal" (429); pero casi enseguida aclara: "la iglesia no alienta el ideal de la creación de megápolis que se tornan irremediablemente inhumanas" (430). Y después concentra su preocupación en el secularismo que raya en ateísmo.

Un tono diferente tiene el capítulo sobre "acción de la iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (1206-1253). En el análisis de la situación destaca el conflicto estructural entre la riqueza creciente de unos pocos y la creciente miseria de las masas (1209). Luego, reconociendo que la iglesia constituye un sector entre otros, reivindica el derecho de aportar también para la construcción de una sociedad más justa y defiende "los derechos de los organismos intermedios dentro del principio de la subsidiaridad, incluso de los creados por la iglesia..." (1214) Y después declara que "la misión de la iglesia no se reduce a exhortar... sino también a ser agente de una concientización general de responsabilidad común" frente a los desafíos sociales. (1220) Y añade "tenemos conciencia de que la transformación de estructuras es una expresión externa de la conversión interior. Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de pastores" (1221). Y después pasa a dirigir palabras específicas a: políticos y hombres de gobierno; el mundo intelectual y universitario; los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica; responsables de los medios de comunicación; creadores en el arte; juristas; obreros; campesinos; la sociedad económica; los militares; los funcionarios; a todos, por fin... (1237-1249)

Santo Domingo sí incluye un tratamiento específico de la ciudad (# 255-262). Primero, al presentar los desafíos pastorales, hace una

descripción de urbe más rica y objetiva que Puebla (de quien sólo alude a una frase del # 429). Se refiere, sobre todo, a la "ciudad post-industrial". Ve cómo establece sus relaciones con la naturaleza, entre las personas y con Dios, y consigo mismo... y destaca "los grandes centros generadores de la ciencia y tecnología moderna". Para terminar vuelve a señalar las "periferias de pobreza y miseria, que casi siempre constituyen la mayoría de la población".

En las líneas pastorales, impulsa en general a "realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización de la iglesia", aclarando que "el proceso de inculturación abarca el anuncio, la asimilación y la re-expresión de la fe" (256). Más en concreto indica que hay que "reprogramar la parroquia urbana" (257) para que sea más abierta flexible y misionera; "crear ministerios conferidos a los laicos para la evangelización de las grandes ciudades" (258); iniciar la llamada "pastoral de los edificios" (259); "programar una pastoral ambiental y funcional diferenciada según los espacios de la ciudad" (260); finalmente, con Medellín y Puebla insiste en "incentivar la evangelización de los grupos de influencia y de los responsables de la ciudad" (261)

Me parece constatar un adelanto en el planteamiento que los documentos de la CELAM hacen sobre los elementos que constituyen la rica y desafiante gama de pastorales urbanas. Ya hay intuiciones muy importantes desde Medellín y la formulación de Santo Domingo -dentro de su carácter sintético- es bastante completa y atinada. (Ya se ha notado, también sobre otros temas, que los documentos no son del todo coherentes entre sí. Como observé sobre el enfoque que le da Puebla a la consideración expresa sobre la ciudad.) Realmente no pienso que a ese nivel haya actualmente mucho más que proponer. Sí se podrían elaborar anexos más ricos y matizados. Y, sobre todo, ofrecer -también en anexo- propuestas de métodos más concretos y de experiencias exitosas para seguir avanzando en esa línea. Pues ya ha habido avances, aunque es cierto que la mayoría de los agentes de la iglesia todavía no tienen una conciencia suficiente de una pastoral de liberación integral, inculturada y de conjunto. O, aun teniéndola, de hecho la mayor parte de los recursos tanto personales como económicos se dirigen más a lo litúrgico-sacramental. ☐

El Discipulado de Jesús

P. Francisco Lucas Núñez
Diócesis de Ciudad Guzmán

Ser cristiano consiste básicamente en ser seguidor de Jesús, ser discípulo y discípula de él. Por ello, el tema del discipulado de Jesús es de fundamental importancia. Intentaremos un acercamiento a los datos que nos aportan los evangelios sobre la primera experiencia del discipulado, la de aquel pequeño grupo de seguidores que Jesús fue reuniendo e instruyendo para que le ayudaran a proclamar la inminente llegada del Reino de Dios, ellos fueron los primeros en responder a su llamada y seguirle de forma incondicional, hasta el punto de compartir su misión y su destino. Ellos fueron también quienes llevando adelante la misión encomendada por el maestro, fundaron las primeras comunidades cristianas, y quienes transmitieron a las siguientes generaciones los recuerdos sobre Jesús. A su vez, los primeros cristianos vieron en ellos un modelo a seguir, y por eso conservaron los recuerdos sobre ellos.

Para los contemporáneos de Jesús era algo común ver a un doctor de la ley (rabí), al que seguían a respetuosa distancia sus discípulos (talmidim). Todo judío piadoso al llegar a los trece años escogía a uno de entre los muchos doctores de la ley y ponía todo su empeño en ser admitido como discípulo (talmid) para aprender de su enseñanza (Talmud) y, por el trato continuo con el maestro introducirse también él como discípulo en la vida según la ley.



Aparece también claro que Jesús tuvo rasgos de «maestro» y como tal lo vio la gente. Se le tiene por maestro y se dirigen a él con la expresión aramea «rabí» (Mc 9,5; 10,51; 11,21; Mt 26,25; Jn 1,38.49; etc.) o con la griega «didáskalos» (Mc 10,17; 12,14.19; 14,14; Mt 8,19; 22,16; Lc 9,38; etc.).

Jesús era también un profeta y taumaturgo. Mucha gente lo consideró como profeta (Mc 8,28; Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40; etc.). Jesús mismo se presentó como tal de manera directa (Mc 6,4; Lc 13,33) o indirectamente (Mt 23,29-32.37). Por tanto, su predicación y enseñanza deben ser entendidas dentro del más amplio contexto de Jesús el profeta escatológico y taumaturgo, que conscientemente se presentó a Israel como semejante a Elías, el único profeta veterotestamentario presentado como taumaturgo itinerante que invita perentoriamente a otro (Eliseo) a dejar casa, familia y trabajo para que le siga, le sirva y, finalmente, suceda en el ministerio de profeta.

Con esta imagen escogida de manera deliberada por Jesús, armoniza perfectamente el hecho de la llamada perentoria que hizo a algunos para que le sigan como discípulos, los cuales no sólo absorberán sus enseñanzas, sino que además compartirán su ministerio de proclamación del Reino de Dios y su actividad de taumaturgo. En cambio, los «rabinos» no decían nunca ser profetas ni taumaturgos.

Por todo esto no es ninguna novedad que prácticamente desde el inicio de su vida pública exista en torno a Jesús un grupo de discípulos que le acompañan permanentemente, comparten su vida y, son los oyentes privilegiados de su enseñanza.

En los evangelios la palabra «discípulo» (Mazetés - Mazetaí) aparece 233 veces: 72 veces en Mateo, 46 en Marcos, 37 en Lucas y 78 en Juan. Fuera de las 12 veces que se refiere a los dis-

cípulos de los fariseos, del Bautista y de Moisés, la palabra «discípulo» prácticamente remite a los discípulos de Jesús. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, aparece otras 20 veces, pero nunca en referencia a los discípulos durante el ministerio de Jesús y, está ausente en el resto del NT, así como en la Biblia griega de los LXX.

I. CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DEL DISCIPULADO DE JESÚS

Por los datos que nos aportan las diversas fuentes evangélicas, tres son los rasgos característicos que consideramos esenciales para definir a una persona como «discípulo de Jesús» en el sentido más estricto: El llamado por parte de Jesús; el seguimiento literal de Jesús, compartiendo su estilo de vida; y la disposición a compartir su mismo destino de rechazo y sufrimiento.

1. La iniciativa de Jesús en la llamada.

A diferencia de la práctica común en su tiempo, en que los alumnos buscaban y elegían un maestro, Jesús toma la iniciativa y llama a su seguimiento. Tres claros ejemplos de ello nos ofrece la tradición marcana, que tiene sus paralelos en Mateo y Lucas: la llamada a los cuatro primeros discípulos: Pedro, Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20 // Mt 4,18-22; Lc 5,1-11); la llamada a Leví, el recaudador de impuestos (Mc 2, 13-14 // Mt 9,9; Lc 5,27-28), y la infructuosa llamada al hombre rico (Mc 10,17-22 // Mt 19,16-22; Lc 18,18-23). En cada uno de estos casos, Jesús invita perentoriamente a su seguimiento, con una llamada dirigida a personas que no han tomado la iniciativa de ofrecerse a seguirlo. Esto es aún palpable en el relato del rico que lleno de entusiasmo se dirige a Jesús (Mc 10,17-22) pues éste no pide seguirlo como discípulo, sino que pregunta «¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?» y, cuando Jesús lo invita a dar todo su dinero a los pobres para ser discípulo, el se aleja apesadumbrado, no aceptó el llamado de Jesús a seguirlo.

La tradición joánica, aunque nos presenta las cosas de forma distinta, coincide en lo fundamental. El Bautista despierta el interés de dos de sus discípulos con respecto a Jesús (Jn 1,35-36). Cuando los dos discípulos le preguntan: «Maestro ¿Dónde vives?», Jesús responde: «Vengan y lo verán» (Jn 1,38-39). Esta pri-

mera invitación a los dos discípulos da lugar a una especie de reacción espiritual en cadena. Andrés, uno de los dos, lleva a su hermano Simón Pedro ante Jesús (Jn 1,40-42). Felipe induce a Natanael a que vaya a ver a Jesús (Jn 1,45). Y al encontrarse con Felipe lo llama al modo peculiarmente sinóptico: «Sígueme» (Jn 1,43).

Por estos ejemplos, descubrimos una característica básica del discipulado. «La iniciativa de Jesús en llamar a alguien a su seguimiento». El sincero deseo de alguien de seguir a Jesús no es suficiente. Esto queda claro al final del exorcismo al geraseno (Mc 5,18-20 // Lc 8,38-39), cuando éste, libre ya de los demonios que lo poseían, y al disponerse Jesús a abandonar la región de Gerasa, le ruega que le permita ir con él. En vez de acceder a su deseo, Jesús le ordena que vuelva a casa y cuente a los suyos lo sucedido, y de hecho, concluye el relato diciendo que comenzó a anunciar lo sucedido por toda la región.

Alguien más por ahí le dijo «Te seguiré a donde quiera que vayas», a éste, Jesús también lo rechazó. Una solicitud de tal naturaleza, al final de cuentas no tiene valor para Jesús, porque «Él llamó a los que él quiso» (Mc 3,13); «Ustedes no me han elegido a mí, sino que yo los he elegido a ustedes» (Jn 15,16).



2. Seguir a Jesús sin dilación compartiendo su estilo de vida.

La llamada de Jesús les exigió un cambio radical de vida. Seguir a Jesús como discípulo significaba dejar detrás, casa, familia y medio de vida. No se podía seguir a Jesús simplemente permaneciendo en casa dedicado al estudio de sus enseñanzas, ni asistiendo a su escuela para aprender directamente de él. A la palabra de Jesús, los pescadores abandonan sus redes (Mc

1,18 // Mt 4,20), su empresa (Mc 1,20 // Mt 4,22). Leví deja su oficina de recaudador de impuestos (Mc 2,14 // Mt 9,9). Los discípulos de Juan dejan a su maestro (Jn 1,39). Pedro le dirá: «Nosotros lo hemos dejado todo para seguirte» (Mt 19,27). Dejan su ciudad, su casa, «todo» (Lc 5,11), para irse con Jesús. Y esto fue de manera inmediata, sin dilación alguna (Mc 1,18.20; 2,14 // Mt 4,20.22; 9,9; Lc 5,11.28)



En la enseñanza rabínica, el discípulo se vinculaba a un prestigiado maestro para aprender de él una sabia y fiable interpretación de la Torá. Cuando el discípulo completaba este periodo de instrucción en la Torá, era libre de dejar a su maestro y emprender su propia carrera como rabino. En cambio, la llamada de Jesús al seguimiento no fijaba ningún límite temporal en la obligación de seguirlo. La llamada de Jesús es irrevocable. No había un curso de estudios tras el cual el discípulo quedase exonerado del continuo seguimiento de Jesús. El discípulo de Jesús debe seguirlo de por vida, no le está permitido volver atrás (Lc 9,62). El discípulo de Jesús que marcha en su seguimiento se desprende de todo y para siempre. Además, no debe aspirar a ser maestro, porque Jesús es el único maestro (Mt 23,8).

«Seguir a Jesús» es entonces, el segundo rasgo característico del discipulado. Lo que no era una simple metáfora. Seguir a Jesús se refiere, en primer lugar a la exigencia de ir físicamente detrás de Jesús con el objeto de aprender de él; no sólo de sus palabras, sino también de su forma de actuar. En segundo lugar, se refiere a una actitud vital que consiste en compartir su estilo de vida. Y en tercer lugar, significa estar dispuesto a compartir su destino.

La primera dimensión del seguimiento aparece continuamente en los relatos evangélicos, pues los discípulos acompañaban a Jesús en todo

momento. Así por la convivencia cotidiana con él no sólo aprendían de sus enseñanzas, sino que eran testigos de las acciones en que se realizaba lo anunciado por él y de las reacciones de los oyentes. Ver y oír fue entonces, la primera tarea de los invitados a ser discípulos.

La segunda dimensión del seguimiento que implicaba compartir su estilo de vida también está ampliamente atestiguada. Quienes le seguían llevaban una vida itinerante detrás de él (Mc 1,18.20; 2,14) sin domicilio fijo (Lc 9,58); le acompañaban en sus comidas con publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Lc 7,34); y tenían una actitud poco respetuosa hacia algunas normas y prácticas religiosas, como la observancia del ayuno (Mc 2,18-20), del descanso sabático (Mc 2,23-28) o de ciertas normas de pureza ritual (Mc 7,1-15).

Esta segunda dimensión del seguimiento implicaba, además, calcar la propia conducta en la de Jesús, escuchar sus enseñanzas y conformar la propia vida con la de él y, al seguirlo de esta manera, abre una nueva posibilidad de existencia, una nueva manera de ser en el mundo, un nuevo «estado» de vida, una nueva familia: «Y señalando con la mano a sus discípulos dijo: Éstos son mi madre y mis hermanos» (Mt 12,49) y, por consiguiente los hermanos del hermano son hermanos entre sí. En este nuevo grupo familiar, los discípulos se tendrán que amar como Jesús los ha amado (Jn 13,14), cumplir la voluntad de Dios (Mc 3,35); escuchar su Palabra y ponerla en práctica (Lc 8,21), vivir en actitud de servicio (Mc 10,43), de compartir (Mc 10,21), de perdón (Mt 6,14), de confianza en el Padre en toda circunstancia (Mt 6,25-33), excluyendo todo afán de dominio (Mc 9,23-36; 10,41-45); formando así una nueva fraternidad que se convierte en el primer signo de la presencia del Reino de Dios.

Finalmente, la tercera dimensión del seguimiento: compartir el propio destino de Jesús, la total disposición a correr su misma suerte, implicaba, en primer lugar, entrar en el ámbito de las bienaventuranzas, que hace a los discípulos objeto de la solicitud y del amor de Dios. Los dichos que hablan de la solicitud de Dios y de la confianza en él, se refieren a ese estado de bienaventuranza del que el discípulo ya participa. Compartir el destino de Jesús implicaba también compartir su destino de rechazo y de muerte, que es el siguiente rasgo característico del discipulado que vamos a comentar.

1,18 // Mt 4,20), su empresa (Mc 1,20 // Mt 4,22). Leví deja su oficina de recaudador de impuestos (Mc 2,14 // Mt 9,9). Los discípulos de Juan dejan a su maestro (Jn 1,39). Pedro le dirá: «Nosotros lo hemos dejado todo para seguirte» (Mt 19,27). Dejan su ciudad, su casa, «todo» (Lc 5,11), para irse con Jesús. Y esto fue de manera inmediata, sin dilación alguna (Mc 1,18.20; 2,14 // Mt 4,20.22; 9,9; Lc 5,11.28)



En la enseñanza rabinica, el discípulo se vinculaba a un prestigiado maestro para aprender de él una sabia y fiable interpretación de la Torá. Cuando el discípulo completaba este periodo de instrucción en la Torá, era libre de dejar a su maestro y emprender su propia carrera como rabino. En cambio, la llamada de Jesús al seguimiento no fijaba ningún límite temporal en la obligación de seguirlo. La llamada de Jesús es irrevocable. No había un curso de estudios tras el cual el discípulo quedase exonerado del continuo seguimiento de Jesús. El discípulo de Jesús debe seguirlo de por vida, no le está permitido volver atrás (Lc 9,62). El discípulo de Jesús que marcha en su seguimiento se desprende de todo y para siempre. Además, no debe aspirar a ser maestro, porque Jesús es el único maestro (Mt 23,8).

«Seguir a Jesús» es entonces, el segundo rasgo característico del discipulado. Lo que no era una simple metáfora. Seguir a Jesús se refiere, en primer lugar a la exigencia de ir físicamente detrás de Jesús con el objeto de aprender de él; no sólo de sus palabras, sino también de su forma de actuar. En segundo lugar, se refiere a una actitud vital que consiste en compartir su estilo de vida. Y en tercer lugar, significa estar dispuesto a compartir su destino.

La primera dimensión del seguimiento aparece continuamente en los relatos evangélicos, pues los discípulos acompañaban a Jesús en todo

momento. Así por la convivencia cotidiana con él no sólo aprendían de sus enseñanzas, sino que eran testigos de las acciones en que se realizaba lo anunciado por él y de las reacciones de los oyentes. Ver y oír fue entonces, la primera tarea de los invitados a ser discípulos.

La segunda dimensión del seguimiento que implicaba compartir su estilo de vida también está ampliamente atestiguada. Quienes le seguían llevaban una vida itinerante detrás de él (Mc 1,18.20; 2,14) sin domicilio fijo (Lc 9,58); le acompañaban en sus comidas con publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Lc 7,34); y tenían una actitud poco respetuosa hacia algunas normas y prácticas religiosas, como la observancia del ayuno (Mc 2,18-20), del descanso sabático (Mc 2,23-28) o de ciertas normas de pureza ritual (Mc 7,1-15).

Esta segunda dimensión del seguimiento implicaba, además, calcar la propia conducta en la de Jesús, escuchar sus enseñanzas y conformar la propia vida con la de él y, al seguirlo de esta manera, abre una nueva posibilidad de existencia, una nueva manera de ser en el mundo, un nuevo «estado» de vida, una nueva familia: «Y señalando con la mano a sus discípulos dijo: Éstos son mi madre y mis hermanos» (Mt 12,49) y, por consiguiente los hermanos del hermano son hermanos entre sí. En este nuevo grupo familiar, los discípulos se tendrán que amar como Jesús los ha amado (Jn 13,14), cumplir la voluntad de Dios (Mc 3,35); escuchar su Palabra y ponerla en práctica (Lc 8,21), vivir en actitud de servicio (Mc 10,43), de compartir (Mc 10,21), de perdón (Mt 6,14), de confianza en el Padre en toda circunstancia (Mt 6,25-33), excluyendo todo afán de dominio (Mc 9,23-36; 10,41-45); formando así una nueva fraternidad que se convierte en el primer signo de la presencia del Reino de Dios.

Finalmente, la tercera dimensión del seguimiento: compartir el propio destino de Jesús, la total disposición a correr su misma suerte, implicaba, en primer lugar, entrar en el ámbito de las bienaventuranzas, que hace a los discípulos objeto de la solicitud y del amor de Dios. Los dichos que hablan de la solicitud de Dios y de la confianza en él, se refieren a ese estado de bienaventuranza del que el discípulo ya participa. Compartir el destino de Jesús implicaba también compartir su destino de rechazo y de muerte, que es el siguiente rasgo característico del discipulado que vamos a comentar.

3. Estar dispuesto a compartir el mismo destino de Jesús.

Los costos inmediatos del seguimiento a Jesús como discípulos eran obvios: se deja casa, familia y ocupación habitual. Pero, aparte de esto, Jesús advirtió a sus discípulos de que, como él mismo, encontrarían el rechazo y el sufrimiento.

a) Salvar o perder la vida.

«Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí [y por el evangelio], la salvará» (Mc 8,35). Es un dicho de Jesús que muestra gráficamente el costo de ser discípulo y que se encuentra atestiguado, además de la tradición marcana (Mc 8,35 // Mt 16,25; Lc 9,24), por la tradición que proviene de la fuente Q (Lc 17,33 // Mt 10,39) y, por la tradición joánica (Jn 12,25).

El mensaje es claro: un discípulo que se aferra egoísta o cobardemente a esta vida, viendo en ella el mayor bien, perderá el mayor bien de todos -la vida verdadera en el Reino de Dios-, mientras que un discípulo que voluntariamente arriesga o pierde de hecho la vida presente salvará la vida para el Reino de Dios. El dicho puede también referirse a la perspectiva de sufrir la muerte como precio de ser discípulo de Jesús. Pero también tiene un sentido más amplio situado en el contexto del mensaje escatológico de Jesús, el discipulado implica la renuncia a la vida anterior, con todas sus ataduras, seguridades y expectativas, si se quiere hallar o conservar la nueva forma de vida posibilitada por la llegada del Reino de Dios.



b) Negarse a sí mismo y tomar la propia cruz.

«Si alguien quiere [venir] detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34). Es otro dicho de Jesús que muestra el costo del discipulado y se encuentra atestiguado, además de la tradición marcana (Mc 8,34), por la tradición proveniente de la fuente Q (Mt 10,38 // Lc 14,27).

El candidato a discípulo debe negarse a sí mismo, abandonar totalmente sus intereses; en otras palabras, decir «no» a su persona y a su ego como norma y objeto fundamental de la propia vida, con tal radical severidad que este compromiso podría ser comparado con la más atroz y humillantes de las muertes (la cruz); cargar con la propia cruz significa estar dispuestos a ir hasta las últimas consecuencias del seguimiento, incluso hasta la muerte. Sólo así se es auténtico discípulo. El camino doloroso del Mesías es también el camino del discípulo. No hay otro camino.

c) Afrontar el rechazo de la propia familia.

No todo el rechazo y sufrimiento del que Jesús habló; procedía de gentes ajenas a los discípulos o de parte de los gobernantes. Una buena parte de la cruz que Jesús prometía a los discípulos eran enfrentamientos con sus propias familias, derivado de su seguimiento literal de Jesús por los caminos de Palestina. En Mc 10,28 (y sus paralelos Mt 19,27; Lc 18,28) se presenta a Pedro indicando a Jesús el precio que él y los otros discípulos han pagado por seguirlo: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido». Jesús responde subrayando más la importancia de la recompensa: «recibirán el ciento por uno ahora en el presente... junto con persecuciones; y en el mundo venidero la vida eterna» (Mc 10,29-30 // Mt 19,28-29; Lc 18,29-30).

En Mt y Lc encontramos otro dicho, proveniente de la fuente Q, que pone de relieve el precio escandaloso del discipulado: abandonar a la familia. En Mt 10,37 se lee: «Quién ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí; o el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí»; y en Lc 14,26 se dice: «Si alguno quiere venir a mí y no aborrece a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo».

Estos dichos están aludiendo a la necesidad del discípulo de preferir a Jesús sin reservas por encima de la propia familia, más aún cuando la familia se opone al discipulado o exige del aspirante a discípulo algo incompatible con ese compromiso. Esto nos hace recordar a aquellos candidatos al discipulado que querían enterrar a su padre o despedirse de su familia y que Jesús no se los permitió (Lc 9,59-62). Se quisiera o no, la llamada de Jesús al discipulado debió de ocasionar terribles problemas en algunas familias palestinas. Tanto es así que un dicho proveniente de la fuente Q (Mt 10,34-36 // Lc 12,51-53) presenta a Jesús prediciendo esto: «No piensen que he venido a traer paz a la tierra sino la espada, porque he venido a enfrentar al hijo con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra, los enemigos de cada uno serán los de su casa».

Por otra parte, cuando Jesús exigía para ser discípulo que se abandonase la propia casa, corriendo el riesgo de suscitar el rechazo de la familia, simplemente les estaba pidiendo que compartieran con él, lo mismo que él había vivido. En la sección de Mc 3,20-35, aunque es una composición típicamente marcana, se recogen algunos elementos que revelan que en la primera generación cristiana corría una tradición según la cual la familia de Jesús no creía en su misión durante su ministerio público. Concretamente en Mc 3,21 leemos que la familia de Jesús se dirige a donde él estaba para llevárselo porque piensan que se ha vuelto loco. El cuarto evangelista ofrece una visión negativa similar en Jn 7,5: Después de que los hermanos de Jesús le instan a que vaya a Judea a «exhibir» sus obras, el evangelista se vuelve hacia el lector para decir: «Pues ni siquiera sus hermanos creían en él».



II. LA MISIÓN DEL DISCIPULADO DE JESÚS

Desde el mismo momento en que Jesús los llamó, sus discípulos más cercanos sabían que la finalidad última de la llamada era asociarlos a su propia misión. El tiempo pasado junto a él, compartiendo su vida y su suerte, fue una etapa de formación para poder colaborar con él en la tarea de anunciar y hacer presente el Reino de Dios. La misión es, por tanto, un elemento constitutivo de la llamada y del discipulado de Jesús.

Los discípulos fueron llamados para ser «pescadores» (Mc 1,17 // Mt 4,19; Lc 5,10), «obreros» (Mt 9,38 // Lc 10,2), «pastores» (Mc 6,34 // Mt 9,36). Por otra parte, al enviar a sus discípulos, Jesús pensó, sobre todo, en hacer llegar a Israel la buena noticia de que las promesas de Dios se habían empezado a cumplir. El evangelio de Mateo es el que más claramente limita la misión pre-pascual a los confines de Israel (Mt 10,5-6.23). Esta misma perspectiva está implícita en la importancia que tuvo el grupo de los Doce entre los discípulos de Jesús, grupo que representaba germinalmente la restauración de Israel. Grupo que se convirtió en el modelo permanente de lo que significa ser discípulo. Las tres condiciones del discipulado que hemos señalado (recibir una llamada perentoria de Jesús: seguir a Jesús físicamente, renunciando a unos vínculos normales con la propia familia, y estar dispuestos a compartir el mismo destino de Jesús) estaban especialmente representadas en este círculo íntimo de discípulos. Dentro de Israel, los destinatarios privilegiados de la misión fueron los más pobres y marginados de la sociedad.

El elemento que da unidad a todos estos rasgos de la misión encomendada a los discípulos es su relación con la inminente llegada del Reino de Dios. La urgencia de hacer llegar este mensaje con signos y palabras a todo Israel explicaría el hecho de que Jesús recurriera a la colaboración de los discípulos y que realmente él haya enviado a misiones temporales a los discípulos durante su ministerio terreno (Mc 6,7 // Lc 9,1-2; Mt 10,5; Lc 10,1). Por otro lado, la naturaleza inclusiva de este Reino de Dios explicaría el hecho de que los destinatarios preferenciales fueran los más pobres y marginados.

Jesús envió a sus discípulos para que hicieran presente esta buena noticia no sólo con palabras, sino principalmente con su forma de actuar. Las instrucciones para la misión se refieren a tres acciones que tuvieron un significado muy especial en la vida de Jesús: expulsar demonios, sanar a los enfermos y compartir la mesa (Mc 6,7-13 y par.; Lc 10,4-12). No bastaba con anunciar que el Reino de Dios estaba cerca, sino que era necesario hacerlo presente de forma visible y concreta. Los exorcismos, lo mismo que las sanaciones y la comensalidad abierta, eran un mensaje en acto, y por eso ocupan un lugar tan importante en la actuación de Jesús y en el envío misionero de los discípulos.

III. OTROS DISCÍPULOS, DISCÍPULAS

En los relatos evangélicos aparece un grupo más amplio de personas, hombres y mujeres, que son presentados como fervientes adeptos de Jesús, seguidores y servidores suyos, aunque de muchos de ellos no está claro que lo siguieran de forma permanente. Pero sí, que algunas de las cosas que estas personas dicen o hacen encarnan algunos rasgos característicos del retrato ideal del discípulo, y a veces hasta de manera mejor que los llamados estrictamente discípulos.

En el caso de algunas mujeres se dice más claramente que lo seguían y servían desde Galilea (Lc 8,2-3; Mc 15,40-41 // Mt 27,55-56; Lc 23,55-56). Algunas de ellas parecen llenar las condiciones para el discipulado, y están acompañando a Jesús durante la crucifixión, cuando todos los llamados «discípulos» lo han abandonado, y algunas de ellas son las primeras testigos de la resurrección.

Sin embargo, a ninguna de estas personas, incluidas las mujeres, se le llama en sentido estricto «discípulo» por las fuentes evangélicas. Solamente en la tradición joánica hay un personaje al que se le nombra «discípulo de Jesús»: José de Arimatea (Jn 19,38), y de manera indirecta al ciego de nacimiento curado por Jesús (Jn 9,28), pero estos textos parecen estar aludiendo a situaciones de época posterior a la del Jesús histórico. En el relato de la curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52) parece haber una «llamada implícita» que concluye: «Y Bartimeo

lo seguía por el camino», pero la llamada no está muy clara, sólo sugerida, y puede tener su origen en la actividad redaccional del evangelista y en su proyecto teológico, más que en el relato de milagro llegado a él a través de la tradición.

¿Por qué la palabra «discípulo» no se aplica a ninguna de esas mujeres que parecen llenar las condiciones del discipulado? John P. Meyer, señala al menos dos posibilidades:

Cabe la posibilidad de que los evangelistas no hablaran de «discípulas» por la falta de relatos de vocación específicos que narrasen el llamado de Jesús a su seguimiento a mujeres específicas. Pero dada la cultura judeopalestina, parece muy poco probable que mujeres hubieran tomado la insólita y escandalosa iniciativa de seguir a Jesús y sus discípulos varones por los caminos de Galilea durante un periodo considerable, de no haber existido una previa llamada de Jesús.



Sin embargo, por la razón que fuera, al parecer los evangelistas no encontraron relatos de vocación de mujeres en las tradiciones que habían heredado, y esto habría influido para que no aplicasen el título de discípulo a las mujeres seguidoras de Jesús. Como tampoco se lo aplicaron a Bartimeo, puesto que faltaba uno de los principales elementos del discipulado: la llamada perentoria de Jesús a su seguimiento.

Otra razón podría ser de carácter lingüístico. En tiempos de Jesús y durante el periodo rabínico, las palabras «discípulo y discípulos», existían en hebreo y en arameo sólo en sus formas masculinas. De aquí la posibilidad de que, durante su ministerio público, Jesús contase realmente con seguidoras comprometidas, pero no hubiese literalmente un nombre femenino para referirse a ellas, el equivalente de «discípula, discípulas».



El evangelista Lucas es el único autor neotestamentario que utiliza la forma femenina «discípula» (mazétria). Pero resulta muy significativo que no la emplee en su evangelio, donde casi la exigen sus declaraciones sobre María Magdalena y otras seguidoras, sino en Hch 9,36, cuando describe a Tabita, una devota cristiana de la Iglesia primitiva. Al parecer, Lucas no se sentía autorizado para introducir la forma femenina en la tradición evangélica relativamente fija, y sí, en los Hechos de los Apóstoles, donde no estaba tan sujeto por una tradición normativa anterior ni por el uso lingüístico de anteriores documentos cristianos. De hecho, como designación de una mujer que ha seguido a Jesús durante su ministerio, el nombre «mazétria» no aparece sino hasta el siglo II, en el escrito apócrifo Evangelio de Pedro, donde en 12,50 es aplicado a María Magdalena: «El domingo, a primera hora de la mañana, María Magdalena, una discípula del Señor... fue al sepulcro»

Conclusión

El texto de Mc 3,13-14 donde se describe la elección de los Doce resume muy bien lo que en este escrito hemos comentado acerca del discipulado durante el ministerio público de Jesús: «Llamó a los que él quiso... para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar».

Jesús tomaba la iniciativa de decidir quien iba a ser su discípulo. Se dirigía a determinadas personas con su imperiosa orden de seguirlo, orden

que no admitía oposición ni tardanza. Quienes aceptaban su orden de seguirle tenían que dejar atrás casa y familia y desprenderse de todo para compartir su propio estilo de vida y luego estar dispuestos a compartir su mismo destino de rechazo y sufrimiento. El camino de Jesús es el camino del discípulo, no hay otro camino.

En sentido más amplio, en los relatos evangélicos hay otras muchas personas, hombres y mujeres, que encarnan algunos rasgos característicos del retrato ideal del discípulo, aunque no son llamados estrictamente «discípulos-discípulas» por las fuentes evangélicas. Sin duda, que podemos considerarlos como auténticos discípulos-discípulas aunque no reciban este nombre en las tradiciones evangélicas y, sin duda que hay muchos más, cuyos nombres y testimonios no han llegado hasta nosotros.

Jesús era radical en lo que exigía a sus discípulos: tenían que dedicarse absolutamente a él y a su misión de anunciar y hacer presente el Reino de Dios, elemento constitutivo del ser discípulos de Jesús. La experiencia de aquellos primeros discípulos constituye un espejo en el que nosotros podemos mirarnos para reconocernos como discípulos y aprender de ellos para ser HOY auténticos discípulos y discípulas de Jesús.



MEIER J. P., Jesús en relación con sus seguidores: los discípulos, en MEIER John P., Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico, Tomo III (Estella-Navarra 2003) 63-143.

GUIJARRO O. S., Jesús y sus discípulos, Reseña Bíblica 36 (2002) 5-12.

ALEIXANDRE D., Otros discípulos de Jesús, Reseña Bíblica 36 (2002) 37-44.

GNILKA J., Los Sinópticos y sus concepciones teológicas, en GNILKA J., Teología del Nuevo Testamento (Madrid 1998) 141-238.

KREDEL E. M., Discípulos, en BAUER J. B., Diccionario de Teología Bíblica (Barcelona 1985) 297-301.

VINE W. E., Mazetés- Mazetaí, en VINE W. E. Diccionario expositivo de Palabras del Nuevo Testamento (Colombia 1999) 285.

Bible Works Program.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

Aportes Indígenas

Eleazar López Hernández
Cenami, México

Como aportes a la V Conferencia general de Episcopado latinoamericano, en esta reflexión trato de resaltar los señalamientos dados en la asamblea de convocada por la Comisión episcopal para indígenas de la Conferencia del Episcopado Mexicano del 25 al 27 de enero de 2006, al mismo que tiempo que intento ofrecer otros elementos de valoración que vienen del proceso general de la Pastoral indígena nacional y latinoamericano.

El documento de participación (DP) que nos ha sido entregado y que hemos estudiado no es "el esbozo del documento final" de la V CELAM, sino una guía para ayudar a "suscitar una participación más amplia" de todos los miembros de la Iglesia latinoamericana, donde nos encontramos los indígenas. Es un instrumento para aportar y está condicionado por la experiencia social y pastoral de quienes lo elaboraron; por eso tiene lagunas, incoherencias y a veces posiciones contrarias a la tradición eclesial latinoamericana. A nosotros, que estamos implicados y servimos a la pastoral indígena, nos toca ofrecer, desde nuestra perspectiva particular, los aportes que ayuden a nuestros pastores a delinear mejor las pautas de acción de nuestra Iglesia latinoamericana.

La idea central de la preparación de la V CELAM está contenida en el lema: "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida". Este lema busca definir el ser y quehacer la Iglesia latinoamericana en el contexto actual, pero tiene algunos inconvenientes:

El uso mayoritario, en todo el documento de preparación, del término bíblico "discípulos", que hace alusión al Maestro que enseña, más que el de "seguidores" de Aquel que es el camino, puede llevarnos a una acentuación mayor de la doctrina, que de la praxis cristiana. Y en el contexto actual cansado de una saturación y multiplicación de doctrinas sin una práctica con-

secuente, la gente quiere "palabras verdaderas" de liberación y vida, que se fundan y se funden en el testimonio, servicio, compromiso y respuesta vital que hay que dar a sus problemas y luchas.

Igualmente la acentuación de que "nuestros pueblos en Él tengan vida", es decir en Jesucristo, si bien afirma una verdad que los cristianos creemos, pues para nosotros la vida "tiene su origen en Él, se realiza con Él y llega con Él a su plenitud", en el contexto actual, debido a una interpretación acotada y reducida, se puede entender como querer amarrar el acompañamiento que los pueblos esperan de la Iglesia para sus causas nobles relacionadas con la vida, la paz y la justicia, valores del Reino, a que ellos se integren a la Iglesia, a que vuelvan al redil, a que acepten y se sometan a la conducción de la Iglesia. La "Gran Misión continental", que se propone, suena en este contexto, a campaña de reconquista espiritual ante personas y grupos humanos que han dejado de confiar en la institución eclesial. Es aquello que dijeron los misioneros: De catequizandis rudibus.

La expresión como estaba originalmente "para que nuestros pueblos tengan vida" nos alentaba, como Iglesia, a ser servidores humildes e incondicionales de las búsquedas de Vida



de nuestros hermanos de distintas culturas y religiones para aportar el Cristianismo como respuesta a las necesidades de la Vida. Esto es lo que haría posible los planteamientos de arranque planteados en el DP en el sentido de que la Iglesia está para dar respuesta a las inquietudes y búsquedas humanas, sin "separar los anhelos que brotan de nuestra naturaleza humana de la luz de la fe"; y hacerlo como buena noticia, como bendición para las naciones, como gozo y alegría que debe ser completa, como bienaventuranza. Servir a la vida es construir el Reino y glorificar a Dios: Gloria Dei, homo vivens; gloria hominis, autem, visio Dei: la Gloria de Dios es que la persona humana viva plenamente; pero la gloria del hombre, es la visión de Dios. (San Ireneo).



No hace falta reivindicar y pelear por el lugar que necesita Iglesia, sino defender el lugar que merece el pueblo, que merecen los predilectos del Reino, a los cuales sirve la Iglesia. En ese sentido no es necesario pintar de rosa la historia de la Iglesia para que ella sea aceptada; más vale reconocer la verdad histórica, tal como sucedió, para resarcir culpas del pasado con actitudes nuevas del futuro. Los pueblos indígenas sabemos perdonar y nos comprometemos a hacer caminos nuevos con la Iglesia y como Iglesia.

El análisis hecho en el DP sobre la globalización neoliberal, que se impone a las mayorías, es demasiado light; hace falta un pronunciamiento profético más contundente, que desenmascare el mal encerrado este modelo de sociedad. La pobreza no persiste porque han sido ineficaces la lucha de los pobres y la opción preferencial que la Iglesia ha hecho por ellos; sino porque esa globalización neoliberal produce estructuralmente y sostiene violentamente la pobreza y la exclusión. Y eso no cambiará si sólo quere-

mos la conversión del pobre y la compasión del rico sin enfrentar proféticamente la causa generadora de esta pobreza y exclusión de las mayorías.

En el DP se notan omisiones y ausencias importantes: Aunque se mencionan los hechos históricos de la vida de la Iglesia latinoamericana, éstos no se conectan con la historia del caminar profético y pastoral de la Iglesia latinoamericana, que ha buscado hablar y actuar desde las mayorías pobres del continente. En el DP se plantean las cosas como si no hubiera ese caminar eclesial latinoamericano.

Entre las ausencias más importantes, que abarca la pastoral afro, la de las CEBs, de las mujeres, de los diferentes, la pastoral indígena prácticamente desapareció del DP. Es cierto que se habla de indígenas, (cf. Num. 127) pero sólo como objeto de la preocupación, de la evangelización o de la promoción de la Iglesia, no como sujetos y actores dentro de la Iglesia, que es lo que se esperaría después del avance enorme que se dio en Santo Domingo al incluir la temática indígena en todo el documento final. Los indígenas somos pueblos profundamente religiosos y tenemos mucho que aportar a la Iglesia y, con ella, aportar a esta sociedad que ha perdido su sentido religioso. Y nuestra perspectiva religiosa coincide maravillosamente con el planteamiento de NS Jesucristo, porque es integral, es antisistémico y sueña que "otro mundo es posible". La Iglesia ganará mucho si se abre e incorpora decididamente a los indígenas en su seno.

Este es el momento de superar definitivamente la queja de Juan Diego ante la Tonantzin Guadalupe: "Me mandas a un lugar donde no ando y no paro", con una inclusión no sólo de las personas indígenas, sino de los pueblos con su historia, con sus organizaciones, sus culturas y experiencia religiosa; con su teología y ministerialidad autóctona. Tenemos que ayudar a nuestros pastores a superar sus miedos y prejuicios respecto al caminar indígena actual. Sin negar las sombras y aspectos negativos, que también existen en los pueblos indígenas, y que requieren conversión, hemos de sostener en la Iglesia, que los indígenas tenemos semillas de otro modo de ser y de vivir más humano y más cristiano; son las semillas del Verbo que nuestros antepasados nos heredaron, que conservamos con celo y que podemos aportar con amor para la humanidad entera. ☞

La memoria de los Mártires latinoamericanos a partir de la Prelatura de São Félix do Araguaia*

Rosemari de Almeida

Al comienzo de la década de 1970, época de endurecimiento de la dictadura militar, sucedía en el Brasil un hecho que habría de ser decisivo en la historia del país y de su iglesia cristiana. En 1971, en el nordeste del Estado de Mato Grosso, la Prelatura de São Félix do Araguaia comenzaba a dar sus primeros pasos[1]. Pasos estos ya iniciados por su futuro prelado, Pedro Casaldáliga, desde su llegada a la región, dos años antes. Actuando como misionero en el Araguaia, Monseñor Casaldáliga comprendió los mecanismos de explotación social, política y económica presentes en la región e hizo una elección; en ésta, la Iglesia, a la cual llegaba para orientar, pasa a denunciar la explotación y los exploradores, les pide conversión y apoya el pueblo en su lucha de liberación[2]. Esa "Iglesia de la Amazônia", según la carta pastoral de Monseñor Casaldáliga, estaba en consonancia con las actualizaciones propuestas por el Concilio Vaticano II y con la opción preferencial en acoger a los pobres, afirmada en la II Conferencia del CELAM en Medellín.

En su historia de lucha junto a los campesinos, peones y pueblos indígenas, la prelatura dedica una atención especial al tema del martirio, que se manifiesta de forma concreta a través de la preservación de la memoria de los mártires, con la construcción del "Santuário dos Mártires da Caminhada Latinoamericana" y con la organización de las romerías de los mártires. Además de la clara opción de esta Iglesia por los desfavorecidos, podemos identificar como algunas de las causas de esa atención la presencia numerosa de mártires de las luchas de liberación en el Brasil y en toda América Latina en la segunda mitad del siglo XX. También se verifica la constante presencia de mártires en la vida de Monseñor Casaldáliga, un catalán que como niño asistió a las crueldades y conflictos religiosos que envolvieron la Guerra Civil Española.

El santuario de los mártires, construido con la cooperación de los miembros de la comunidad en 1977, en la ciudad de Riberão Bonito (actual Riberão Cascalheira), fue organizado primero en una capilla, dedicada a la memoria del padre jesuita João Bosco Penido Burnier. El Padre João Bosco fue asesinado por un policía el 11 de octubre de 1976, cuando, pasando por Ribeirão Bonito, intervino junto con Monseñor Casaldáliga en favor de dos mujeres, que ilegalmente presas, estaban siendo torturadas en la cárcel de la ciudad, en uno de los muchos y comunes abusos de las autoridades, cometidos por el régimen militar que gobernó a Brasil de 1964 hasta 1985.

1] La Prelatura de São Félix do Araguaia se localiza en la región nordeste Del Estado do Mato Grosso, abarcando una área aproximada de 150 mil km. Al este, su límite es el brazo menor del río Araguaia, también denominado Javaé, quedando, portanto, dentro de los límites de la Prelatura toda la Isla Del Bananal, en el Estado do Tocantins. Al norte, la Prelatura se limita con el Estado do Pará, a oeste la línea divisoria es el Rio Xingu y al sur, una línea seca en los límites de Querência y Ribeirão Cascalheira. (...) En la jurisdicción de la Prelatura, hay actualmente 11 ciudades, a saber: Luciara, São Félix do Araguaia, Santa Terezinha, Vila Rica, Porto Alegre do Norte, Ribeirão Cascalheira, Canabrava do Norte, Confresa, São José do Xingu, Querência e Alto Boa Vista, además de toda la Isla Del Bananal, que parte es Parque Indígena y parte es Parque Florestal. Home page de la Prelatura de São Félix do Araguaia, <http://www.alternex.com.br/~prelazia/prelazia.htm>. Acceso: 10 mar 2004.

2] Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. Carta Pastoral de Monseñor Casaldáliga, São Félix do Araguaia, 1971.

El santuario de los mártires fue definitivamente concebido como tal y ampliado en sus dependencias en 1986, por iniciativa del equipo pastoral de la prelatura, a partir de la primera capilla, que durante ese tiempo había reunido fotos y referencias de otras personas asesinadas por causa de su lucha por la liberación en América Latina. En el recinto de la actual capilla hay paneles con fotos, biografías y textos con referencia a los hechos que configuran 57 martirios, algunos de ellos colectivos[3]. Allí están representados variados segmentos sociales: trabajadores rurales, pueblos indígenas, mujeres, estudiantes, niños, defensores de la ecología, pescadores, esclavos. Al comienzo, recibió más historias de mártires brasileños, después fue ampliando la representación de mártires latinoamericanos. Esta ampliación de la representatividad ha estado asociada a las llamadas peregrinaciones de los mártires que se realizan desde 1986, repitiéndose en 1990, 1996 e 2001. Para constituir y ampliar esta memoria martirial latinoamericana, el equipo de la prelatura entró en contacto con varias comunidades de Brasil y de otros países de América Latina solicitando el envío de fotos e biografías de personas que los grupos considerasen mártires.

Vemos, en esa iniciativa, dos importantes aspectos ligados a los mártires contemporáneos: el reconocimiento del martirio por una comunidad (de origen, de actuación del mártir o inspirada por el) y la constitución de una red de intercambio de informaciones y discusiones sobre los mártires.

El reconocimiento comunitario está ligado a la transformación del concepto de mártir, principalmente en América Latina y se inserta en la adopción de nuevos contenidos para el término martirio. ¿Por qué llamar a aquellos asesinatos sólo muertes, por qué no otorgarles la condición de martirio?

La Iglesia nació perseguida y en sus primeros tiempos creció escondida. Los relatos acerca de los que morían defendiendo la fe eran transformados en alimento de la comunidad, eran su fuente de fuerza para permanecer fieles a la iglesia y al mensaje de Jesucristo. Los mártires eran ejemplos. La iglesia se fortaleció y amplió fundada en el martirio.

América Latina ha sido identificada en los últimos años por algunos de sus más expresivos teólogos como continente de mártires, presen-

tes en su historia desde la colonización hasta los días actuales. Para esta teología, la concepción de mártir en América Latina sería diferente de la consagrada por la tradición eclesial, de *mors per odium fidei*, odio del verdugo a la fe cristiana. En América Latina, el acento no sería dado al odio del verdugo, mas a la opción del mártir de donar su vida en defensa de una causa del reino de Dios. Así él deja de ser sólo víctima del perseguidor y pasa a ser protagonista de su fe a través de su acción. Según Benedito Ferraro, el mártir ejerce el "don de sí" [4], dona su vida hasta las últimas consecuencias. En la misma dirección, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y Leonardo Boff, al observar la realidad del continente y de su Iglesia, llaman mártires a las mujeres y hombres que empeñaron sus vidas en la defensa de la vida humana, llegando muchas veces a la muerte. Estas muertes son así resignificadas con el signo del martirio. Si no fuese así, permanecerían en la memoria sólo como asesinatos, sin una causa motivadora de fe para la comunidad.

3] Brasil: João Bosco Burnier, Rodolfo Lukenbein, Josimo Tavares, Tito de Alencar, Francisco Jentel, Antonio Pereira Neto, Gabriel Maire (sacerdotes); Margarida Alves, Raimundo Lima, Sebastião Rosa da Paz (campesinos), Marçal Tupã-I, Sepé Tiaraju, Xicão Xucuru, Simão Bororo, Galdino Patxó (indígenas), Alexandre Vanucchi (estudiante), Wladimir Herzog (jornalista), Cleusa Rody (religiosa), Eugênio Lyra, Franz Holzwarth (abogados), Vilmar de Casto (catequista), Gervásio Santana (profesor), Dorcelina Folador (alcaldesa), Jolison de Jesus (niño de la calle), Chico Mendes, Santo Dias, Manoel de Souza, Eloy Ferreira (líderes trabajadores), Zumbi dos Palmares, Anastácia (esclavos), Antonio Conselheiro (líder religioso). El Salvador: Oscar Romero (obispo). Argentina: Enrique Angelelli (obispo). Cuba: Frank País, Jose Echaverriz (revolucionarios). Ecuador: Lázaro Condo (indígena). Nicaragua: Filipe e Mary Barreda (militantes católicos). Puerto Rico: Pedro Albizu (militante nacionalista). Perú: Maria Elena Moyano (líder comunitaria). Panamá: Hector Gallego (sacerdote). Haití: Jean Marie Vincent (sacerdote). Honduras: Marco Túlio Dias (animador comunitario). Chile: João Alsina (sacerdote), Arturo Hillerns (militante cristiano). República Dominicana: Florinda Muñoz (campesina). Uruguay: Hector Gutierrez y Zelmar Michelini (militantes cristianos). Costa Rica: Oscar Fallas, Jaime Montaña, David Madariaga y Maria Del Mar (ambientalistas). Colombia: Nevardo Obregon y Luz Stella Vargas (artistas), Salvador Martinez e Carlos Lizcano (líderes indígenas). Venezuela: 14 pescadores de El Amparo. Guatemala: Juan Gerardi Conedera (obispo), miles de personas de la diócesis de El Quiché. México: indígenas de Acteal Chenalhó.

Para la lucha de las comunidades, serían apenas motivos de tristeza y derrota. A medida que son reconocidas como martirios, traen otro sentido a la comunidad que ve en ellas ejemplo de resistencia y fe, que los anima en su camino de testimonio de Jesucristo. La vida del mártir es un ejemplo a ser seguido y mantener presente su memoria apunta para la continuidad de las luchas.

En este continente de luchas por la liberación - social, económica, religiosa, política, espiritual - muchas personas dieron su vida voluntariamente. Eso no significa que escogieron la muerte, sino que escogieron la vida para todas las personas. "Vidas pela Vida" y "Vidas pelo Reino" fueron los temas de la tercera y cuarta romería de los mártires. Monseñor Casaldáliga anunció el tema de la próxima romería que ocurrirá en Julio de 2006: "Vidas pelo Reino da Vida". En estos casi que 513 años de "América", se acumulan las luchas por la resistencia a la dominación.

"Hacer memoria" de los mártires - expresión usada por Monseñor Casaldáliga - no es sólo prestar homenaje a esas personas, emocionarse en liturgias y construir monumentos. Hacer memoria es continuar actuando, tomando la acción del mártir como ejemplo a ser seguido. Acción que remite a la lucha por instaurar el Reino de Dios y su justicia en un continente que continua siendo devastado por la dinámica de la explotación económica y la multiplicación de los lucros del capital, que mantiene y preserva la exclusión social.

Este hacer memoria está presente en la vida de las comunidades de la prelatura de São Félix do Araguaia, en sus historias y en su día a día. En Ribeirão Cascalheira, los participantes de la prelatura, todavía, tienen muy nítidos en su memoria los acontecimientos en torno del asesinato del padre João Bosco, como la destrucción de la cárcel en la misa de séptimo día y el enfrentamiento de la comunidad a los interrogatorios y persecuciones de la Policía Federal. En sus relatos, surge la toma de conciencia

como comunidad y la conciencia de la fuerza que viene de la unión del grupo. La muerte del padre, al principio motivo de miedo y rabia, los motiva a reaccionar a un estado extremo de opresión y abusos de las fuerzas institucionales locales:

"Después de la muerte del padre João Bosco, parece que se prendió una luz, una fuerza en todos. Vino el padre Pedrito, (...), el vino y nosotros en aquella pena - que fue día 11, día 12 - Pedrito entonces dijo.... "nosotros estamos todos tristes" y el subió nuestra moral diciendo así: "Ustedes tienen que estar orgullosos de tener aquí una persona que tuvo coraje de dar la vida por ustedes". [5]

El sentido dado por la comunidad a su cambio de actitud, aparece en el relato de sus miembros. Al narrar el esfuerzo de la Policía Federal al intimidar a las personas para que denunciaran a los líderes y desorganizar la lucha, se cuenta otro hecho de claro significado, la destrucción colectiva de la cárcel, en la cual muchos participaron:

"Yo no tenía miedo no. Ahí, fui hasta allá, estaba lleno de policía por todos los lados, un gentío, la calle llenita de gente. Ahí, comenzaron a llamar de uno a uno. Ahí llegó mi hora: "Usted es Doña Mercedes?" -"Si señor". -"Entre". Entrábamos de uno en uno. Ahí, el me pregunta: -"¿Estaba cuando tumbaron la cárcel?" -"Estaba, si señor". -"¿La ayudó a tumbar?" Entonces yo le dije: "No ayudé porque yo estaba teniendo la lámpara para poder ver, que sirvió para alumbrar hasta la hora que acabó, hasta cuando la cárcel se prendió todita de llamas y no quedó nada, y se quemó toda y entonces salimos." Y quién fue el que mandó hacer eso?" Yo le dije: "No sé. Fue toda la gente, todos los que allá estaban, que era un gentío muy grande. Estaban los de São Felix, los de la Luciara, los de Santa Teresinha, los de la Barra, gente de Belo Horizonte, gente de toditos los lados. Fue toda la gente. Todos, no había nadie mandando. Todos los que estaban eran los que dirigían". Y el me decía: "Pero había alguien mandando, tenía que haber alguien dando órdenes". Y yo le dije: "Si había alguien mandando no sé, yo sólo sé que nosotros todos estábamos allá y que había que hacer eso con aquella cárcel. Nosotros no necesitábamos de ella. Que nunca vimos ninguno de los grandes allá adentro. Solo veíamos los peones, los viejitos que siempre trabajaron en su roza.... pues entonces la tumbamos porque no nos hacía

4) Hugo ASSMAN, René Girard e os teólogos da libertação. Editora Vozes, 1991.

5) Declaración de Eva Rocha, habitante de Ribeirão Cascalheira, concedida a la autora en 16/07/2002.

falta. La tumbamos. Yo no me metí adentro, solo iluminé con mi lámpara porque no tenía luz y hasta que terminó". "Entonces váyase, no la necesitamos más". [6]

También es nítida la noción de un cambio histórico en la comunidad y en la región a partir de la muerte del padre João Bosco, cuando las personas relatan que si el no hubiera muerto allí, el clima de arbitrariedad e impunidad que se hacía evidente con la prisión injustificada de las mujeres, habría continuado generando más muertos. La muerte del padre João asume un cierto sentido de redención, de salvación: "Yo digo: todo... es como se dice, Bosco fue la salvación del pueblo de Cascalheira y Ribeirão (...)". [7]

Esta es una memoria plástica, que se va construyendo a partir de las vivencias de las comunidades. En ella es posible percibir que el relato de los mártires y sus propias historias se confunden. En el caso de la comunidad de Ribeirão Cascalheira, se nota como el martirio del padre João Bosco provocó en la comunidad el miedo, la revuelta y el fortalecimiento. En los relatos surgen con fuerza los momentos de represión a la comunidad y de su reacción. Aún para los que no estaban presentes en la muerte del padre y en la destrucción de la cárcel, esos hechos componen su memoria del periodo, pues ella se configura colectivamente, memoria del grupo que sigue en la lucha pastoral y política.

En la prelatura también es fuerte la memoria del padre Francisco Jentel, en especial en la ciudad de Santa Terezinha, lugar donde él vivió y trabajó junto a la comunidad, de 1954 hasta 1972, habiendo sido preso y expulsado del país bajo la acusación de incentivar movimientos armados. Muchas personas de la ciudad, aún las que no participaban de la prelatura, recuerdan al padre Jentel como alguien siempre entregado a su trabajo y preocupado por la mejora de la situación de los campesinos, que sin tener escritura ocupaban las tierras baldías, y con los habitantes de la ciudad:

"Y me acuerdo muy bien del Padre Francisco. Con aquella preocupación de estar ayudando a todo el mundo, trayendo alguna cosa buena para el lugar, preocupado con la salud y la educación de la gente. Tanto que fue que vino la Señorita Paula para ser nuestra primera maestra y que también ella era enfermera, y aún trabajadora social, era de todo la Señorita Paula.

Y el Padre Francisco siempre en busca de alguna cosa por fuera, de traer alguna cosa para organizar las personas del pueblo, a que crecieran, que cuidaran de sus tierritas. Así mantener aquí las personas para que ellas no se mandaran, no se fueran. Por esa época yo ya tenía más o menos unos siete años, cuando la Señorita Paula vino por aquí. Me acuerdo muy bien del Padre Francisco, con aquella preocupación de hacer que los campesinos se mantuvieran en sus tierras; porque era la época en que los hacendados querían expulsar los campesinos y él manteniendo a la gente del pueblo firme allí, segura, ayudando a cuidar de sus tierritas, creando una cooperativa, trayendo maquinaria para beneficiar el arroz, hacer que la gente sembrara y tener aquí y mantener en la tierra y al mismo tiempo aquella unión, la gente toda unida, uno hacía su roza junto a la del otro que lo ayudaba y siempre haciendo para que no se fueran a ir de por aquí. Entonces todo eso me hace acordar muy bien como el Padre Francisco luchaba para que el pueblo tuviera eso". [8]

Esa memoria observada en las comunidades se ocupa de muchos aspectos: ella capta los eventos más significativos para el grupo: las muertes trágicas, los enfrentamientos con autoridades y poderosos de la región, los retrocesos, la resistencia. Ella también compone el cuadro de las memorias individuales, mezclándose los recuerdos sobre la trayectoria particular de cada persona, sus percances, conquistas, tristezas. Las memorias individuales y las memorias del grupo se mezclan complementándose y aún confundiéndose.

Percibimos que existe un proyecto en relación a la sistematización y preservación de esa memoria, colocado en práctica por la prelatura a través de elementos materiales como el santuario, los documentos, las romerías – lugares y tiempos conmemorativos, o sea de conmemorar (MEMORAR) y recordar juntos.

6] Declaración de Mercês Silva, habitante de Ribeirão Cascalheira, concedida a la autora en 17/07/2002.

7] Declaración de Mercês Silva, concedida a la autora en 17/07/2002.

8] Declaración de Rozália Aguirre, habitante de Santa Terezinha, concedida a la autora en 23/07/2003.

Los documentos del archivo de la prelatura indican que varias otras comunidades en otros lugares de América Latina también se empeñan en ese proyecto, con celebraciones por la memoria de sus mártires. Uno de los ejemplos más fuerte y reciente es la celebración de los veinte y cinco años de martirio de Monseñor Oscar Romero, en El Salvador, en 24 de marzo de 2005.

Paralelamente a ese proyecto encontramos la memoria de las comunidades, que se desenvuelve en un proceso de resistencia en sus luchas y en una constante búsqueda y construcción de su identidad. Esa memoria no se ocupa sólo de rescatar un pasado que se supone más feliz o glorioso que el presente, sino que tiene también como misión mostrar al grupo quien es él, así como apuntar caminos a seguir. Es una memoria que no se vuelve para el pasado por simplemente recordar, sino que es movida por el presente, (construcción de su identidad) y por el futuro (búsqueda de caminos), que se proyecta hacia adelante, trazando planes y estrategias de vida:

"Pero nosotros les explicamos a ellos, a los jovencitos, explicándoles siempre que ellos no dejen de conmemorar ni dejen todo de lado, porque eso continúa, como se dice, que la presión va a ser para toda la vida, que ellos tengan cuidado, que las cosas están continuando, que para que ellos sepan que nunca deben dejar de conmemorar, porque nosotros siempre les estamos explicando todo, todito se los explicamos y también a los que van llegando. La gente que a toda hora está llegando. Porque nosotros no vamos a ser vivos siempre y a ellos les toca conmemorar. Si, ahora comprendí: la lucha es para siempre. ¡La lucha continúa! Que ellos se mantengan atentos, con los ojos abiertos." [9]

Según el historiador Jacques Le Goff, la lucha por la memoria es una lucha por el poder. La prelatura y sus comunidades luchan y resisten contra un proceso de amnesia social, teniendo la memoria como importante elemento de identidad y unidad, en el nivel comunitario y también continental. El martirio hace de esa Iglesia heredera de la Iglesia de los primeros cristia-

nos, martirizados, escondidos en las catacumbas, resistiendo en su fe y en sus prácticas. Y ese martirio da a esa Iglesia un rostro latinoamericano, de lucha por la vida y contra el imperio de explotación y de la muerte.

La memoria es un proceso que se hace de recordar y olvidar. En América Latina ¿cuál es la profecía que se persigue? Pensemos en nuestra historia de colonización y explotación, en nuestras recientes luchas contra las dictaduras y, como Iglesia ¿cuál es el papel que pretende desempeñar en el mundo, en el presente y en el futuro?

La memoria de los mártires es una memoria que apunta para el presente y se proyecta para el futuro de esta iglesia. Mantener viva su memoria es cuestionar siempre a la Iglesia y al mundo sobre cuál camino pretenden seguir. ☞



9] Declaración de Cícera Batista, habitante de Santa Terezinha, concedida a la autora en 22/07/2003.

El Talibán Americano y la Virgen de San Juan de los Lagos

Devoción mariana en un contexto protestante

Jorge Durand

Universidad de Guadalajara

Los trágicos sucesos del 11 de Septiembre del 2001 nos han obligado a pensar en el futuro, pero también nos obligan a revisar el pasado. El fanatismo religioso que deriva en suicidio y terrorismo, es un fenómeno que se repite a lo largo de la historia. Es urgente la necesidad de conectar y analizar lo que hasta ahora han sido tratados como hechos aislados y explicados como actos de locura. El caso que aquí se analiza pone en evidencia los cambios y confrontaciones que acarrear los procesos migratorios, donde las tradiciones, creencias y prácticas cotidianas se ubican y desarrollan en contextos nacionales y culturales muy distintos. La migración, como fenómeno masivo, ha despertado la intolerancia, fanatismo y xenofobia que todos llevamos dentro. He aquí el caso de San Juan Texas.

Era una mañana cualquiera, pero para Frank Alexander, ésta era su mañana. Atrás habían quedado las interminables horas de espera, su recurrente frustración dominical, sus delirantes alucinaciones. En una palabra, su desesperación había llegado al límite. No quedaba otra opción. Había que actuar.

Entonces la calma se apoderó de él, como hacía años que no lo experimentaba. Se sentó a desayunar y de un golpe se tragó el jugo de naranja de su mujer, sin importarle la úlcera. Saboreó un par de huevos con tocino y hasta se dio el lujo de ir al refrigerador y buscar la salsa de chile picante, que utilizaba la sirvienta mexicana. Hoy iba a ser su día. Las trompetas habían sonado y resonado, no había nada más que hacer. Sobre todo, no había por qué esperar.

Tomó el coche y se dirigió, como cada semana, al aeropuerto de McAllen, Texas, una pequeña ciudad fronteriza que vivía del contrabando, las subvenciones federales y el comercio. Comercio que tenía como principales clientes a cientos de mexicanos que cruzaban diariamente el Río Bravo, para surtirse de todo. Desde jamón y shampoo hasta cuadernos para los niños.

Hacía un par de años que Frank había empezado a recibir clases de navegación. Poco a poco fue aprendiendo y llenando su bitácora con horas de vuelo. Hacía pocos días que había recibido su licencia y podía salir solo, sin copiloto, a hacer evoluciones en la pequeña avioneta Cessna.

Ese día el viaje sería largo, quién sabe si interminable. Así, que pidió que le llenaran totalmente el tanque de combustible. Todo parecía más fácil de lo planeado. Lo único que le molestaba era un mal sabor de boca y un rictus que no podía superar. Se parecía a una sonrisa siníestra y lo último que él podía aparentar era eso, dado que era un protestante ejemplar, tesorero, dedicado al servicio del templo y su comunidad. Pero al mismo tiempo era un fracasado.

Ya se lo habían dicho. Se lo habían advertido. La misión que le encomendaban era difícil. Los del sur de Texas, no sólo eran en su mayoría católicos, además eran fanáticos, persistentes, impenetrables y más que todo mexicanos, greasers, para decirlo en palabras de la época. Los mexicanos vivían en Texas como si fuera su territorio, como si NO hubiera habido una guerra, hacía ya más de 150 años. Guerra que puso de manifiesto el destino del General Santana y el destino manifiesto del hombre blanco, de origen anglosajón y de religión protestante. Todo por haber dormido una siesta. Esa terrible y arraigada costumbre española y mexicana que ha sido la perdición de su pueblo y, por qué no decirlo, la causa inmediata de haber perdido incommensurables territorios, de los más ricos del planeta, donde primero se encontró oro puro y más tarde oro negro.

Como quiera, el destino también lo había puesto ahí y ya había llegado la hora de que se supiera: quién era Frank Alexander y de lo que era capaz. Las hélices empezaron a girar y pidió permiso a la torre para despegar. Ya era libre, por fin. Estaba solo y su arma secreta. Era tan inocente como las garzas blancas que sobrevolaban los

infinitos campos de algodón, donde pululaban mexicanos como moscas. Los campos le hicieron recordar una vez más a su feligresía, mejor dicho, a esa insoportable raza que no era capaz de entrar en razón.

Lo había probado todo. Desayunos gratis, préstamos a fondo perdido, un nuevo equipo de música, altoparlantes, pintura nueva y brillante y una campana, más sonora y musical. Hasta había tomado cursos de español. Pero sus resultados habían sido mínimos. Tan solo una minúscula comunidad se había puesto en marcha y quien sabe si el templo podía tener algún futuro. Todo dependía de él, de ser constante, tesonero y servicial.

Pero las cosas empezaron a ponerse peor con la llegada del cura español José María Aspiazú, mejor conocido como el padre Chema. Este sí que sabía tratar a la gente, les gritaba, los abrazaba, lanzaba ajos y cebollas e incluso se iba tomar, de vez en cuando, unos tequilas en el bar del pueblo. Con todo, para el padre Chema también le resultaba difícil la competencia. La capilla era pequeña, de techo de madera, con bancas destartadas y lo peor de todo, carecía de recursos. Tenía una camioneta desvencijada y las más de las veces se iba a comer a casa de sus feligreses.

Y en una de esas comidas surgió el principio del mal o, si se quiere, el principio de todo. La Sra. Elba, muy devota de la Virgen de San Juan de los Lagos, le propuso al padre que se fuera a México y que trajera una réplica de la Virgencita para la capilla. Y así se hizo, al poco tiempo viajó una comisión de parroquianos a los Altos de Jalisco y ahí encargaron una réplica, igual de pequeña, triangular y milagrera, que la mera original.

La iniciativa fue un éxito. De todos lados llegaban mexicanos a visitar a la Virgen. Las misas de los domingos eran interminables; una tras otra, se sucedían a lo largo de todo el día. Mientras que al frente, en el templo protestante, conducido por Frank Alexander, apenas si se paraban las moscas. Y el problema era ese. La fritanga del domingo, los tacos, jugos de naranja, tamales y piña cortada atraían a los únicos personajes que se dignaban a entrar en el templo; las moscas.

Por eso Frank Alexander esperó pacientemente un día de fiesta. Para el 23 de octubre el padre

Chema y los miembros de la cofradía habían organizado una gran celebración. Y como era de esperarse entre católicos, primero rezarían y luego bailarían y se emborracharían. Todo esto resultaba demasiado para el espíritu ascético y abstemio del pastor.

Ese era el día elegido por la Providencia. Su sacrificio no sería en vano. Se inmolaba por una causa justa y para que, de una vez, aprendieran que él no jugaba y que menos aún, se jugaba con las sagradas escrituras. Traer a una Virgen a un medio protestante resultaba inadmisibile.

Frank sobrevoló los campos de algodón y al fondo vio aparecer la torre puntiaguda del templo protestante, de aquel querido lugar que tantos sacrificios le habían costado. Muy cerca de allí estaba el lugar indicado, la iglesia y la escuela católicas. Después de dar un par de vueltas, para ver mejor su ángulo de entrada, se tiró en picada sobre el techo rojo de la iglesia. La avioneta quedó entrampada en medio de las vigas y explotó. El incendio se había producido. Todo era cuestión de tiempo, pero él ya no estaría ahí para corroborarlo.

Efectivamente, la iglesia ardió en llamas. Todos salieron despavoridos, pero gracias a Dios, mejor dicho, gracias a la Virgencita de San Juan, nadie murió con aquel trágico atentado. Este fue el primer milagro de aquel día. El segundo, como era de esperarse, fue que las llamas tardaron en llegar al altar mayor y la Virgen quedó intacta y pudo ser rescatada. Salió llena de humo, pero al fin y al cabo ya estaba acostumbrada a la humareda de las múltiples veladoras que le dedicaban sus fieles devotos. El tercer milagro más terrenal, pero no por ello menos importante, fue el seguro y las indemnizaciones correspondientes que permitirían construir un nuevo templo, un santuario. El cuarto milagro, fue la fama que adquirió la Virgen en trescientas millas a la redonda y el dinero que aportaron todos los paisanos para la nueva construcción. Finalmente, el quinto milagro fue que el obispo se dio cuenta de la importancia de la Virgencita de San Juan y se decidió a crear un Santuario, independiente de la parroquia.

Al siguiente domingo el Padre Chema celebraría una misa por el alma de Frank Alexander, su acérrimo enemigo del pasado y su gran benefactor del futuro.

La Virgen de San Juan llega a Texas

En el poblado de López Ville, Texas, en la calle Nebraska y la segunda, había un pequeño templo católico a cargo del padre José María Aspiazu. Sus feligreses, que en su mayoría provenían del occidente de México, le informaron al cura sobre la Milagrosa Virgen de San Juan de Los Lagos y le dijeron que por lo menos "querían poner una estampita de la Virgen" en la capilla. Y allí empezó una larga odisea por traer primero a la Virgen, luego conferirle su propia identidad milagrosa y finalmente lograr que ella fuera el núcleo fundador de la comunidad católica y del primer santuario mexicano en Estados Unidos.

Que esto suceda en el sur de Texas no es ninguna novedad. Por más de medio siglo, hasta la década del sesenta, el estado de Texas acogió a más de la mitad de la población de origen mexicano. Hace ya unas décadas que perdió esa predominancia, a favor de California, pero sigue siendo el estado con mayor tradición y raigambre migratoria de origen mexicano. Al mismo tiempo, era considerado, hasta la década de los sesenta, como un estado racista y particularmente discriminador de los mexicanos.

Como quiera, fue allí, en esa pequeña comunidad, donde surgió la idea de traer una réplica de la Virgen e ir a encargarla a San Juan de los Lagos, Jalisco. El viaje se realizó en 1945 y partieron en una camioneta el padre José María, Benito Martínez Jr. y Jesús Villezcas. De hecho forma parte de la tradición de muchos santuarios la solicitud o el encargo que hace la comunidad para que alguien viaje y traiga una imagen o una réplica. [1]

En el caso que nos ocupa, son importantes para la memoria popular, los avatares y los percances del viaje para traer a la Virgen. Así lo informa uno de los protagonistas: "al ir por la carretera, ya en la noche, tuvimos un accidente, nos salimos de la carretera allá por Soledad, San Luis Potosí. Era un barranco, pero quedamos atorados en un árbol" [2]. Ese fue el primer milagro, por lo menos así lo consideró la feligresía de López Ville. Según Jesús Villezcas, que era uno de los viajeros, "El padre no tenía mucha fe en la Virgen, iba con nosotros, más que nada, porque la gente quería una imagen de la Virgen. Pero a partir de lo que nos sucedió en la carretera, el padre empezó a creer en la Virgen". De hecho se trata de un doble milagro, por un

lado se salvan varias vidas, por otro se constata un proceso de conversión en el padre Chema, al modo de Tomás, que narran los evangelios: "ver para creer".

Para los parroquianos el padre no tenía fe en la Virgen, pero el milagro, lo convierte en un fiel devoto. Según doña Elba, una de las promotoras de la idea de traer a la Virgen el accidente sucedió así: "se iban a ir a un voladero, pero milagrosamente se salvaron, la Virgen los salvó y fue una fe más fuerte para el padre José María". La incredulidad y luego el proceso de conversión y aceptación de los milagros, forma parte de los mitos fundantes en muchos santuarios.

Finalmente, la Virgen llegó a López Ville, Texas, en 1951, luego que Pedro Villezcas y Mario Martínez fueron a Monterrey a recogerla. La imagen fue colocada en un nicho, en la parroquia de San Juan Bautista, Texas. Por curiosa coincidencia, el pueblo original de San Juan de los Lagos, se llamaba también San Juan Bautista Mezquitlán, que luego le dará el nombre a la Virgen de San Juan.

La llegada de la Virgen fue un detonador. Muy pronto empezaron a llegar peregrinos y surgió la idea de construir una iglesia más grande y apropiada. Entonces el padre José María empezó con un programa de radio, donde invitaba a los feligreses a visitar a la Virgen de San Juan. En el programa el padre repetía una y otra vez que "no era necesario que fueran hasta San Juan de los Lagos, puesto que la Virgen de aquí es la misma que la de San Juan de los Lagos, por lo tanto, era igual que hicieran sus promesas y mandas aquí o en San Juan de los Lagos" [3]

En este sentido la religión católica no se hace problemas. Muchas de las imágenes son reproducciones, en el caso mexicano la mayoría traídas de España u otros lugares. Por tanto, no es necesario el requisito de autenticidad u originalidad para que una imagen sea milagrosa.

1] Así por ejemplo unos cubanos radicados en Campeche, solicitaron en 1563 a un comerciante español que les trajera un crucifijo para la capilla y así llegó el famoso Cristo Negro del barrio de San Román (Espinosa, 1994).

2] Entrevista con Jesús Villezcas, 1993

3] Entrevista con Jesús Villezcas, 1993

La Virgen, siendo una, y manteniendo su carácter unívoco, puede tener múltiples advocaciones. Son los fieles y no la iglesia oficial la que le da fama a una imagen determinada. Luego las autoridades confirman y confieren títulos a la imagen o al recinto (Coronación de una Virgen, título de Catedral, Basílica o Santuario). [4]

El programa de radio fue todo un éxito. Desde una emisora de Edimburg, Texas, todas las semanas salían al aire las noticias de la nueva iglesia que se estaba construyendo para la Virgen de San Juan. Los devotos enviaban sus donaciones y sus peticiones por correo y así se estableció una tradición de enviar "cartas a la Virgen". De hecho la donación suele ir acompañada de una carta donde se le solicita a la Virgen favores o se le exponen los problemas que enfrentan. De este modo llegaban miles y miles de cartas. [5] Según cuentan los informantes el programa de radio se retransmitía en otras estaciones, en Los Ángeles, Chicago y Nueva York y desde ahí llegaban cartas y donaciones: "llegaba tanto dinero por las donaciones que el padre pudo darse el lujo de importar de Europa materiales de construcción, que fueron utilizados en la construcción del primer santuario". [6]

La parroquia desarrollaba múltiples actividades y se apoyaba en un cuerpo de voluntarios de trece personas. Cada encargado tenía a su vez un equipo de muchachos que ayudaban a seleccionar el correo, contestar las cartas y llevar la contabilidad: "las cartas venían de todos lados: California, San Antonio, Houston y algunas de México" [7]

La iglesia se inauguró en 1954 y fue un notable acontecimiento para la comunidad, "hermoso se puso el día" comenta Doña Elba, pero muy pronto la gente se dio cuenta de que en el nicho principal habían puesto a San Juan Bautista, el patrono de la parroquia y "la gente se enojó, le dijeron al padre que querían en el centro a la Virgen y así fue. Y el padre tuvo que cambiarla y la fe de la gente siguió y siguió, llegaban soldados y la gente seguía entrando" [8]

A lo largo de 20 años la parroquia acogió a miles y miles de peregrinos que llegaban en camiones y automóviles desde las poblaciones texanas y distintos lugares de Estados Unidos e incluso del norte de México. Pero a medida que la fama de la Virgen se acrecentaba, se despertaban también las molestias entre la comunidad pro-

testante. Hasta que llegó el día del desastre, cuando un pastor protestante de la localidad decidió estrellar su avioneta contra la parroquia.

Sobre este acontecimiento las opiniones coinciden, aunque con sus matices. Según Jesús Villezcas, hijo de doña Elba, el pastor protestante avisó con anticipación, antes de despegar, que se iba a estrellar contra la iglesia o la escuela católica. El periódico local confirma esta versión, al afirmar que el pastor avisó a la torre que se iba a estrellar.

Para Doña Elba las cosas fueron mucho más dramáticas "en 1970 un señor que tenía una iglesia protestante en San Juan y que era piloto alquiló un avión y destruyó el templo. Hizo eso porque, cuenta la gente, que esa persona tenía mucho celo, porque a su iglesia nadie iba y porque el veía peregrinaciones enteras que iban a ver a la Virgen". Según Dola Elba, se trataba de un día de fiesta muy especial para los católicos. "Fue un acto premeditado, a propósito, el hombre murió calcinado, fue por envidia, pues a su iglesia no iba nadie". Entonces, "que cosa tan maravillosa... estaba en llamas el templo con 92 sacerdotes diocesanos celebrando misa... Lo maravilloso es que se quemó entre lágrimas de personas que lloraban por ver el santuario en llamas, incluso amigas que eran protestantes, también lloraban... y la maravilla de Dios... no hubo ningún lesionado, los sacerdotes estaban en la misa y salieron. Milagrosamente se encon-

4) Entre los católicos nadie se hace problema con las réplicas, aunque a algunos investigadores les llame la atención (Morán, 2000). La discusión sobre la autenticidad es propia de las reliquias y es una problemática medieval, no tiene nada que ver con las imágenes que por naturaleza suelen ser réplicas o representaciones.

5) Las cartas a la Virgen de San Juan Texas, constituyen un acervo documental incommensurable, sobre la religiosidad popular y la problemática de los mexicanos en Estados Unidos.

6) Entrevista con Jesús Villezcas, 1993.

7) Ib.

8) Entrevista con Elba Reyna, 1993. Al parecer el Santuario de la Virgen de San Juan Texas, es un punto de referencia fundamental para los jóvenes soldados de origen mexicano que tienen que ir a las distintas y recurrentes guerras que organiza el imperio. En un salón donde se cuelgan diferentes tipos de exvotos contemporáneos, destacan las fotografías de soldados que se encomiendan a la Virgen antes de ir al frente o que regresan a dar gracias.

traba una escalera en el templo y por ella subieron para rescatar a la Madre Santísima y no le pasó nada entre las llamas". Según Jesús Villezcas el que "salvó a la Virgen del fuego fue Patricio Domínguez, quien era sacristán en ese entonces". En la parroquia se conservan, como prueba, periódicos de la época enmarcados que dan cuenta del siniestro.

La catástrofe no hizo sino renovar la fe y la perseverancia de los feligreses. Se formaron comisiones para buscar una solución. Pero se tuvo que esperar un año, porque iba a llegar un nuevo Obispo y la sede estaba vacante. Según Don Apolinar Sánchez, sacristán del nuevo santuario, "cuando vino el Obispo Fitzpatrick a oficiar una misa a el santuario, el día 23 de octubre, que era la fecha en que se cumplía un año de la quemazón, yo no vi en él mucho interés por el santuario, pues nada más terminó la misa y se fue. Creo que porque apenas tenía cinco meses en la diócesis". [9]

Pero las comisiones "iban y venían de hablar con el Obispo Juan José Fitzpatrick. Hasta que "la sabiduría de Dios entra en el Señor Obispo de la diócesis de Brownsville y decide separar la parroquia del santuario... de la parroquia nació el Santuario y cada uno con su identidad, pero es un ministerio compartido". Doña Elba pone énfasis en la separación, porque esta fue un nacimiento.

Es curioso que Doña Elba hable de "identidad", pero en otra parte de la entrevista lo explica a su manera: "con las llamas se dio, algo como un parto para mí y de la parroquia nació el santuario". Este nacimiento hace referencia a un mito de fundación. Ya no se trata de una Virgen mexicana que hace referencia al origen de los migrantes. Ahora la Virgen de San Juan Texas, le confiere identidad propia a la comunidad y las riadas de peregrinos. Como dice Miguel Hernández (2000) "la religión se ha convertido en un marco de referencia para procesar identidades".

De hecho se trataba de una separación administrativa, pero que le dio mucha relevancia al Santuario. En la parroquia se atiende a la feligresía que vive en el lugar y se celebran bodas, confirmaciones, etc. En el santuario se atiende a los peregrinos y tiene una lógica y un público diferentes. De ahí que fuera una sabia o milagrosa decisión la del Obispo. La separación formal le dio al nuevo santuario nombre y per-

sonalidad a la localidad. Ahora San Juan Texas tiene una referencia directa con la Virgen de San Juan de los Lagos y no con San Juan Bautista, que se quedó como patrono de la parroquia que lleva su nombre.

Los planes de la construcción del nuevo Santuario, pasaron de la parroquia al obispado y la cosa se hizo en grande. El costo inicial se pagó con el seguro que tenía el primer santuario y lo demás fueron aportaciones de los fieles e inversiones del Obispado.

El Santuario de San Juan Texas, es impresionante. Es una construcción moderna, con un altar mayor imponente, todo de madera, diseñado en forma de rayos que emanan del centro donde está la diminuta, triangular y milagrosa imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos. El santuario, es de tal magnitud, que puede acoger a más de 3,000 personas. Los domingos y días de fiesta participa en la misa un mariachi que viene de Monterrey.

Además hay una casa de retiro, un hotel con 90 habitaciones para hospedar a los peregrinos, tienda de artículos religiosos y semanalmente se publica un boletín con información sobre horarios, calendarios y demás actividades del Santuario. Toda la administración del Santuario está a cargo de los padres Oblatos, que tienen una larga presencia y trayectoria en la región.

Según varios indicadores la participación de los peregrinos es creciente y notable. Por ejemplo, Don Apolinar Sánchez informa que los cuartos del hotel se llenan fácilmente, sobre todo los fines de semana y en vacaciones. Por otra parte ha aumentado considerablemente el consumo de veladoras. Un día domingo del año 1978, se recogían aproximadamente 200 cajas. En lo que se refiere al consumo de hostias, un indicador de participación que va más allá de la asistencia, el consumo es notable. Según la Sra. Elba, en el mes de agosto de 1991, el consumo de hostias se había triplicado. Cada semana se consumían entre 6 y 7 mil hostias. Y Doma Elba da su interpretación: "será porque salieron de vacaciones, será porque vinieron los soldados o porque muchas familias vienen a agradecerle al Señor y a la Santísima Virgen, o será simplemente porque el Señor hace milagros por medio de su Madre Santísima".

Como quiera, el Santuario de San Juan Texas, es propiamente el primer santuario de mexi-

traba una escalera en el templo y por ella subieron para rescatar a la Madre Santísima y no le pasó nada entre las llamas". Según Jesús Villezcas el que "salvó a la Virgen del fuego fue Patricio Domínguez, quien era sacristán en ese entonces". En la parroquia se conservan, como prueba, periódicos de la época enmarcados que dan cuenta del siniestro.

La catástrofe no hizo sino renovar la fe y la perseverancia de los feligreses. Se formaron comisiones para buscar una solución. Pero se tuvo que esperar un año, porque iba a llegar un nuevo Obispo y la sede estaba vacante. Según Don Apolinar Sánchez, sacristán del nuevo santuario, "cuando vino el Obispo Fitzpatrick a oficiar una misa a el santuario, el día 23 de octubre, que era la fecha en que se cumplía un año de la quemazón, yo no vi en él mucho interés por el santuario, pues nada más terminó la misa y se fue. Creo que porque apenas tenía cinco meses en la diócesis". [9]

Pero las comisiones "iban y venían de hablar con el Obispo Juan José Fitzpatrick. Hasta que "la sabiduría de Dios entra en el Señor Obispo de la diócesis de Brownsville y decide separar la parroquia del santuario... de la parroquia nació el Santuario y cada uno con su identidad, pero es un ministerio compartido". Doña Elba pone énfasis en la separación, porque esta fue un nacimiento.

Es curioso que Doña Elba hable de "identidad", pero en otra parte de la entrevista lo explica a su manera: "con las llamas se dio, algo como un parto para mí y de la parroquia nació el santuario". Este nacimiento hace referencia a un mito de fundación. Ya no se trata de una Virgen mexicana que hace referencia al origen de los migrantes. Ahora la Virgen de San Juan Texas, le confiere identidad propia a la comunidad y las riadas de peregrinos. Como dice Miguel Hernández (2000) "la religión se ha convertido en un marco de referencia para procesar identidades".

De hecho se trataba de una separación administrativa, pero que le dio mucha relevancia al Santuario. En la parroquia se atiende a la feligresía que vive en el lugar y se celebran bodas, confirmaciones, etc. En el santuario se atiende a los peregrinos y tiene una lógica y un público diferentes. De ahí que fuera una sabia o milagrosa decisión la del Obispo. La separación formal le dio al nuevo santuario nombre y per-

sonalidad a la localidad. Ahora San Juan Texas tiene una referencia directa con la Virgen de San Juan de los Lagos y no con San Juan Bautista, que se quedó como patrono de la parroquia que lleva su nombre.

Los planes de la construcción del nuevo Santuario, pasaron de la parroquia al obispado y la cosa se hizo en grande. El costo inicial se pagó con el seguro que tenía el primer santuario y lo demás fueron aportaciones de los fieles e inversiones del Obispado.

El Santuario de San Juan Texas, es impresionante. Es una construcción moderna, con un altar mayor imponente, todo de madera, diseñado en forma de rayos que emanan del centro donde está la diminuta, triangular y milagrosa imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos. El santuario, es de tal magnitud, que puede acoger a más de 3,000 personas. Los domingos y días de fiesta participa en la misa un mariachi que viene de Monterrey.

Además hay una casa de retiro, un hotel con 90 habitaciones para hospedar a los peregrinos, tienda de artículos religiosos y semanalmente se publica un boletín con información sobre horarios, calendarios y demás actividades del Santuario. Toda la administración del Santuario está a cargo de los padres Oblatos, que tienen una larga presencia y trayectoria en la región.

Según varios indicadores la participación de los peregrinos es creciente y notable. Por ejemplo, Don Apolinar Sánchez informa que los cuartos del hotel se llenan fácilmente, sobre todo los fines de semana y en vacaciones. Por otra parte ha aumentado considerablemente el consumo de veladoras. Un día domingo del año 1978, se recogían aproximadamente 200 cajas. En lo que se refiere al consumo de hostias, un indicador de participación que va más allá de la asistencia, el consumo es notable. Según la Sra. Elba, en el mes de agosto de 1991, el consumo de hostias se había triplicado. Cada semana se consumían entre 6 y 7 mil hostias. Y Doma Elba da su interpretación: "será porque salieron de vacaciones, será porque vinieron los soldados o porque muchas familias vienen a agradecerle al Señor y a la Santísima Virgen, o será simplemente porque el Señor hace milagros por medio de su Madre Santísima".

Como quiera, el Santuario de San Juan Texas, es propiamente el primer santuario de mexi-

canos en Estados Unidos.[10] Existen muchas iglesias en honor a la Virgen de Guadalupe y otros santos, pero ninguna de ellas tiene las características de un Santuario, al cual llegan constantemente peregrinos.

No obstante, la práctica de la peregrinación es muy diferente. Esta se realiza en cualquier fecha del año y no el día o los días de fiesta, como suele suceder en México. Al respecto Juan Apolinar comenta: "Aquí se hace una misa y fiesta el 2 de febrero, pero no se compara a como se hace en México.

El Santuario y la Virgen han tomado su propia personalidad y fisonomía. Las prácticas se renuevan y se refuerzan pero a la vez de crean y recrean nuevas tradiciones. Han quedado atrás las peregrinaciones a pie de los sanjuaneros que llegan a raudales a saludar a la Virgen. Tampoco se colocan retablos, al estilo tradicional que son tan renombrados en el caso de San Juan de los Lagos (Durand y Massey, 2000). Allí se ha desarrollado la tradición de las cartas y los donativos. En San Juan Texas hay un lugar donde los fieles pueden dejar sus ofrendas, sus exvotos, pero en su mayoría son prendas de vestir, cartas y fotografías. Entre ellas destacan las fotografías enmarcadas de los soldados México-americanos que van o vienen del frente. Al parecer, los soldados de origen mexicano han encontrado en San Juan Texas un santuario donde ir a pedir favores y retornar a dar gracias.

San Juan Texas se ha convertido en una pieza clave en el proceso de socialización religiosa de las nuevas generaciones. Ya no se trata únicamente de recrear tradiciones, se está construyendo un nuevo modelo de práctica religiosa, que retoma cosas del pasado pero no se amarra a la tradición y tiene suficiente fuerza y libertad como para iniciar nuevos procesos. En este sentido, San Juan Texas, puede convertirse en

un verdadero laboratorio para el análisis de un "espacio de socialización religiosa", aspecto que Olga Odgers (en prensa), ha estudiado en otros contextos.

El Santuario de San Juan Texas, pone en entredicho los temores de la iglesia oficial ante la migración, asunto que ya había sido constatado por Miguel Hernández (en prensa), con numerosas encuestas a migrantes. Los mexicanos en Estados Unidos no sólo permanecen fieles a sus creencias, más aún, su fe y su práctica religiosa es tan fuerte que pueden poner en marcha procesos de evangelización en tierras extrañas. Si por evangelización se entiende llevar la doctrina, imágenes y tradiciones a tierra de infieles o por lo menos a tierra de disidentes, reformistas o protestantes.

Como quiera, para algunos obispos norteamericanos, como el fallecido Cardenal O'Conors de Nueva York, estiman a esta población como un fermento que puede impulsar y consolidar el desarrollo de la Iglesia Católica en Estados Unidos, de ahí que estén muy preocupados por darles la debida atención.

Conclusiones

En la tradición católica la categoría de santuario se le confiere a un lugar de culto tradicional que le es reconocido a posteriori por la jerarquía eclesiástica. El Santuario hace referencia a una imagen central que la comunidad de fieles ha convertido en milagrosa. En situaciones especiales es la jerarquía, la que fomenta la formación de un Santuario, como el ejemplo reciente del Santuario de los Mártires en el Cerro del Tesoro en Guadalajara. En este caso no existe una devoción, pero la Iglesia, retoma la tradición popular para sus propios fines, de fomentar y elevar el rango de una devoción a nivel de santuario.

En el caso de San Juan Texas la construcción social del Santuario está a cargo de la gente, que trae la imagen, la hace famosa por medio de la difusión de sus milagros y los programas de radio y finalmente, después de varias décadas, es confirmada por la jerarquía que la apoya y le da soporte administrativo.

La Virgen de San Juan Texas está viviendo un complejo proceso de independencia de la originaria de San Juan de los Lagos. Todo el mundo reconoce su origen alteño, pero poco a poco ha

9] Entrevista con Apolinar Sánchez, 1993.

10] Rodolfo Morán (2000) señala, en términos generales, que el "movimiento espacial de los mexicanos contribuyó al establecimiento de santuarios a lo largo de la ruta migratoria". De hecho existen numerosas capillas e iglesias frecuentadas por los migrantes mexicanos. Pero el caso de San Juan Texas, parece ser el único, si se habla en términos precisos de los que significa Santuario.

ido conformando su propia identidad texana. Ya no es una Virgen oriunda de los Altos de Jalisco, se está convirtiendo en una Virgen México americana. No tiene la tradición centenaria de la primera, pero ya tiene su propia historia, con hechos relevantes y espectaculares, que le confieren una identidad propia, distinta.

Su origen empieza a envolverse en la bruma del mito, su llegada está apuntalada por milagros y sucesos portentosos; los incrédulos sacerdotes y obispos han tenido que doblar la cerviz ante la evidencia; cada peregrino que llega refuerza su identidad y su poder; los números también hablan, el consumo de hostias y veladoras, son pruebas irrefutables de la fama del Santuario.

Para la fe popular las coincidencias no se explican por sí solas, forman parte del entramado religioso que las reinterpreta como milagro. La vida está regida por un ser supremo que se mete entre los resquicios de lo cotidiano y hace milagroso cualquier acontecimiento: un accidente, un cambio de opinión, un incendio.

La historia de la capilla original, la construcción del primer santuario y la edificación del edificio actual, sigue un patrón tradicional en los grandes santuarios que se distinguen por su origen humilde y por ir poco a poco ganándose adeptos debido a la fe y devoción de los parroquianos y feligreses. Así sucedió con la ermita a la Virgen de Guadalupe, la capilla original de la Virgen de Zapopan y tantas otras.

La arquitectura y la liturgia también apoyan a la construcción de esta nueva identidad. El edificio del nuevo Santuario de San Juan Texas, responde a los cánones americanos, de espacios amplios y asépticos. Las aglomeraciones son controladas y canalizadas al estilo americano, donde hay servicios públicos, estacionamiento y lugar adecuados para dar cabida a todos los peregrinos. El día de la fiesta ha dejado de ser importante. Lo relevante es visitar a la Virgen, ya no importa el día ni el mes, los ritmos se acomodan con las vacaciones, no con el calendario religioso. Se trata de un Santuario moldeado a la americana y con raíces mexicanas.

Esta historia viene a colación después de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001. Paradójicamente, los trágicos sucesos de San Juan Texas han quedado en el olvido y fueron considerados por la prensa de la época como un acto de locura. En su tiempo no se habló de

fanatismo, intolerancia, terrorismo. Fue considerado como un caso aislado, pero no por ello dejar de ser ejemplar, primigenio.

El caso de Frank Alexander es un ejemplo más de este tipo de actos suicidas, que conllevan acciones de terrorismo, que están fundamentadas en el fanatismo religioso y una mezcla de racismo y nacionalismo extremos. Ayer, como hoy, se comprueba que la mezcla explosiva del fundamentalismo religioso, el racismo y el nacionalismo, no tiene religión, no tiene raza, no tiene patria. ☐

Díaz, Juan Antonio. "Durango" en *La ruta de los Santuarios en México*. CVS Publicaciones, 1994. pp. 75-77

Durand, Jorge y Douglas S. Massey. *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*. México, el Colegio de San Luis, CIESAS, 2001.

Espinosa Rafall, Carmen. "Campeche" en *Varios autores, La ruta de los Santuarios en México*. CVS Publicaciones, 1994. pp. 55-57

Hernández, Miguel. "Creyentes religiosos en movimiento. La interacción de búsquedas identitarias entre México y Norteamérica" en Anguiano, María Eugenia y Miguel Hernández (Editores). *Migración internacional, identidades cambiantes y retos disciplinarios*. México, El Colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte, en prensa.

Hernández, Miguel. "Transgresores de fronteras" en *Estudios Jaliscienses* N. 39, Guadalajara, febrero, 2000. Pp. 17-29

Morán, Rodolfo. "Representación religiosa de los mexicanos exiliados" en *Estudios Jaliscienses* N. 39, Guadalajara, febrero, 2000. Pp. 5-16

Odgers, Olga. "Migración y religión: el papel de la práctica religiosa en la socialización de los mexicanos de la región fronteriza del condado de San Diego". En Anguiano, María Eugenia y Miguel Hernández (Editores). *Migración internacional, identidades cambiantes y retos disciplinarios*. México, El Colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte, en prensa.

La Palabra a fondo

Ideas para la Homilía

Casiano Floristán

Pastoralista. Madrid, España

En enero de este año falleció en Pamplona (Navarra) Casiano Floristán, teólogo pastoralista ampliamente conocido y reconocido en el mundo académico y en el campo de los agentes de pastoral. Sus innumerables publicaciones, su larga y fecunda labor magisterial, sus conferencias, charlas y otras intervenciones dejaron una profunda huella en el campo de la teología pastoral. Entre los cargos que desempeñó hay que destacar la dirección del Instituto Superior de Pastoral (Madrid) y de la revista Concilium. Participó, como perito, en el Concilio Vaticano II. Cercano, como pocos, a América Latina, fue un asiduo interlocutor y colaborador de la teología de la liberación. Impulsó la fundación y presidió la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Quizá una de sus últimas publicaciones fue un artículo publicado en nuestra revista en el número de septiembre-octubre de 2005, cuyo título fue: "Devenir de la Iglesia desde el Vaticano II". Como un sencillo homenaje, reproducimos en el anterior número de *Christus* y en el presente sus entregas para nuestra sección «*Christus y la Palabra*», que aparecieron en el año de 1991. Cada quien constata la actualidad de sus propuestas.



DOMINGO 22 DEL TIEMPO ORDINARIO (3.9.2006)

Frase evangélica:

DEJAN EL MANDAMIENTO DE DIOS PARA AFERRARSE A LA TRADICIÓN

Tema de predicación:

LA HIPOCRESÍA

1. Los letrados y fariseos representan el culto hipócrita que se ciñe a lo externo, a lo de a fuerza (la rúbrica, la norma) y pierden de vista lo profundo, lo de dentro (la plegaria, la justicia). Frente a una religiosidad basada en la observancia legal de ritos y en la interpretación rígida de la doctrina, Jesús enseña una nueva forma de relacionarse con Dios. Dios está en la comunidad de hermanos, en la justicia con los pobres y harapientos. Las legalidades son asesorías. La letramata y el espíritu vivifica.

2. La distinción bíblica y cristiana fundamental no es puro/impuro o sagrado/profano sirio justo/injusto. En el templo puede haber injusticias como justicia se dan en el ámbito profano del mundo. La santificación se opera con un corazón limpio, una conciencia sin dobleces y una conducta intachable conforme a la voluntad de Dios. Así se cumple la justicia con el pueblo.

3. El culto cristiano es en espíritu y en verdad; se dirige al Padre, por Cristo, en el Espíritu, desde la justicia del reino. Expresa el gran mandamiento de Cristo, no los preceptos humanos o las tradiciones trasnochadas. Precisamente cuando el culto se convierte en actividad automática, el hombre se hace hipócrita, preocupado sólo por las formas externas. También la Iglesia puede caer en la tentación de abandonar el mandamiento de Dios por las tradiciones humanas o de honrar a Dios con los labios pero no con el corazón.

Reflexión cristiana:

¿Es nuestra liturgia verdadera, desde el corazón?
¿Qué cupo de fariseísmo hay en nuestras vidas?

**DOMINGO 23 DEL TIEMPO
ORDINARIO (10.9.2006)**
Frase evangélica:

HACE OÍR A LOS SORDOS Y HABLAR A LOS MUDOS

Tema de predicación:

LA APERTURA A LA PALABRA DE DIOS

1. El sordomudo representa a las personas incomunicadas con los otros y con Dios. Para que este Sordomudo entienda, Jesús hace dos gestos: en los oídos (para oír) y en la lengua (para hablar). De este modo se abre a la palabra de Cristo. Este es el significado profundo del prodigio. Para que no se divulgue como mero milagro o como acción de un mesías político, manda Jesús silencio; es el secreto mesiánico de Marcos. Se podrá proclamar cuando se entienda la acción de Jesús como un signo del advenimiento del reino (Is 35,5).

2. En el catecumenado primitivo se hacía antes del bautismo un rito de apertura de los oídos y de la boca con este gesto y la palabra *effetá*, que quiere decir ábrete. Recordemos que la liturgia es dialogal: Dios habla y la asamblea responde con la profesión de fe y las preces de los ríes y del presidente. Sin oídos para escuchar y boca para hablar es imposible la comunicación con Dios.

3. Nuestro pueblo apenas tiene voz y escasamente se le permite escuchar, es decir, enterarse. Se le trata como a un sordo-mudo. Hoy necesitamos que nuestro pueblo escuche y hable, para lo cual es fundamental la comunidad fraterna y los gestos de apertura.

Reflexión cristiana:

¿Dejamos hablar y sabemos escuchar?
¿Tenemos los oídos puestos para escuchar a Dios?

**DOMINGO 24 DEL TIEMPO
ORDINARIO (17.9.2006)**
Frase evangélica:

TU ERES EL MESÍAS

Tema de predicación:

LA CONFESIÓN DE FE

1. Este evangelio ocupa un lugar central en Marcos y lo divide en dos partes. En la primera Jesús habla de su secreto mesiánico; en la segunda lo revela y explica. En un momento crucial los discípulos dan un primer testimonio: «Tú eres el Mesías». En realidad identifican a Jesús como salvador esperado desde la expectación popular nacionalista. La confesión definitiva la hará el mismo Jesús cuando afirme delante del Consejo judío: «yo soy el Mesías». A partir de esta afirmación se entiende el mesianismo de Jesús: predica, obra y muere por el reino del Dios de la justicia, la verdad y la vida; no es un Mesías político que intente reinar sobre las naciones o dominar a los pueblos. Lo confirmará el centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios».

2. Jesús educa a sus discípulos con dos orientaciones: silenciar un mesianismo desvirtuado por los intereses políticos y aceptar una entrega de total servicio hasta la muerte. Jesús no es un rey poderoso sino un servidor sufriente. Por otra parte, discípulo de Jesús no es quien se reduce a confesar la fe verbalmente con meras fórmulas. Dos son las condiciones esenciales en el discípulo: 1) la renuncia de-sí mismo (abandono de todo), y 2) cargar con la cruz, es decir, llevarla hasta el lugar del suplicio (humillación suprema). De este modo los seguidores de Jesús participan en su misión; se ponen detrás o en pos de él.

3. La vida cristiana es participación de Cristo, quien llega a la gloria mesiánica a través de la pasión y de la muerte, consecuencia de su tenor de vida. El creyente debe vivir la paradoja cristiana: salvar la vida es perderla y perderla por Cristo es salvarla.

Reflexión cristiana:

¿Tiene compromiso real nuestra confesión de fe?
En el fondo, ¿quién es Jesús para nosotros?

**DOMINGO 25 DEL TIEMPO
ORDINARIO (24.9.2006)**

Frase evangélica:

QUIEN QUIERA SER EL PRIMERO, QUE SEA EL ÚLTIMO Y EL SERVIDOR DE TODOS

Tema de predicación:

LA ENTREGA A LOS DEMÁS

1. Jesús sitúa las exigencias del seguimiento a partir de un segundo anuncio de la pasión, que los discípulos siguen sin entender porque discuten «quién es el más importante». No comprenden el sentido de la cruz ni el protagonismo de los últimos. Precisamente en la cruz Jesús se hizo el último y en la resurrección fue el primero. Los discípulos se resisten a aceptar una comunidad en la que los primeros criterios son el servicio y la humildad. Con estas actitudes se sirve a los niños.

2. La llegada del reino trastoca los esquemas del mundo, sensibles siempre a encumbrar al primero y a menospreciar al último, en virtud de la vanidad, orgullo y ambición. Los menores, es decir, los pobres y marginados, tienen en la comunidad nueva una relevancia inusitada, porque son sacramento desconcertante de Dios. La comunidad cristiana se diferencia de cualquier otra comunidad en estos criterios operativos evangélicos. Por eso, la acogida a los menores es acogida cristiana y la opción por los pobres es criterio fundamental de la Iglesia.

3. El seguimiento de Jesús entraña incompreensión y persecución. Jesús fue «entregado en manos de los hombres», es decir, manipulado. Tiene conciencia de que se dirige al encuentro de una muerte violenta. Constantemente, a lo largo de la historia, los justos sufren afrentas, los profetas son perseguidos y los mártires padecieron una muerte violenta.

Reflexión cristiana:

¿Aceptamos los sufrimientos inherentes a una vida cristiana?

¿Por qué queremos ser siempre los primeros?

**DOMINGO 26 DEL TIEMPO
ORDINARIO (1.10.2006)**

Frase evangélica:

EL QUE NO ESTA CONTRA NOSOTROS ESTA A FAVOR NUESTRO

Tema de predicación:

EL ESCÁNDALO

1. Los discípulos pretenden tener el monopolio de Jesús con una actitud sectaria. Se consideran los dueños de la causa de Jesús y condenan a los que actúan fuera del grupo, especialmente si triunfan. Es la tentación del exclusivismo o del capillismo. Precisamente esta actitud pone en peligro la fe de los sencillos. El cristiano que se considera fuerte debe ayudar al débil y, por el contrario, el débil no debe condenar al fuerte, ya que el primer criterio cristiano es el de la caridad. Las metáforas del fuego y de la escisión de una parte del cuerpo sugieren la idea de la purificación mediante la persecución y el sufrimiento.

2. La causa de Jesús es mucho más amplia que la de su grupo estricto, y el reino de Dios es más ancho que la Iglesia. Ni los discípulos ni los apóstoles tienen la exclusiva del proyecto de Jesús en la sociedad. No sólo hay en el ancho mundo personas capaces de hacer signos liberadores, sino que deben ser reconocidas y agradecidas por sus compromisos de justicia y de caridad. El Espíritu de Dios no se encierra en grupos o instituciones sino que es soberanamente libre. La intolerancia (religiosa o nacionalista) ha creado multitud de funestas consecuencias.

3. Por el contexto en el que está situado se deducen de este evangelio algunos criterios básicos del modo de ser discípulo de Jesús: ver lo positivo de la vida, colaborar con todas las fuerzas emancipadoras, agradecer toda ayuda, servir a los demás gratuitamente y no escandalizar a los que buenamente se inspiran en Cristo para realizar su vida. En definitiva, magnanimidad frente a mezquindad; generosidad frente a envidia; tolerancia frente a sectarismo y cortar por lo sano frente a inedias tintas.

Reflexión cristiana:

¿Hay en nosotros algo de fanatismo?

¿En dónde vemos hoy escándalos?

**DOMINGO 27 DEL TIEMPO
ORDINARIO (8.10.2006)**

Frase evangélica:

LO QUE DIOS HA UNIDO NO LO SEPARE EL HOMBRE

Tema de predicación:

UNA NUEVA MORAL

1. La característica más notable de la moral farisaica es el legalismo. En cambio la moral que propone Jesús es de actitudes. Para transmitirla a sus discípulos, el evangelio narra dos episodios. El primero es una controversia con los fariseos sobre el divorcio, que favorecía entonces al varón y discriminaba a la mujer, considerada inferior y propiedad del marido. Jesús se sitúa en la perspectiva de Dios y recuerda el designio amoroso divino en el logro de una plenitud humana. El varón y la mujer son personas iguales; se unen en matrimonio por amor, no por otros intereses. Como proyecto el matrimonio es indisoluble, en la realidad práctica debe regularse de algún modo el posible fracaso matrimonial. Lo que debe ser, a veces no puede ser a causa de la «dureza de corazón».

2. El segundo episodio es un altercado en relación a unos niños llevados a Jesús para que sean bendecidos. En el fondo los discípulos piensan que los niños, los menores, no significan nada; el reino de Dios es de adultos, de personas fuertes, es decir, de los que hacen méritos, realizan obras y piensan ortodoxamente. Jesús, por el contrario, cree que el reino -por ser de los pequeños sin pretensiones de dominio- es recibido al ser iniciativa divina. Con la actitud de un niño se recibe el reino después de haber entrado en él.

3. Lo que confiere unidad a los dos pasajes, en el orden de la fe, es la vida cristiana según las exigencias del reino, es decir, confianza, disponibilidad y abandono. Dicho de otro modo, es el seguimiento de Jesús con compromiso e inocencia. El reino se acoge como don gratuito en una actitud de entrega amorosa.

Reflexión cristiana:

¿Somos capaces de mantenernos en la vida con firmeza?

¿Con qué actitudes recibimos el reino de Dios?

**DOMINGO 28 DEL TIEMPO
ORDINARIO (15.10.2006)**

Frase evangélica:

VENDE LOS QUE TIENES, DALE EL DINERO A LOS POBRES Y SIGÚEME

Tema de predicación:

LA SALVACIÓN

1. La salud -de donde se deriva salvación- equivale idealmente a vida en plenitud (sin rastro de enfermedad), a integridad personal (sin secuelas de alienación) y a armonía global (en paz con todos y con Dios). Cumple todos los deseos y aspiraciones de la persona y se expresa en la esperanza de la Inmortalidad. No es mera liberación de desgracias sino realización plena del ser personal. Naturalmente, la salud está constantemente amenazada por la enfermedad, el hambre y, en definitiva, el pecado y la muerte. Solo Dios es salud total, que se comunica en la historia; por eso es «bueno».

2. La salud cristiana o salvación liberadora abarca la totalidad de todo lo humano, no es mera inmortalidad del alma ni sólo retribución individual de la «vida eterna». Es llegada ya, aunque todavía no en su plenitud, del reino de Dios. Para recibir la salud de Cristo no basta guardar los mandamientos es necesario despojarse de las riquezas y entrar en la comunidad de discípulos.

3. Evidentemente, las riquezas son un obstáculo considerable para entrar en el reino de Dios o para seguir a Jesús, lo que plantea esta cuestión evangélica: «¿Quién podrá salvarse?». La salvación es irrupción de Dios en la persona humana, que acepta y cree sin aferrarse al dinero o a la autosuficiencia. La recompensa de los discípulos que lo han dejado todo es consecuencia del seguimiento: formar parte de la comunidad eclesial ahora y de la definitiva en la plenitud de los tiempos. Lo que parece «primero» es lo «último» y al revés.

Reflexión cristiana:

¿Por qué nos aferramos tanto a las riquezas?

¿Qué salvación es la que pretendemos?

Septiembre-Octubre

El nuestra edición de marzo-abril habíamos anunciado que el siguiente número sería sobre la teología india. No fue así, y queremos pedir disculpas a nuestros lectores por ello. Ahora sí esperamos poder saldar esa deuda.

El primero de enero de 1994 —el mismo día de la entrada en vigor del TLC con los EEUU y Canadá— los indios chiapanecos saltaron al primer plano de la vida de nuestro país. Durante quinientos años se comportaron con su característica morigeración y proverbial paciencia. Pero los agravios acumulados se fueron haciendo insoportables. Con el levantamiento dieron muestra de su connatural sentido de dignidad e inauguraron nuevas formas de lucha por los derechos de todos los oprimidos y excluidos.

Con este importante antecedente, las iglesias latinoamericanas comenzaron a volver los ojos a las formas como estos pueblos llevan adelante su relación con Dios y, desde ésta, con los demás y con la creación. Quienes provenimos de otras formas de inculturación del cristianismo, hemos ido descubriendo los caminos por los que estos pueblos han realizado sabiamente, durante siglos, la articulación entre el mensaje revelado en Jesucristo y las tradiciones culturales y religiosas heredadas de sus ancestros.

Tenemos el gusto de anunciar a nuestros lectores que nuestro próximo número estará dedicado al tema de la teología india. De hecho pensamos que éste será el primero de una serie, breve, en la que abordaremos este tema, por lo demás, tan relevante desde diferentes perspectivas. En concreto el próximo número presentará, sobre todo, las voces de algunos obispos latinoamericanos que se han interesado por el tema y han hecho un análisis y una valoración del mismo.

Pagos

Moneda Nacional

Hacer un depósito para abonar nuestra cuenta: Santander Serfin, No. 65501043917 a nombre de Centro de Reflexión Teológica A.C. (le pedimos que nos envíe copia del depósito junto con una copia del cupón de renovación por fax).

Mandar giro postal o bancario a nombre del Centro de Reflexión Teológica A.C. Apdo. Postal 21-272 Coyacán 04021, México, D.F.

Dólares

Enviar cheque o giro bancario avalado por un banco estadounidense a nombre de Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Importante

Envíe una copia del cupón de renovación con el comprobante del grupo para que sepamos de quien es la suscripción a renovar.

¿Valió la pena?	J. Marins y equipo	31.20
17 días de la Iglesia Latinoamericana	Frei Betto	10.80
Apocalipsis	M. Morales	80.00
Catecismo en comunidad	B. Ameche	9.04
Comentarios al Evangelio de Marcos	J. Mateos	36.80
Con Dios y con los pobres	J. Jiménez	26.40
Chiapas. Buena nueva a pesar de todo	CRT	6.40
De la tragedia a la esperanza	Auerbach/Rodríguez	66.40
Dinámicas	J. Marins	224.00
Dios es bueno	J. L. Caravias	45.76
Dios y los obreros	C. Rodríguez	24.80
Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola	E.G. Martín del Campo	160.00
El camino de la historia	J. Saravia	56.00
El camino de las comunidades	J. Saravia	48.00
El Dios de Jesús	J. L. Caravias	60.80
El Dios de Jesús, destructor de todos los ídolos	J. Peña	24.80
El Episcopado L.A. Y la liberación	E. Dussel	50.40
El Nuevo Testamento	J. Saravia	60.00
El Padre Pro, mártir	F. Azuela	18.00
El rostro indio de Dios	Varios	88.00
En busca de la fraternidad	J.A. González	32.00
El sermón del monte (#4)	J. Mateos	48.00
Engrandecer el corazón de la comunidad	F.J. Ali Modad	66.40
Espiritualidad de la liberación	Vigil/Casaldáliga	43.20
Esto es un grito	C. Rodríguez	36.80
Galilea año 30	C. Bravo	64.00
Guía para el catequista	B. Ameche	25.60
Hablar de Dios diversas voces	Varios	33.60
Hacia la civilización del amor	A. González	36.80
Historia de un gran amor	R. Falla	44.00
Humanidad en lo no humano	L. García Orso	43.20
Itinerario espiritual en la opción por los pobres	J. Mendoza	36.80
Jesucristo liberador	J. Sobrino	112.00
Jesús. Manual para leer el Ev. de Mc	A. Méndez	30.40
Jesús Hombre en Conflicto	C. Bravo	112.00
Jesús interpreta las escrituras	J. Saravia	55.20
La aventura de un cristiano	I. Tellechea	33.60
La buena noticia desde la mujer	A. Méndez	39.20
La espiritualidad de la Nueva Ev.	C. Maccise	43.20
La formación de la Nueva Ev.	CLAR	60.80
La voz de los desplazados (disco compacto)	Coro de Acteal	112.00
Lectura orante de la Biblia	CRB	30.40
Lectura profética de la historia	CRB	77.60
Liturgia del pueblo creyente	F. Azuela	16.00
Los comienzos del camino	J. Saravia	36.80
Los pobres y los neoliberales	Coedición	24.80
Malabareando	D. Fernández	72.00
María en el evangelio liberador	S. Mier	42.40
México: Estados y Sindicatos	Max Ortega	24.00
Nepantla	J. Garibay	160.00
Para vivir el mensaje de Guadalupe	A. Méndez	18.40
Pequeño vocabulario de la Biblia	W. Guen	42.40
Pers. Lat. de San Juan de la Cruz	C. Maccise	32.00
Que fluya la justicia	Alejandro Rosillo	64.00
Recetas catequéticas	B. Ameche	44.00
Sabiduría y poesía del pueblo de Dios (#12)	CRB	73.60
San Andrés	CRT	40.00
San Marcos	M. Morales	60.00
San pueblo		9.60
Seguir a Jesús: Los evangelios (#13)	CRB	80.00
Taller de Vida y Espiritualidad	Ernesto Martínez	144.00
Todos catequistas como Jesús		19.20
Tu Palabra me da vida (# 6)	J. L. Caravias	48.00

Estos precios ya incluyen
el 20% de descuento
en pedidos y en nuestra librería

el mismo canto y la misma copa,
nos besamos los hombres, se besan las mujeres
está un esclavo con nosotros, está Erasto
el tesorero de la ciudad, el ex-rabino Crispo
está Ticio Justo el multimillonario,
trigos esparcidos en los campos
juntados en un pan,
desparramados en la noria, el cuartel, la tienda
nos reunimos sábado en la tarde
uvas separadas juntadas en un vino,
Irene va y viene
platicamos arrecostados
hasta la medianoche, bajo las antorchas
anaranjadas
qué digo hasta amanecer domingo

Ernesto Cardenal