

PRESENTACIÓN

Dentro de nuestra historia hay acontecimientos que tienen una influencia más permanente. En algunos casos conservamos una conciencia viva de ellos, en otros no tanto; pero los aniversarios especiales nos invitan a traerlos a la memoria, recuperarlos y proyectarlos. El Vaticano II es, sin duda, fundamental para toda la iglesia y la CELAM de Medellín, que en agosto-septiembre cumple 30 años, para América Latina.

Ambos constituyeron una especial manifestación del Espíritu, que ya había venido gestándose desde varias décadas. Y despertaron numerosas esperanzas, que -lo mismo que la palabra del Sembrador- ha encontrado diversidad de acogidas y producido frutos de variable abundancia: unas cayeron entre espinas... otras produjeron 30... o hasta 100 por 1. Y así han conducido a frustraciones más o menos agudas o a renovadas esperanzas.

Espíritu y esperanza tienen en las lenguas latinas sonidos iniciales similares, y en todas las "lenguas" una complementación profunda. La verdadera esperanza -como nos recuerda Pablo- no queda aplastada por las pruebas y dificultades, sino robustecida. Y ello es fruto del Espíritu que nos ha sido regalado.

Todo lo anterior queda reforzado con la invitación que Juan Pablo II nos ha hecho para preparar y realizar una profunda renovación en vistas al segundo milenio del nacimiento de Jesús. Y en particular a poner una atención especial a su Espíritu a lo largo de este año. Espíritu que -como nos enseñó Jesús- no se deleita tanto en obras espectaculares y superficiales, sino en la conversión de los corazones y las instituciones al amor, la misericordia y la justicia.

EN ESTE NÚMERO

♦ EDITORIAL

♦ CUADERNO

Introducción al cuaderno 6

Interpretación teológica de los últimos
cuarenta años de la iglesia en América Latina
Pedro Trigo 8

La catequesis en Medellín, epifanía
de Dios para América Latina
Francisco Merlos 20

De Medellín a Chiapas
Armando Lampe 25

A 30 años de Medellín, esperanza hoy,
utopía y Ceb's
Sebastián Mier 28

Experiencias de laicos mexicanos
en fe y política
José Álvarez Icaza 31

Cristianismo y política
Allan Mendoza 35

Perspectivas Eclesiológicas de la
"Teología del pueblo" en Argentina
Juan Carlos Scannone 38

♦ CHRISTUS Y LOS LIBROS 47

♦ DOCUMENTOS

En defensa de los pueblos indígenas, en
defensa de la negociación para la paz,
en defensa de lo acordado
CONAI 49

La CONAI comenta cartas del Lic. Emilio
Rabasa Gamboa 51

El Obispo Ruiz renuncia a la mediación 52

Por la paz: una mayor participación
de la sociedad (La CONAI se autodisuelve) 54

Declaración de la Comisión Episcopal
para la paz y reconciliación en Chiapas 54

♦ LA PALABRA A FONDO

Sugerencias para las homilias
Abel Fernández 56

EDITORIAL

El Clamor de los Silencios Indios

Es casi imposible imaginar más palabras dirigidas al gobierno, federal y estatal. La macabra entrega de los cadáveres en Unión Progreso fue otro momento más para oír las voces explícitas, directas, de las comunidades. Sí, los indios han seguido hablando siempre. El silencio de ellos no ha existido. Sólo ha callado Marcos, el vocero de las comunidades. No se ha querido aceptar nunca que la rebeldía sea de las comunidades. No se ha querido aceptar que su palabra valga y decida. No se acepta que la realidad sea la que es, aunque lo sea. No se quiere oír a los indígenas. Esas sus voces no existen para "los gobiernos". Estos parece que necesitan un interlocutor que no sea pueblo. Parecería que los mexicanos, sin rasgos extranjeros, no existen para los gobiernos. Los indios no parecen ser mexicanos para ellos.

No le tocaba recibir la vergüenza al visitador de la CNDH. El olvido indígena que él soportó con entereza, el juicio de la vergüenza, eran directa -explícitamente lo dijeron- para Zedillo y Albores. Si todavía dicen que los zapatistas de las comunidades guardan silencio, no sé qué quieran oír. Se ve claro, más bien, lo que quieren ignorar, lo que desprecian, lo que no vale para ellos: los mexicanos.

Para quien ha tenido la suerte de compartir los juicios en las comunidades, de conocer sus sistemas normativos y ver su aplicación, los relatos de Hermann y de Blanche sobre el juicio al visitador Hernández Figueroa en Unión Progreso son más que transparentes. Dejan en claro, de entrada, que las comunidades son dueñas de su voz libre, que todos tienen voz y que sólo cuando quieren traducimos algo buscan voceros. Tienen su propia voz legítima y dife-

rente que se habla en tzotzil. Esa reclamaron, en ella se hizo el juicio. Se dijo en español lo necesario para que entiéramos los que no sabemos su idioma y su sentido de la justicia.

Es conmovedor que ante los cadáveres irreconocibles, reventados de calor y de días, enviados así como amenaza, como escarmiento, como para humillar más todavía, los indígenas se hayan sostenido en su visión de la justicia: el proceso y el castigo de la vergüenza y el olvido. No la venganza.

Desde los tiempos de los que se llamaron Diálogos para una Paz Justa y Digna no se quiso creer que el pensamiento indio, patente por demás, fuera verdadero. Desde San Miguel y luego en San Andrés, no llegó ya Marcos para que aceptáramos que son las comunidades y sus comandancias civiles las que piensan, proponen, las que negociaron y firmaron. No se aceptó, ni así, que las comunidades indígenas fueran el verdadero interlocutor, el de las propuestas de una autonomía que necesitan para ser y sobrevivir. Ahora que se ve en los hechos el intento de vivir lo hablado, lo firmado y luego renegado, ahora, se les destruye sin humanidad, sin miramientos, sin pudor. Siguen hablando, pero ni así se escucha su palabra verdadera.

El juicio al gobierno queda, quedará más allá de los tiempos en que estos gobernantes sean olvido o un triste, sí, tristísimo recuerdo mexicano. Quién podrá sentirse gente después de mandar, con saña y con racismo inocultables, los restos de los muertos putrefactos abiertos en canal para humillar y golpear la dignidad humana de los que sólo quieren un mundo donde todos podamos caber. Si ellos decidieron no escuchar se quedará en silencio su vida. Se irá con ellos la vergüenza que no los dejará, el olvido también los seguirá. El juicio de los indios resulta ineludible al fin de cuentas.

Los indígenas de Chiapas seguirán, rescatando siempre su derecho a la diferencia, a su cultura, a su autonomía. Seguirán con ellos las palabras verdaderas, los corazones de los más antiguos abuelos inspirando humanidad. Los acompañará siempre el honor. La dignidad será suya para la historia verdadera, para el proyecto de vida que proponen y de alguna manera les sobrevivirá.

No es tiempo de soñar, dicen algunos. Ellos siguen soñando desde la sangre y el hedor de los cadáveres como sola respuesta de ese mundo que se dice promesa de bienestar. En ese mundo suyo sigue viva la veta de los sueños porque ellos siguen siendo los hombres verdaderos, los de la dignidad. Acá,



en este otro mundo de las macroeconomías no se vale soñar, por eso cuesta mucho pensar lo deseable: que "los gobiernos", que "los ejércitos", escuchen finalmente las voces comunitarias de su único verdadero interlocutor, que ya no inventen otros en pretexto, que tomen en serio al pueblo mexicano, que no se crean su dueño ni su dios.

El Fútbol mostró una globalización. Pero hay otras

Todo lo importante -se dice y tantos nos lo creemos- sucede ahora a nivel planetario. La globalización es lo importante en esta época de hoy. Y esta época de hoy es ya la última fase de la historia, la definitiva. Es inútil, por tanto, querer cambiarla.

El mundial de fut fue un momento de globalización pues todo el globo terráqueo, todo el planeta ha estado en lo mismo. Una globalización masiva y también masificante. Como espectadores somos masa, no pueblo, no sociedad, no nación pues lo mismo hacen y en lo mismo están (con emociones diversas) Coreanos, Belgas, Holandeses, Franceses, Brasileños, Alemanes, Mexicanos...



Pero ésta no es la globalización importante. Continuamente vamos sabiendo de fusiones de empresas y corporaciones. Un banco que compra a otro, dos o más compañías que llegan al acuerdo de fundirse. Por otra parte también van desapareciendo por cierre o quiebra negocios más pequeños. Su futuro es unirse con otros y así hacerse grandes para fundirse luego con los más grandes, o irse empequeñeciendo hasta desaparecer. O te globalizas o desapareces.

¿Es esto algo natural, que sucede por la necesidad de las cosas: de la naturaleza? Así nos lo pretenden hacer creer quienes están siendo los beneficiarios de estos procesos.

La globalización ha sido pretendida y va siendo lograda por los grandes intereses de las grandes corporaciones en las grandes naciones que buscan su presencia en el mercado global. Los Estados con gobiernos que vean por los intereses de toda la población antes que por los de las corporaciones les estorban. Y por eso junto con la globalización

viene "el adelgazamiento del Estado". Que los gobiernos no regulen la economía. Si son democráticos que no lo hagan porque buscarán los intereses de todos y no precisamente los de los grandes organismos. Si no son democráticos porque irán tras de los intereses particulares de las minorías en el poder. Aunque podrán ser tolerados y hasta apoyados si hacen coincidir esos intereses con los de las grandes corporaciones.

¿Qué nos dice en nuestro país el asunto del rescate de los bancos en directo o por medio de los Afores o del Fobaproa? Que prevalecen los intereses de las grandes corporaciones sobre los de la mayoría de los ciudadanos. La crisis bancaria pone en peligro al país; la crisis de hambre, de desempleo, no es daño para el país, sino sólo para los ciudadanos que no han sabido o no han podido ganar su vida en el mercado globalizado, del que cuida sin regularlo el gobierno, según lo piden las leyes del más puro liberalismo.

El gobierno es muy mal administrador. ¿Por necesidad? Así lo dicen los defensores de los grandes con el juego de palabras de que al gobierno le toca gobernar y no administrar, como si el buen gobierno estuviera reñido con la administración justa en atención a los intereses comunes y mayoritarios. Un gobierno corrupto evidentemente que no es buen administrador. Un gobierno honesto tiene todas las condiciones para ser un buen administrador, sólo que no al servicio de los enormes intereses de las pocas grandes corporaciones, sino de los intereses honestamente moderados de la mayoría de los ciudadanos individuales y unidos en pequeños grupos económicos, políticos y culturales.

¿Qué esperanza tenemos que la globalización no sea al mismo tiempo el triunfo de las pocas grandes corporaciones sobre los muchos pequeños hombres de la calle y organismos sin la fuerza del dinero grande ni del gobierno?

Sólo en la globalización de la conciencia y de las pequeñas acciones. En que se ahonde la conciencia y se multipliquen en grande las activas presencias de personas y organismos sin afán de lucro. Sólo podemos tener esperanza si se está dando y participamos en el "trabajo de hormiga", si pacientemente una y otra vez explicitamos los intereses mayoritarios y comunes en contra de los particulares de pocos muy poderosos, y esto lo hacemos todos. Aprovechar la globalización para que se globalicen las muchas pequeñas acciones y organizaciones democráticas, no-corruptas, verdaderamente servidoras de todos, que sepan mandar obedeciendo. No será tan vistoso ni espectacular a la manera de un mundial de fútbol, pero irá haciendo crecer la esperanza fundada en que vamos sabiendo de las muchas solidaridades que de muchas formas se van uniendo a lo largo y a lo ancho de nuestros países y de nuestro planeta. ☐

CUADERNO

MEDELLÍN: de ayer a mañana

INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS ÚLTIMOS
CUARENTA AÑOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Pedro Trigo

LA CATEQUESIS EN MEDELLÍN, EPIFANÍA DE DIOS
PARA AMÉRICA LATINA

Francisco Merlos A.

DE MEDELLÍN A CHIAPAS

Armando Lampe

A 30 AÑOS DE MEDELLÍN, ESPERANZA HOY, UTOPIA Y CEBS

Sebastián Mier

EXPERIENCIAS DE LAICOS MEXICANOS EN FE Y POLÍTICA

José Alvarez Icaza

CRISTIANISMO Y POLÍTICA

Allan Mendoza

PERSPECTIVAS ECLESIOLOGICAS DE LA
"TEOLOGÍA DEL PUEBLO" EN ARGENTINA

Juan Carlos Scannone

INTRODUCCIÓN AL CUADERNO

**Medellín:
de ayer a
mañana**

Nuestro cuaderno trata de historia y utopía. Hace 30 años sucedió la reunión de la CELAM (Conferencia Episcopal de Latinoamérica) en Medellín, Colombia. La vida de la Iglesia latinoamericana ha sido desde entonces muy pujante. Pero ahora ése y todos los movimientos libertarios de nuestro continente y de todos los países del tercer mundo están siendo reprimidos y acotados por la fuerza y por la ideología que afirma que ya no hay lugar para las utopías, que no hay para qué buscar cambios pues estamos en lo definitivo de la historia que es la implantación incuestionada del actual sistema liberal globalizado en todo el planeta.

Medellín, sin embargo, no es historia enterrada o simplemente recordada como lo que pasó y ya no tiene vigencia. Medellín y toda la historia de los 30 años que le han seguido es también luz señera para el futuro. Nos señaló metas e ideales que no hemos podido alcanzar y que siguen siendo centro de atracción de tendencias hacia el futuro. De aquí que digamos que Medellín nos impulsa de ayer a mañana.

Pedro Trigo:
*Interpretación
teológica de
los últimos
cuarenta años
de la iglesia en
América
Latina:
opciones de
fondo*

Una excelente mirada retrospectiva a los últimos años tan marcados por El Vaticano II y la reunión de Obispos de Medellín. Es un verdadero aprender de la historia. Surge pujante el tercer mundo durante la guerra fría. El bloque comunista implosiona. lo que en la lucha ideológica por la supremacía mundial es interpretado como la inevitabilidad del capitalismo y la necesidad de que el Tercer Mundo acepte las condiciones dadas. En este contexto junto con las nuevas tecnologías se plantean retos nuevos e ingentes a las Iglesias.

El presente artículo nos hace recorrer esta historia de la(s) Iglesia(s). Diversas etapas, enfoques en ellas que nos piden a todos nuevos paradigmas, nuevos métodos, nuevos entusiasmos.

**Francisco
Merlos:**
*La catequesis
en Medellín,
Epifanía de
Dios para
América
Latina.*

Medellín se interpreta y se comprende mejor a la vuelta de 30 años, reconociendo los muchos efectos que suscitó y releyéndolo a la luz de las conferencias de Puebla y de Santo Domingo. El documento catequístico de Medellín propone un hilo conductor de tres colores que viene a ser como una clave de lectura que facilita una comprensión más profunda de su contenido. Esta clave se puede resumir en tres expresiones que se implican mutuamente, formando una especie de trípode: Contextualización, Transición y Renovación.

Se dio una ruptura osada y asombrosa: en lenguaje nuevo contra las fórmulas fijas, asumiendo la historia toda en el ámbito de la salvación y optando por el hombre latinoamericano: creyente, pobre y oprimido, se abrieron y siguen aún esperanzadoramente fecundas las pistas para la catequesis. Y estas pistas siguen poseyendo una carga utópica. No se han realizado tales cuales, ni probablemente se realizarán como lo propone Medellín, pero nos marcan el ideal verdadero hacia el cual seguir siempre caminando. Siempre nos es posible acercarnos más y más a esta utopía.

**Armando
Lampe:**
*De Medellín a
Chiapas*

El cristiano prefiere la paz por encima de la guerra, pero la justicia es una condición necesaria para alcanzar la paz, nos dijo y dice Medellín. En América Latina -nos sigue ilustrando esa Conferencia de Obispos latinoamericanos- existe una situación de injusticia que puede ser caracterizada como de violencia institucionalizada; hay que crear conciencia de la justicia y defender los derechos de los pobres y oprimidos; la rebelión revolucionaria puede ser legítima en casos de tiranía a nivel individual o de instituciones injustas.

La defensa de los derechos individuales y de los sociales legitima, según antiquísima tradición de la Iglesia, el uso de las armas. Por otra parte la historia de las revoluciones nos indica que ya no son las armas el medio para lograr un poder benéfico con el que se implante la justicia. El tema es muy importante ahora. Nos queda abierta la pregunta que nos hacen con su vida los indígenas chiapanecos alzados de usar las armas no para tomar el poder, sino para ser oídos.

Y más acuciante aún es el cuestionamiento que nos viene de lo sucedido a otro grupo de indígenas chiapanecos, que habiendo optado por la vía no armada fueron masacrados en Acteal. Esto y la reacción directa contra Don Samuel Ruiz, Obispo de San Cristóbal, indica que la responsabilidad cristiana de vivir y procurar la libertad de los Hijos de Dios suscita la enemistad implacable de los beneficiados por el actual neoliberalismo.

Seba
Mier
A 30
Mede
Espe
hoy,
Ceb

José
Icaza
Expe
de
mexi
fe y

Allan
Men
Crist
Polít

Juan
Scan
Pers
ecles
de l
del
la A

Sebastián

Mier:

*A 30 años de
Medellín.*

*Esperanza
hoy, utopía y
Cebs*

Las visiones más panorámicas y sintéticas ayudan a comprender ciertos fenómenos junto con las más analíticas y de detalle. Sebastián Mier nos presenta aquí algunas consideraciones sobre la historia desde Medellín hasta ahora. Puede ser de utilidad leerla en comparación y confrontación con el primer artículo de Pedro Trigo. Cumplen funciones distintas y complementarias. Trigo analiza, Mier abarca más el conjunto. Adelantamos en esta introducción una de las conclusiones del presente trabajo como invitación a leerlo.

Este repaso tanto de los logros obtenidos por las CEBs como de algunas limitaciones, nos lleva a afirmar que estos sectores del pueblo pobre van avanzando en el ser -en el nivel humano, como colaboradores de nuestro Padre Dios- protagonistas, si no de la historia, sí de su propia historia y en esa medida del proceso social. Con esta base y ante lo enorme de los retos y obstáculos que se les han opuesto, tenemos fundamento para mirar a las CEBs con esperanza, como un fermento evangélico tanto en la iglesia como en la sociedad.

**José Álvarez
Icaza:**

*Experiencias
de laicos
mexicanos en
fe y política*

Dos motivos hacen interesante e importante la lectura de este trabajo. Uno, que es fundamentalmente autobiográfico, está muy cerca de la experiencia, es la experiencia narrada de un actor que ha vivido todos estos procesos. Otro que precisamente enfoca la experiencia a algo que cobró tanta importancia en ésta época que simbólicamente representamos en Medellín, con sus años de preparación y ahora con su vigente proyección utópica de futuro; a la relación entre cristianismo y política con todo el dinamismo que de allí ha resultado.

Termina el autor con unas conclusiones de las que destaco sólo una, la tercera por razones de espacio, no porque las otras no valgan. "Para quienes intentamos el cambio por razones de fe, porque entendemos que el cristianismo no sólo es individual, sino también social y que debemos participar en política, para suprimir de raíz tantas injusticias, constantemente experimentamos que nuestra fe se robustece en el servicio particular y público de nuestra fe y que el Señor la consolida para poder asumir nuevas y más difíciles responsabilidades."

Allan

Mendoza:

*Cristianismo y
Política*

Allan Mendoza habló como superior provincial de los jesuitas del Ecuador para abrir un foro sobre cristianismo y política. Un tópico nuevo para la teología allá a fin de los años cincuenta, y sigue siendo hoy un tema siempre nuevo. En él se trata de "esa muy singular relación de lo público y lo privado que atraviesa a la fe. En efecto, si la fe crece más naturalmente en el mundo privado e íntimo, no significa que no esté enraizada en el mundo todo de la vida y, por consecuencia, presente en la cultura y la sociedad." Y este hecho es una formidable interpelación a todo el que quiere tomar en serio su vida cristiana dulcificada fuera de esta perspectiva por la ausencia del conflicto público.

Y los interrogantes: ¿Cómo se debe convocar hoy a los cristianos a una "participación" en la política: con un simple rol de "orientadores", o con una franca "adhesión" a determinadas ideas y organizaciones? ¿Se sigue negando públicamente lo político mientras se practica una "diplomacia de salón" en las sedes del poder, o se pasa abiertamente a colaborar y enriquecer las nuevas culturas políticas y las nuevas razones sociales en el seno de los movimientos ciudadanos?

**Juan Carlos
Scannone:**

*Perspectivas
eclesiológicas
de la "teología
del pueblo" en
la Argentina*

Este artículo presenta una teología de la pastoral popular (la de Argentina) tanto en su surgimiento histórico como en sus rasgos más generales, haciendo ver la impronta eclesiológica que desde el principio la caracterizó. En segundo lugar, trata de señalar algunas de sus contribuciones eclesiológicas más importantes. Por último, indica ciertas pistas eclesiológicas que hoy en ella se están dando. Veamos algunas de estas pistas:

La doctrina social de la Iglesia está siendo un ámbito importante para la teología del pueblo en su lectura teológica de los signos actuales de los tiempos, en su respuesta teológica y pastoral a esos desafíos, y en la búsqueda de una reflexión teológico-social y una enseñanza social cristiana inculcadas, que estén al servicio de la liberación integral, sobre todo de los pobres y excluidos. La teología del pueblo ha seguido interpretando teológicamente, a la luz de la Palabra de Dios, las nuevas realidades y los nuevos signos de los tiempos en América Latina, especialmente, en el pueblo argentino, sus cambios socioculturales y su religiosidad popular. Así se ha topado con lo que ha sido llamado el neocomunitarismo de base. Ante el individualismo competitivo, el desempleo y la oposición incluidos-excluidos, están surgiendo comunidades vivas y redes entre ellas, en todos los niveles: religioso, cultural, social, económico. ☐

INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS ÚLTIMOS CUARENTA AÑOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Pedro Trigo
Teólogo de Venezuela

OPCIONES DE FONDO

CONTEXTO HISTÓRICO

La etapa comienza con el paso de la guerra fría a la coexistencia pacífica. Esto permite que las energías se desplacen del plano militar a las tareas del desarrollo. El mundo occidental en expansión apuesta por el desarrollo del tercer mundo, tanto para lograr la hegemonía como para continuar con la onda expansiva del capitalismo más o menos social. De ese modo se superaría la prédica de los modelos comunistas que llevan a cabo la Unión Soviética y China.

La existencia de ambos bloques da un margen de maniobrabilidad al Tercer Mundo. Este margen es aprovechado por la existencia de grandes líderes y más en general por una tremenda movilización de los pueblos que liquidan el colonialismo europeo e irrumpen con voz propia en el escenario mundial.

Pero el optimismo del desarrollo para todos, del diálogo, la apertura y la cooperación se quiebra ante la negativa del occidente a permitir un mundo realmente policéntrico y pluricultural, ante la crisis económica del occidente, y ante su propósito de trasladar su crisis a los países en desarrollo, endureciendo los términos de intercambio y el crédito. En este ambiente los intentos del Tercer Mundo de un desarrollo autosostenido rompiendo la dependencia e instaurando una interdependencia económica y política son derrotados en una verdadera guerra económica de alta intensidad.

Por otra parte el bloque comunista implosiona hasta ser superado desde dentro, lo que en la lucha ideológica por la supremacía mundial es interpretado como la inevitabilidad del capitalismo y la necesidad de que el Tercer Mundo acepte las condiciones dadas.

En este ambiente tiene lugar una revolución tecnológica que engendra un nuevo paradigma. Esta revolución contiene hallazgos que replantean superadoramente el tema de la medicina (proyecto genoma) y posibilitan una real democratización del saber (la autopista de la información), pero que están siendo utilizados no al servicio de una vida solidaria sino para

prevalecer. Sin embargo la cultura de la democracia y el tema de los Derechos Humanos también ganan terreno en una situación cada vez más completa y versátil.

De todos modos esta revolución tecnológica obliga a una readaptación no sólo tecnológica sino de paradigmas. Los fautores y los sujetos de esta revolución se están aprovechando de ella instrumentalizando a los gobiernos para apuntalar y consolidar su predominio. El resultado es que esta primera figura de la historia universal (que en realidad es una figura de transición, ya que aunque su ámbito es universal, el sujeto es el occidente: las grandes corporaciones) ha provocado una polarización creciente, tanto más hiriente cuanto que todo el mundo puede contemplarse a sí mismo y ser consciente de ella. Sin embargo éste no es el fin de la historia y hay fuerzas, todavía no suficientemente consistentes y articuladas, que se mueven en una dirección más biófila (el tema de la ecología y el desarrollo autosustentado) y ecuménica (organismos realmente multinacionales desde un modelo policéntrico). Incluso está planteado el cambio radical de paradigma de modo que el desarrollo, como expansión de mercados y mercancías, sea sustituido por una civilización que se autolimite drásticamente en lo cuantitativo y que se centre en la construcción de un modelo solidario en el que sea posible la vida digna para todos y en el que la competitividad gire en torno a la creatividad cualitativa.

En América Latina toda esta etapa gira alrededor de la modernización, una modernización ansiada por parte de las élites y por las grandes mayorías, y estimulada al comienzo positivamente por el occidente desarrollado y de un modo especial por USA mediante la Alianza para el Progreso, que partía del convencimiento de que era posible el despegue al desarrollo y su posterior consolidación, y tenía como objetivos fortalecer su hegemonía (disputada por la alternativa revolucionaria representada por Cuba), y crear un campo comercial que sustentara el crecimiento del sistema capitalista.

El marco de este desarrollo era la democracia con contenido social, para lo que había que vencer las resistencias de la constitución señorial republicana. En efecto, en la década de los 60 se da una verdadera irrupción de las masas que ocupan la escena pública y fuerzan cambios en la estructura social y en las instituciones políticas.

Un hecho de muy largo alcance es el cambio drástico de la geografía humana que se estableció en la colonia y se mantuvo en la época republicana. El éxodo a las grandes ciudades es comparable a lo que en Europa se llamó época de las grandes migraciones, que da lugar precisamente al nacimiento de Europa. Nuestras migraciones no se suelen considerar de esa envergadura, no sólo porque como aquéllas son de bárbaros (esquema de civilización-barbarie equivalente a ciudadano-campesino) sino porque, a diferencia de aquéllas, éstas no son de pueblos, de etnias, sino de plebes, de los de abajo, de esa masa desdeñable que no hace historia, según el sentir de los vencedores. Sin embargo, a pesar del desdén de las élites y de sus intelectuales, que sólo se han fijado en su posible potencial desestabilizador y han luchado sin cesar por domesticarlo, la creatividad de los pobladores de barrios es tal que hoy por hoy éstos son los ámbitos más densos de creación cultural en el continente.

A medida que avanza la década, América Latina emerge en el ámbito mundial con un protagonismo creciente. Él se debe a la súbita toma de conciencia de sí misma como bloque cultural. Desde la literatura y la música a las ciencias sociales y la teología, pasando por movimientos políticos y organismos regionales latinoamericanos, América Latina manifiesta un vigor y una prestancia que sorprende al occidente y lo lleva a tomarla en cuenta en su especificidad. Además América Latina toma contacto directo con países y organismos del tercer mundo, empujándolo en una dirección policéntrica que supere la polarización de las dos ideologías e imperios occidentales.

Sin embargo las expectativas de las masas no caben en los marcos económicos, sociales y políticos establecidos, y las élites latinoamericanas, aliadas a USA (que había abandonado su política de contribución al desarrollo y que se centraba en el mantenimiento del orden establecido), reprimen a las masas, frecuentemente por medio de los ejércitos. De este modo los poderes establecidos en América Latina renuncian a su proyecto de afirmación latinoamericana en el concierto mundial y se subordinan a USA. Para acabar con el contenido social de la democracia, USA apoya decididamente las dictaduras corporativas, que se encargan de desarticular partidos, sindicatos, movimientos vecinales y populares, y acaban de un modo particular con los grupos y órganos de la intelectualidad comprometida.

La crisis del sistema capitalista y la crisis entrecruzada que provoca la revolución tecnológica que se abre paso de un modo fulminante rebotan en América Latina por tres razones específicas: porque los países desarrollados trasladan los costos de la crisis a los países dependientes de ellos; por la obsolescencia del aparato productivo que tiene que reconvertirse si quiere competir; y por la corrupción e incapacidad de los gobiernos, casi siempre de espaldas a los intereses de sus países y en particular de las grandes mayorías.

La represión y la necesidad de concentrarse en la subsistencia obligan a la gente a aceptar las condiciones dadas y provocan una gran desmovilización y postración.

Las medidas de los gobiernos para remontar la crisis combinan rectificaciones sanas y necesarias, aunque dolorosas, con una entrega servil al capital y el abandono más descarado de la gente. Las consecuencias son el logro de equilibrios macroeconómicos y el fortalecimiento de un sector dinámico, y la exclusión de las mayorías del trabajo digno, de servicios, de una mínima seguridad en la enfermedad y la vejez, e incluso de la posibilidad de una educación que les posibilite de entrar a competir. Pero lo más grave de la propuesta dominante es la inexistencia no sólo de proyectos sociales compartidos sino la disolución incluso de los cuerpos sociales y la retirada a lo particular (individual o corporativizado), con el abandono de lo público. Un Estado cuya única función es garantizar el funcionamiento del mercado (seguridad y observancia de las reglas de juego) deja en absoluta indefensión a los de abajo.

En este marco de insolidaridad establecida y por tanto de violencia institucional (mucho más drástica que cuando la diagnosticó Medellín) la cultura de masas, además del negocio particular de cada empresa, tiene como objetivo convertir el dominio despotico en hegemónico, no en el sentido realista de que los intereses de los de abajo esté realmente representados por los de arriba (esto es negado expresamente: cada uno va a lo suyo) sino en el sentido de que el imaginario de nuestro pueblo no nazca de su vida concreta sino que se vea configurado por el circuito de espectáculos y productos masivos en que dicha cultura consiste. Si la cultura de los pueblos y las clases medias consiste en contemplar a los ídolos del deporte y de la música, en vivenciar las series televisivas, y en invertir los símbolos de estar en la onda que transmite la propaganda, eso significa que no existe América Latina como magnitud cultural. La cultura de masas es el arma para conquistar el alma de nuestros pueblos.

Aunque lo dominante va en la dirección de una polarización creciente y por tanto de un vaciamiento de la democracia y la acentuación de la lucha de todos contra todos para que prevalezcan los mejor posicionados y más dotados para este juego y los que se entregan a él sin restricciones, sin embargo poco a poco van apareciendo personas, grupos, propuestas y acciones que, desde el interior de la revolución tecnológica, pero sin renunciar a la propia idiosincrasia, se mueven en una dirección solidaria. Muestras de este camino promisorio son organizaciones populares que entran en consorcio con organismos del Estado para llevar a cabo mancomunadamente no sólo tareas concretas sino funciones públicas estables. También podemos señalar a aquellas ONGs que superaron el papel de intermediarios y establecen una auténtica mediación que propicia la subjetualidad social de los sectores populares, no en condición de promovidos sino desde su propia cultura.



PUNTO DE PARTIDA: UNA IGLESIA RESTAURADA, FRONDOSA, ESTABLECIDA

El punto de partida es el éxito del proyecto de restauración de la cristiandad que había articulado el 1er. Concilio Plenario Latinoamericano (1899). Este proyecto significó por un lado reanudar con la cristiandad colonial superando las rupturas decimonónicas, lo que significaba prevalecer sobre la pretensión liberal de relegar a la Iglesia al terreno privado de las conciencias; pero por otro lado el proyecto exigió amoldarse a los cauces romanos en los que fue concebida la restauración tanto en el terreno doctrinal y disciplinar como en el devocional. Cuando se reunió el Concilio Plenario la correlación de fuerzas parecía muy adversa a la Iglesia en la mayor parte de los países. Pero en la década de los 50 el proyecto había triunfado: La institución eclesiástica era honrada y reconocida, y sus directrices tenían una gran autoridad y peso no sólo ante la opinión pública sino ante el Estado. Es que la institución eclesiástica se había extendido, fortalecido y complejificado. Al lado de la educación pública existía un sector pujante e influyente de educación privada. Lo mismo podía decirse de la red de hospitales y casas de acogida a niños y ancianos. Florecían las asociaciones católicas. Los santuarios rebosaban de peregrinos, las fiestas religiosas eran solemnizadas por toda la sociedad. El pueblo era congregado con docilidad y entusiasmo por sus pastores, y la élite, reacia en parte durante el siglo XIX, había ido aceptando la hegemonía de la Iglesia católica, había vuelto de algún modo al redil. Podemos hablar de un tiempo de frondosidad en manifestaciones religiosas.

Pero esa frondosidad era en gran medida una proliferación superficial y reiterativa que ocultaba una carencia real de sustancia y de auténtica fecundidad histórica. Era en gran parte un poder y gloria mundanos, basados por tanto en la aceptación acrítica e incluso la sacralización del orden establecido. No era una Iglesia confesante sino una Iglesia establecida, no una Iglesia de convertidos, de convencidos, de testigos sino una Iglesia étnica. Una Iglesia así ¿era levadura, era fermento evangélico, era germen del Reino?

La crónica carencia de curas y religiosas(os) en casi todos

los países era síntoma de esa íntima debilidad: la Iglesia como institución criolla (de españoles americanos dominantes) relegaba a la gran masa de los cristianos a la condición de meros destinatarios de sus servicios; ellos no eran criollos sino que acudían a la Iglesia. La Iglesia era criolla, pero los criollos no estaban demasiado interesados en integrar una institución que simbolizaba la prestancia del pasado.

Esta Iglesia no sólo no participó del Concilio Vaticano II ni lo estudió realmente ni se abrió a él sino que se escandalizó íntimamente de ese giro que en él dio la Iglesia y lo resistió, transigiendo a lo más en las adaptaciones que venían impuestas. Si todo estaba claro y marchaba bien ¿para qué tocarlo? Ese era el razonamiento de fondo. Al no existir inquietudes espirituales ni teológicas ni pastorales, la puesta en cuestión era como tentar a Dios y provocar una crisis artificial que podía tener efectos catastróficos. Pero como eran gente de la institución, casi nadie verbalizó esto en público, la mayoría lo comentó en voz baja con los más allegados y no pocos no se atrevieron ni a decírselo a ellos mismos: el no formar un juicio explícito adverso era la condición de posibilidad para no asumir el Concilio, no asumirlo por omisión, manteniendo la buena conciencia.

Como la mayor parte de la institución eclesiástica secular, tampoco el grueso de la vida religiosa latinoamericana tenía inquietudes religiosas ya que vivían en un equilibrio satisfactorio una vida doméstica regular y la dedicación a un trabajo socialmente bien aceptado. La vida doméstica, muy sustantiva por la existencia de la clausura, combinaba de un modo bien balanceado lo devocional, lo ascético, lo formativo y lo celebrativo en espacios individuales y grupales. El trabajo tenía lugares y tiempos bien delimitados y, si por un lado era realmente denso, por otro las tareas estaban distribuidas en equipos bastante numerosos y además estaban los cortes diarios y semanales de la vida de comunidad. Hay que reconocer que no pocas veces los ingredientes de esta vida religiosa eran suficientemente variados y la dosificación estaba bien lograda; por tanto muchos religiosos comprobaban que el tiempo les cundía y que ellos avanzaban. Sin embargo, como dijimos de la institución eclesiástica secular, también gran parte de esta vida religiosa estaba establecida. En sentido riguroso no era una vida carismática sino una vida regular.



a Iglesia
dominan-
condición
Iglesia sino
riollos no
stitución

icano II
escanda-
o resistió,
puestas.
Ese era el
tuales ni
tentar a
los catas-
e verba-
con los
círsele a
o era la
ilio, no
ncia.

secular,
na tenía
isfatorio
jo social-
ra por la
balancea-
ativo en
tiempos
por otro
erosos y
a de co-
edientes
dosifica-
mproba-
e embar-
también
sentido
ar.

Pero ese acomodo, esa carencia de una auténtica aventura, apertura y novedad, no se veía como tal por dos razones: La primera, la plausibilidad social. Si a la gente le parecía bien lo que se hacía ¿por qué pensar que no se hacía lo que Dios quería? Además era un tiempo muy progresivo. Muchas congregaciones o acababan de venir o estaban en una fase expansiva. Sobre todo en el área educativa se abrieron muchos colegios, con el esfuerzo, la dosis de creatividad y la disciplina organizativa que esas empresas acarrearán. Se estaban haciendo cosas ¿no era eso una aventura? ¿Por qué no estar contentos?

Hay que decir que este gigantesco esfuerzo institucional fue posible y tuvo éxito precisamente porque quienes lo llevaban a cabo estaban completamente centrados en su vida de consagración y en sus tareas. Estaban en pacífica posesión, tanto de su vida religiosa como de lo que había que hacer en la sociedad; por tanto no había que dedicar energías en esos campos: la vida religiosa normalizada era alimento para focalizar las energías en las tareas concretas de las obras y la organización y buen desempeño de las actividades.

PRIMERA ETAPA: MUNDANIZACIÓN

MODERNIZACIÓN ADAPTATIVA

Estas personas y grupos, a diferencia de la institución eclesiástica secular que comentamos, sí recibieron el Concilio con alegría, incluso lo sintieron como un espaldarazo. Eso fue posible porque la suya fue una recepción muy sesgada. El Concilio fue para ellos la consigna de Juan XXIII: ponerse al día. Pero no en el sentido encarnatorio, pastoral y sacramental que le dio el pontífice. Para esta vida religiosa latinoamericana esto significaba algo muy preciso: entrar al mundo moderno y colaborar en sus campos específicos de acción en las tareas de modernización que un sector de la burguesía y de la intelectualidad estaban emprendiendo en el continente con ayuda a veces del gobierno y muy pronto con el espaldarazo que venía del gobierno de USA y la ayuda de muchos grupos de Europa.

En estos ambientes la palabra moderno era una palabra mágica, un calificativo que se aplicaba a los campos más diversos y que de entrada tenía una connotación altamente positiva. Podemos decir que lo moderno se aplicó a dos campos: Ante todo fue un imaginario que sustituyó en muy pocos años al imaginario omnipresente de la restauración de la cristiandad. Lo notable fue que apenas hubo resistencia. Lo moderno se impuso y arrasó, a pesar del malhumor y las prohibiciones de algunos jerarcas. La mayor parte de los que estaban en contra, ante la contundencia del fenómeno y lo inesperado para ellos, se inhibieron. Además los protagonistas de este cambio de escenario fueron en su mayoría jóvenes y los años 60 fueron años de protagonismo juvenil indiscutido.

Estos ambientes recibieron con los brazos abiertos las nuevas traducciones litúrgicas, los nuevos ornamentos, los nuevos cantos... Se compraron imágenes modernas, que excluían los signos del sufrimiento y la pobreza, que tenían los rasgos de los nuevos prototipos un tanto abocetados y rejuvenecidos. Incluso se construyeron muchos templos y oratorios en un intento de romper con el concepto sacral tradicional y crear ámbitos que expresaran la sensibilidad moderna. Languidecieron las asociaciones tradicionales y nacieron multitud de grupos. Se cambió ante todo el lenguaje porque también cambió la

imagen de Dios y de Jesús, el paradigma humano y la noción de salvación.

Pero desde este imaginario generador, lo moderno para la vida religiosa tuvo su aplicación a un campo muy específico: la puesta al día de la educación para introducir en el mundo moderno a las élites latinoamericanas, y unos años después también al pueblo mediante mil esfuerzos, con el denominador común educativo, de promoción popular. La aceptación de la institución eclesiástica por parte del orden establecido se debe en gran medida precisamente a este impulso modernizador que protagonizó. Hasta hoy los objetivos reales de este esfuerzo educativo se dirigieron con éxito a la calidad según las pautas del momento, al cultivo de la honradez, la perseverancia y la excelencia en el desempeño privado y profesional, y a la generosidad con los más desfavorecidos superando el egoísmo de pensar sólo en el propio provecho.

Esta educación y las obras afines adolecieron y adolecen hasta hoy de dos ausencias que inciden muy pesadamente en la configuración de nuestro cristianismo: la mística y la teología. Se entendía por mística empuje, coraje, entusiasmo, entrega; y se sobreentendía que el motivo último de esta generosidad era que se hacía por Dios. Pero es distinto que Dios sea un motivo, incluso el más influyente, a que él sea un tú con el que se mantiene una relación tan viva que se puede decir con verdad que cada día y en cada coyuntura decisiva es ella la que lleva la voz cantante. Eso es mística en sentido estricto y no es eso lo que se cultivó sistemáticamente ni lo que caracteriza al egresado consecuente de la educación católica. Otro tanto podemos decir de la teología. No ejercitamos la fe que busca entender, no estuvo presente un esfuerzo sistemático por hacerse cargo del misterio cristiano como fuente de inteligibilidad, como perspectiva sobre la realidad histórica y como elementos básicos de comprensión. Todo se reducía a una doctrina y la doctrina era tan consabida que se la condensaba en una ideología elemental, que al poco tiempo no daba para dialogar con lo que iban aprendiendo en la universidad ni con la complejidad de la vida profesional y de la vida privada.

Estas ausencias no fueron al acaso. Ellas reflejaban el estado de la vida religiosa: gente generosa, entregada con entusiasmo a sus tareas, para quienes lo devocional era fundamentalmente el impulso para trabajar con todo entusiasmo y para vivir la vida de comunidad con alegría. Ese modo de vida religiosa no propició ni auténticas aventuras espirituales ni serias discusiones teológicas, ni siquiera una información asidua de por dónde iba la reflexión. Eso distraía y podía poner en crisis y en definitiva descentraba de lo que se tenía entre manos.

Así pues, para esta vida religiosa (como también para una parte de la institución eclesiástica secular y de laicos comprometidos) lo moderno fue una tarea muy específica que les permitió la inserción en las élites modernizadoras; y además un clima de libertad, que suprimió muchas normas y costumbres en aras del fomento de la responsabilidad personal; un espíritu abierto, positivo, emprendedor; y la inclinación a asociarse en grupos igualitarios en los que se cultivaba el compañerismo, la emulación y la colaboración. Hay que notar que las propias comunidades religiosas tendían a amoldarse a estos patrones.

Hay que decir que el ambiente era sano y las energías positivas; más aún que la modernización social era imprescindible y que por eso la colaboración fue oportuna. Pero también hay que reconocer que se iba a favor del viento y que la empresa adolecía de superficialidad, tanto en el análisis social como en la penetración del misterio cristiano y en la capacidad de discernimiento. Por eso no pocas veces la modernización degeneró en mundanización en el sentido de adaptación acrítica a la mentalidad y al estilo de vida de las clases medias ascendentes. Esta secularización (aburguesamiento, se decía entonces) provocó bastantes abandonos de la vida religiosa, pero otras veces se vivió dentro de ella, incluso en pacífica posesión, por la plausibilidad social y por la carencia de interioridad en las personas y en el clima comunitario. En el mejor de los casos se llegaba a la figura del profesional honesto y generoso, con lo que encierra de positivo esta caracterización, pero también con lo que tiene de vaciamiento de lo más característico de la vocación religiosa, que para el Concilio consistía en ser testigos de lo definitivo viviendo ya ahora una existencia escatológica, lo que exige no vivir de la vigencia del presente, es decir no adaptarse al orden establecido; así, desde esa desinstalación que simbolizan los votos, mostrar que sólo desde el espíritu desde las bienaventuranzas es posible superar las situaciones negativas y llegar al encuentro mutuo y a la plenitud humana.

ENCARNACIÓN SOLIDARIA

Sin embargo una parte minoritaria pero muy significativa de la institución eclesial latinoamericana (tanto secular como religiosa) entendieron la consigna de ponerse al día de un modo más genuino e integral, es decir como una actitud espiritual y pastoral de compromiso personal con la suerte del mundo en el que vivimos. Significaba salir del propio camino, de la propia casa, de las instituciones paralelas, del mundo de vida construido en el proyecto de restauración de la cristiandad; salir en suma, de la pretensión de salvarse del mundo y entrar al mundo, aceptándolo tal cual es, sin juzgarlo, asumiéndolo misericordiosamente. Es el ejercicio de la religión de la caridad, que según Pablo VI fue la religión que propuso el Concilio. Esta decisión de correr la suerte de los conciudadanos era entendida, pues, como una opción solidaria. A esta actitud básica se dio el nombre de encarnación, santo y seña de este momento eclesial. La encarnación así entendida era ya evangelización porque era expresión de entrega gratuita e incondicional, de preferencia llena de simpatía misericordiosa, una actitud horizontal y abierta, no utilitaria ni menos aún prepotente. Esta Iglesia no buscaba el engrandecimiento institucional porque no entendía la sacralidad como una institución separada, signo de un Dios separado. El Dios de esta Iglesia era el que colma de su gloria a toda la creación, el que se goza de que la creación se plenifique, el que ha creado al ser humano a su imagen y semejanza y está empeñado en que la humanidad crezca hasta hacerse adulta y responsable y sea capaz de visualizar una historia biófila y ecuménica y ponga todas sus energías en construirla.

Esta Iglesia se entendía a sí misma como sirvienta de la humanidad, pero a la vez como experta en humanidad (expresiones ambas de Pablo VI) y por eso concebía su misión centrada en el testimonio: ser humanos según el paradigma de Jesús de Nazaret y proponer este camino como el modo de alcanzar la plenificación personal y la constitución de la humanidad como un cuerpo social internamente diferenciado y solidario.

Esta decisión de entrar resueltamente a la ciudad para correr su suerte y contribuir a su construcción y a su dicha desde la propia identidad era una decisión muy exigente. Se vivió con alegría, pero también con conciencia de lo arduo que era el camino porque se venía del proyecto de restauración de la cristiandad que estigmatizó al mundo moderno y propuso la recreación de ambientes cristianos alternativos. Además para la Vida Religiosa este proyecto restaurador se había plasmado en la clausura y el establecimiento de una vida de comunidad bastante autocentrada y autosubsistente. Además no se era tan ingenuo como para creer en que la ciudad secular todo era sano y humanizador. La actitud básica, para contrapesar los siglos de anatema, era tratar de ver lo bueno; una actitud positiva y dialogante. Pero desde esa actitud abierta también se captaban muchos factores negativos y la insuperable ambivalencia de lo histórico. Ciertamente que era más cómodo confinarse en la comunidad. Pero para estos cristianos ello equivalía a enterrar los talentos por el miedo al riesgo, una decisión infundada que de ningún modo se iban a permitir.

Desde esta actitud básica de encarnación, estos eclesiásticos y religiosas tenían un criterio fundamental de discernimiento para orientarse en ese mundo al que entraban con resolución. Era la doctrina conciliar del discernimiento de los signos de los tiempos, en el doble sentido de líneas de fuerza de una situación en la que había que distinguir lo que hay que salvar y en lo que hay que apoyarse para que cuaje esa salvación (G.S. 4); y de aquello que denota en concreto el paso recreador, liberador y reconciliador del Espíritu en la realidad histórica que nos toca vivir (G.S. 11). Tampoco resultaba fácil asumir esa actitud básica y cultivar esa capacidad de discernir las situaciones porque se venía de una configuración eclesial en la que los criterios sobre lo que había que hacer se pensaba que estaban establecidos y prefijados de una vez para siempre y que nada tenían que ver con ninguna situación específica. La situación no había sido lugar teológico sino campo de aplicación de una doctrina perenne.

Se alzaron muchas voces que prevenían contra el relativismo y la trascendentalización de lo que en un momento dado parecía tener vigencia, contra el entreguismo a las fuerzas de este mundo. Estos cristianos latinoamericanos estaban dispuestos a escuchar todas las advertencias, más aún porque ellos mismos se sentían inseguros en ese enfoque totalmente nuevo. Pero para ellos todos los peros tenían que venir después del sí que había que dar a esa actitud de fondo de interpretar la situación y ver qué hacer en ella.

Ante todo se vio que tenían que pasar de un enfoque deductivo a otro inductivo. Eso significaba abandonar el terreno de lo incuestionado, de las certezas, de las seguridades absolutas, y acceder al campo humilde del ensayo y error.

Claro está que se tenía el paradigma de Jesús y subsidiariamente elaboraciones previas de la tradición eclesial; pero éstos eran elementos a tomar en cuenta, no normas para seguir literalmente. Se aprendió que el seguimiento de Cristo excluye su imitación porque la situación histórica que él vivió no es idéntica a la actual. La fidelidad histórica no podía ser sino creativa. Había que buscar las equivalencias, y ése era un trabajo arduo y siempre inacabado, ya que por una parte nunca se llega a la equivalencia total y por otra siempre están corriéndose las situaciones. Fue una época de incesante discusión, de mucho diálogo buscando entender



las situaciones y entenderse entre sí. Época de tanteos y atisbos, cuando llegar a unas poquitas páginas mecanografiadas y quizás multigrafiadas después de días y aun meses de discusiones apasionadas era ya un gran resultado que llenaba de satisfacción, aunque se supiera de su provisionalidad. Sin embargo poco a poco se iban acumulando observaciones y experiencias y se llegaba a comprensiones más estructurales.

ENTREGA AL DESARROLLO

El principal discernimiento global y compartido de esta época fue la dedicación a las tareas del desarrollo. No se puede afirmar que toda la Iglesia latinoamericana se entregó a colaborar con esta tarea; ni siquiera lo hizo la mayoría. Pero quienes se embarcaron en este proyecto lo hicieron con tal empeño y creatividad, en un momento tan oportuno y contaron muchas veces con tantas ayudas foráneas que esa orientación pastoral alcanzó un gran eco en el continente y llegó a dar la imagen a la Iglesia latinoamericana. Los medios más empleados fueron la educación y las cooperativas. Éstas fueron de todo tipo: de producción (sobre todo en el campo), de servicios (desde funerarias a construcción de viviendas), de ahorro y crédito, de consumo.... Además de los elementos organizativos (que insistieron en la participación) y los contenidos de su especialización, las cooperativas tuvieron un fuerte elemento educativo. Podemos, pues, decir que la plataforma desde la que asumió la Iglesia latinoamericana el desarrollo fue la educativa. Y aquí la participación de la Vida Religiosa fue muy cualitativa. La educación, como se entendió como herramienta para el desarrollo, se practicó con bastante integralidad ya que abarcaba a niños y adultos y tenía en cuenta los aspectos informales tanto como los formales, la educación para el trabajo y en la vida. En las aulas además se reunían los vecinos para cuestiones reivindicativas, organizativas, culturales y por supuesto religiosas.

SEGUNDA ETAPA: RUPTURAS

RESIGNACIÓN O TOMA DE CONCIENCIA Y CAMBIO DE SOLIDARIDAD

Se lograron algunas rápidas mejoras y se despertaron muchas expectativas. La gente se puso en marcha con creatividad y coraje. Pero la promoción llegó a un techo. Entonces muchas iniciativas se estancaron, otras empezaron a languidecer, otras simplemente murieron. En todos esos casos la decepción, incluso el resentimiento, de mucha gente fue grande. Muchos eclesiásticos se resignaron a esta situación, aunque con dolor, al captar que la cosa no daba más de sí. Pero otros no se resignaron. Quienes se identificaron con la institución eclesiástica y en definitiva con la institucionalización vigente y entendían la modernización como la integración de las masas tradicionales a la modernidad que se estaba estableciendo aceptaron las limitaciones del proyecto, es decir el puesto netamente subordinado de las masas rurales y suburbanas e incluso el que no hubiera puesto para la mayoría de ellas.

Pero quienes desde la dinámica de la encarnación solidaria habían echado su suerte con ese pueblo a quien trataban de promover como expresión de su compromiso personal se quedaron sufriendo con ellos. Cuando fueron al pueblo pensaban que la sociedad era un continuo y que la única contradicción se establecía entre el pasado rutinario y la modernidad, contradicción que superaba el desarrollo. Por eso se sintieron apoyados por el Estado y bien acogidos por los de abajo. Ahora, con gran extrañeza al principio y luego con creciente indignación, fueron comprendiendo que los pobres no eran los que todavía eran pobres porque eran gente tradicional y subdesarrollada que aún no había entrado al mundo moderno sino que eran los empobrecidos secular y modernamente, los que no tenían lugar o para los que sólo había lugares subalternos. Los pobres eran las clases oprimidas, las culturas despreciadas, las razas discriminadas. A estos agentes pastorales se les cayeron las telarañas de los

ojos y comprendieron la mentira de la participación política en el esquema clientelar de los partidos, la injusticia en el mercado, tanto en el mercado de trabajo como en la fijación del precio de las mercancías, y el encubrimiento de la ideología dominante que hace aparecer la figura histórica como abierta y tendente a la justicia social y a la auténtica representatividad y dirigida a la integración real de las masas no sólo en los beneficios del desarrollo sino en su forjamiento mediante el trabajo.

Entonces estas personas, que se habían movilizado como representantes tanto de la institución eclesiástica como de la civilización moderna y de las fuerzas vivas del país, empezaron a verse hostilizados tanto por los órganos forjadores de la opinión pública como por funcionarios del Estado como por representantes de la institución eclesiástica. Casi de la noche a la mañana pasaron de héroes a villanos: tontos útiles o comunistas infiltrados. La inmensa mayoría de estos agentes pastorales no habían cambiado: se veían como encarnados solidariamente en el seno del pueblo en seguimiento de Jesús, como testigos suyos y continuadores de su misión. Por eso esta reacción les confirmó en su percepción de que campeaba la injusticia y la mentira, no como abusos sino entrañadas en el funcionamiento normal de las instituciones. Es lo que llegó a expresarse como situación de pecado.

MEDELLÍN: DENUNCIA DE LA SITUACIÓN DE PECADO Y APOYO A LA SUBJETIVIDAD POPULAR

En Octubre de 1966 se reúne el X Encuentro del CELAM en Mar de Plata. Su temática, expresada en el documento final, está centrada en el tema del desarrollo de América Latina, la participación de la Iglesia en él como parte intrínseca de su misión y la reestructuración de la pastoral (enfoque, contenidos y estructuras) para ayudar a los cristianos a tomar conciencia del problema y encargarse de él como expresión de su compromiso cristiano. Dos años después se reúne en Medellín II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Como es de todos conocido, lo más medular de esos documentos consiste en la condena profética del orden establecido, tildado de violencia institucionalizada, y más aún en la apuesta por la subjetividad popular: "alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y consolidar sus propias organizaciones de base" (2, 27). La libertad, imprescindible para desligarse en el orden establecido y cambiar de lugar social, vendría expresada en el documento sobre la Pobreza en la Iglesia, un vehemente llamado a la institución eclesiástica a vivir y predicar en pobreza.

A los observadores externos causó tremenda extrañeza, incluso estupor, que sólo en dos años se pasara de una expresión paradigmática de lo mejor de los esfuerzos emprendidos por las élites (gobiernos, fuerzas vivas y agencias internacionales de ayuda) en esa década para impulsar el desarrollo del continente dentro de los marcos establecidos, a una denuncia tan virulenta y frontal del orden establecido; y más aún el paso de considerar al pueblo como simples destinatarios de la acción de las élites modernas (esquema de la promoción para la integración) a la condición de seres culturales con iniciativa propia y capaces de organizarse. Hay que reconocer que el paso es de envergadura histórica y que dos años no parece un lapso suficiente para un cambio tan profundo de horizonte en una institución tan compleja como la Iglesia.

La explicación de esta aceleración de la historia habría que buscarla en la seriedad y trascendencia con la que estos cristianos se entregaron a las tareas del desarrollo como expresión de su encarnación solidaria. Esta raíz cristiana realmente trascendente posibilitó que estas personas se encontraran con la gente popular, más aún que entablaran con ellas una verdadera alianza. Esa entrega supuso una verdadera salida de sí. Si la gente era absoluta, los esquemas que se traían pasaban de tesis a hipótesis; la práctica no fue entonces mera aplicación de principios sino principio de inteligibilidad y dio origen a nuevos conceptos. Es cierto que se vivía un momento de encrucijada, que estaba cambiando el panorama histórico, que se desarrollaba una fortísima lucha ideológica, y que todo esto ayudó a que las experiencias pudieran teorizarse. Pero no dudamos en afirmar que quienes plasmaron Medellín no eran jóvenes ideologizados sino pastores que estaban fundamentados en una sólida experiencia y que a través de ella habían abierto los ojos a la situación de pecado (de lo que obviamente no hablaba el marxismo) y a la apuesta por la subjetividad popular (ajena por completo tanto a la primera como a la segunda Ilustración).

Medellín fue una bandera discutida que obligó a sacar a la luz los secretos de muchos corazones. La Conferencia se entendió a sí misma como la aplicación del Concilio Vaticano II a América Latina. Y así lo fue en verdad: fue la opción de la Iglesia por América Latina, el resultado de hacer tuyas las esperanzas y las angustias de las mujeres y varones del continente. Al encarnarse, como discípulos de Jesús, en el continente, al entrañarse en él como exigencia del amor solidario, se capacitaron para escuchar sus clamores e interpretarlos con el Espíritu de Jesús; más aún se capacitaron para contemplar el paso pascual del Señor y para optar por acompañarse a ese paso.

Estas personas que habían hecho este camino habían cambiado su vivencia de Iglesia. La Iglesia no era ya para ellas la institución eclesiástica sino ese pueblo de Dios sufriendo a quien la institución eclesiástica tenía que servir, pero no desde fuera sino subsumiéndose en él. De esa participación capilar que arranca desde la base habla el documento sobre Pastoral de Conjunto, que como broche de oro da el documento de la Asamblea de Medellín como el cauce adecuado para procesar cotidianamente todo lo que se había decidido. Es el modo concreto de entender a la Iglesia que deriva de la constitución conciliar sobre la Iglesia.

RESISTENCIA A MEDELLÍN Y NO RECEPCIÓN DEL VATICANO II

Una gran parte de la institución eclesiástica resiste a Medellín. Los medios de comunicación, que expresan a las élites y a las agencias de noticias, lo había demonizado como marxismo recalentado, los sucesivos gobiernos de USA dedararon la guerra a la Iglesia que lo expresa y lo mismo hacen la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos y los partidos del status. Es una reacción explicable en una situación que se iba estrechando y endureciendo. La resistencia de una parte considerable de la institución eclesiástica se verbalizó ideológicamente como rechazo a la marxistización de la Iglesia; pero la causa de fondo es la no aceptación del Vaticano II. No se acepta el giro eclesiológico de la Constitución sobre la Iglesia y por consiguiente tampoco la encarnación solidaria en el mundo. En efecto, quienes se identifican con su papel institucional y

no se ven realmente como parte del pueblo de Dios, como discípulos, como pacientes pastorales, como personas necesitadas de ser ayudadas, como hermanos que son llevados por otros hermanos (en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana), a la vez que ellos también llevan a otros, se incapacitan para hacerse hermanos de sus conciudadanos y participar de su situación para salvarse con ellos. Quien se separa del resto del pueblo de Dios y deja de compartir con ellos porque se entiende como separado de ellos y para ellos, se sitúa arriba y ejerce su cargo como dominio. Él se entiende como representante de la Iglesia y prácticamente como la Iglesia en su jurisdicción. Por eso desde esa absolutización de la institución no puede no sacralizar de hecho al orden establecido.

Se relaciona con las otras instituciones del establecimiento, y la gente son destinatarios o usuarios. Pretende el bien de la gente, pero dentro de los cauces establecidos y en la medida en que sea posible en ellos. De hecho lo absoluto es la institucionalización vigente, de la que forma parte la institución eclesiástica. Por eso resiste el juicio profético a las instituciones establecidas. Lo ve como una amenaza a sí misma. Una Iglesia así no puede expresar la misericordia de Dios; por el contrario se resigna a que el pueblo perezca para que subsista el orden establecido.

Es importante comprender que sólo una Iglesia de cristianos que se llevan mutuamente puede encarnarse kenóticamente en su situación. Si la Iglesia se equipara a la institución, no podrá evitar el malentendido entre encarnación e instalación; entrar en el mundo no será ya compartir como uno de tantos la suerte de la mayoría sino asimilarse a las estructuras de poder e identificarse con sus personeros. Una Iglesia así no podrá estar ya adentro y abajo sino sólo arriba y separada.

RUPTURAS Y CONTRAPUESTAS

En la década de los 70 sigue profundizando su opción la Iglesia que se expresó en Medellín. Pero también endurece su postura la Iglesia que se cerró al Vaticano II y a su genuina aplicación latinoamericana. Es una época de rupturas profundas.

Es interesante anotar cómo la salida del esquema de restauración de la cristiandad y la puesta al día con el mundo moderno (tanto en su versión meramente adaptativa como en la de encarnación solidaria), siendo un cambio de imaginario tan drástico no se vivió como ruptura. La impresión era que todo un mundo de vida se desarticulaba él mismo, se iba cayendo por sí solo y acabó por esfumarse. Lo que había sido vivencia cotidiana, de pronto apareció como cosas del pasado y por tanto se desprendió del presente al que entre tanto se accedía. Era como si la historia hubiese pasado la página, y ese mundo quedó del lado de allá mientras uno entraba a la página actual como nuevo, descargado de un peso de siglos, dispuesto a invertir los atributos de lo actual.

Sin embargo ahora no sucedió lo mismo, ahora se trataba de optar entre dos presentes. O por mejor decir se trataba de decidir si se había cambiado para no cambiar o se había cambiado realmente. Cambiar para no cambiar era adaptarse a lo dado sin verdadera solidaridad cristiana, por acomodo,

más aún para continuar el camino ascendente de la restauración de la cristiandad: si se trataba de que la institución eclesiástica ocupara el puesto que le correspondía entre las fuerzas vivas, ya no se necesitaba crear una institucionalización a contrapelo con lo establecido porque las instituciones representativas del establecimiento le ofrecían ese puesto en él. Y en esa época de violentas tensiones era cierto que las fuerzas vivas necesitaban perentoriamente de la capacidad aglutinadora de la Iglesia para transformar en hegemónico su dominio despótico sobre las masas. La institución eclesiástica que aceptó este puesto y esta misión, es obvio que tuvo que sacrificar la solidaridad con la gente y el Evangelio liberador, así como había renunciado previamente a entenderse a sí misma como pueblo de Dios, restringiendo la Iglesia a la institución establecida.

Así pues quienes optaron por la continuidad dentro del cambio hicieron un ruptura de enormes consecuencias: la ruptura respecto del Vaticano II y su concreción latinoamericana. Esta ruptura era o alienación o positiva resistencia al Espíritu que impulsaba a subsumirse en el seno del pueblo de Dios y a asumir solidariamente la suerte de los pueblos. Así pues una parte considerable de la institución eclesiástica cayó en el extravío o en la infidelidad. Entre esa institución eclesiástica hay que contar a una buena parte de la vida religiosa que, instalada entre las clases ascendentes, se negó a cambiar de lugar social; que, instalada en su comunidad y en su institución, se negó a correr la suerte adversa del pueblo, y se dedicó a ayudarlo pero sin solidarizarse vitalmente con él. Tampoco esta vida religiosa quiso subsumirse en el seno del pueblo de Dios para hacerse cristiano juntamente con él porque tenía su circuito privado de vivencia cristiana, y su relación con los cristianos era únicamente para ayudarlos y no para conllevarse en la fe y en la vida cristiana.

Muchas de estas personas, por la lógica de su resistencia al Espíritu, rompieron también con la Iglesia que se había expresado en Medellín. Dejarlos solos en situaciones difíciles, prescindir de ellos institucionalmente, incluso descalificarlos públicamente fue muchas veces un modo inconsciente de acallar la mala conciencia, ya que esas personas con su sola presencia les ponían delante aquello que ellas había rechazado.

Por su parte quienes continuaron actuando desde el espíritu del Concilio y Medellín cambiaron de lugar social. Ese cambio de solidaridades fue objetivamente una ruptura. Hay que decir que en ese clima de confrontación tan dura tomar partido con los que iban de vencida y estaban siendo sacrificados exasperaba. Por eso no pocas veces esa ruptura se expresó en actitudes drásticas. Esas actitudes y sus expresiones fueron con frecuencia manifestaciones auténticamente proféticas, no sólo legítimas sino saludables, en medio del dolor que causaban (en primer lugar a los que las hacían). Pero hay que reconocer que también hubo contaminaciones ideológicas que hicieron insalvable la brecha. Me refiero a la lucha de clases, no en su aspecto descriptivo y explicativo sino como actitud humana. No que se sintiera odio y que se predicara la retaliación; eso, fuera de casos excepcionales, fue un infundio malintencionado. Pero sí, que se instauraba un horizonte de confrontación que dificultaba la salida ya que el enemigo, descalificado, dejaba de ser un posible dialogante con vistas a un arreglo de fondo.

Así pues también en este caso la ruptura llevó no pocas veces a una descalificación, incluso de aquellas instituciones eclesiales y de sus personeros que se tildaban de cómplices de la situación de pecado. Sin embargo los representantes más destacados de esta corriente eclesial (obispos, organizaciones eclesiales, teólogos...) y muchos agentes pastorales no sólo no atentaron contra la comunión eclesial sino que la buscaron con gran empeño y sinceridad, así como también se esforzaron denodadamente en encontrar salidas a las situaciones sociales, sin excluir a nadie sino llamando con toda el alma a la conversión.

PUEBLA EN LÍNEA DEL CONCILIO Y MEDELLÍN

Es muy notable que en este clima eclesial y social tan a contrapelo con Medellín, Puebla fuera no sólo un vibrante espaldarazo a sus opciones fundamentales sino una profundi-



zación en puntos claves. No dudamos en afirmar el paso decisivo del Espíritu en esa asamblea tan densa, tan patética y finalmente tan fecunda. La opción profética y liberadora por los pobres y la propuesta de las Comunidades Eclesiales de Base como la célula eclesial básica serían los dos puntos cruciales en que se expresa la asunción y el desarrollo de Medellín. Pero la asamblea va más allá al reconocer al catolicismo popular no como un simple ámbito devocional sino como una religión completa, por supuesto católica, que contiene tan vivo el Evangelio que no puede ser considerada como mera reviviscencia de lo que dejaron los evangelizadores de antaño sino como una fuerza activa con la que el pueblo se evangeliza a sí mismo. Por supuesto que la Iglesia que define estas opciones claves no se entiende a sí misma como una maquinaria institucional sino, conforme al Vaticano II, como comunión y participación, comunión en el misterio cristiano revelado en Jesús y comunicado en el Espíritu, y, hermanados en esa fuente trascendente, participación.

En Puebla no puede hablarse de que nadie fue sorprendido en su buena fe: en esa laboriosísima asamblea no cabía ingenuidad. Por eso es muy de admirar que se aprobaran por abrumadoras mayorías de votos firmados por cada quien resoluciones que iban mucho más allá no sólo de la práctica sino de la mentalidad y del sentir de la mayoría. Si no hubo para muchos conversión, sí hubo al menos responsabilidad en el sentido de respuesta obediente a lo que, aunque desbordara e incomodara, se percibía que era de Dios. En ese ambiente social tan crispado y aun polarizado esa obediencia de estos obispos es un dato muy digno de resaltar.

Para los organizadores de Puebla, junto con la teología de la liberación y precisamente por servirle de cauce, la CLAR era un organismo que había que neutralizar. Y sin embargo la CLAR se expresó en Puebla y salió de ella muy fortalecida. De ella podemos decir algo parecido a lo que acabamos de decir de los obispos. La CLAR es elegida repetidamente por la vida religiosa latinoamericana, por lo que, si no se hubiera visto representada por ella, habría cambiado su rumbo. Ella institucionaliza en la vida religiosa latinoamericana las opciones de Medellín y Puebla. Y sin embargo no puede decirse que la mayoría de la vida religiosa latinoamericana camina en esa dirección. Tenemos que hablar entonces de la voluntad reiterada de mantener ese horizonte como el horizonte de la vida religiosa latinoamericana; y sin embargo no puede decirse que caminemos mayoritariamente hacia él. ¿Habría que decir entonces que se profesa una ideología para poder luego tomar las decisiones concretas en otra dirección con tranquilidad de conciencia? ¿O expresaría más la realidad la tensión, todavía irresuelta, entre un horizonte que es reconocido sinceramente como el de la fidelidad y una serie de compromisos institucionales y de frenos ambientales que hacen que la marcha sea titubeante?

PENTECOSTÉS EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA

De todos modos en torno al acontecimiento de Puebla es imprescindible recordar a esta época como la de un verdadero Pentecostés en nuestra Iglesia. Medellín, Puebla y la CLAR y todo lo que ellos representan son impensables sin ese florecimiento carismático en la Iglesia latinoamericana sólo comparable a la época de los que Puebla llamó fundadores de nuestra Iglesia. Hemos conocido a una pléyade de lo que podemos llamar con toda propiedad padres de la Iglesia, pastores según el corazón de Dios y el paradigma de Jesús, evangelizadores, doctores y una legión de mártires, tantos como los que provocaron las persecuciones del imperio romano. Hemos conocido también sobre todo a pobres con espíritu: mujeres y varones pobres que, habiendo recibido con el corazón entero el evangelio

del Reino, han experimentado la dicha de la predilección de Dios y dando de su pobreza, han vivido una existencia fecunda vivificando sus ambientes y a la comunidad cristiana. De la conjunción de esos carismas, del encuentro de tantos dones y personas en la casa del pueblo, han surgido experiencias muy notables de la Iglesia, configurada (como lo soñara Juan XXIII) como Iglesia de los pobres, signo paradójico de salvación para todos.

No tenemos perdón de Dios si damos la espalda a esta exigente riqueza que el Señor nos ha regalado. Ellos dan la medida de la santidad de nuestra Iglesia, es decir de su consistencia, de su peso de vida, de su prestancia liberadora. Si somos fieles a ellos, no nos dejaremos llevar por cualquier viento de doctrina. Ellos son la tierra fértil donde sembrarnos, si queremos dar fruto que permanezca. Ellos, siempre en movimiento para captar el paso de Dios en nuestra historia y acompasarse para encontrarse con él en el camino. Ellos, fieles a Dios y fieles al pueblo, en un solo amor indiviso, como único camino de universalidad real.

TERCERA ETAPA: RESPUESTAS A LA MUNDIALIZACIÓN

REINSTITUCIONALIZACIÓN ADAPTATIVA Y BIENHECHORA

Entre tanto fuera del ámbito latinoamericano sobreviene una revolución tecnológica que, al volver obsoletos no sólo equipos sino modelos organizativos, provoca una tremenda crisis y ocasiona una polarización descomunal. Esta crisis se traslada a América Latina. La consecuencia es que la variable externa empieza a pesar decisivamente. Muchos organismos se pliegan sin entender, trasladando a su vez la crisis (el costo social como se dice) sobre las masas populares. Gente con audacia y buenos contactos, aunque sin entender, pescan sin embargo enormes ganancias en este río revuelto. Algunos grupos empresariales se han reestructurado conforme al nuevo paradigma y se despegan del resto. Muchos intelectuales y políticos se pasan sin discernimiento a lo nuevo de un modo un tanto fundamentalista y con fervor de neófitos.

Muchas instituciones, en un reflejo de defensa, se cierran sobre sí y ponen su esfuerzo en sobrevivir y velar por sus intereses, aumentando incluso, si es posible su área de influencia. Este reflejo de defensa también lo ha sentido muy vivamente la institución eclesial, en la que se incluye la vida religiosa.

En esta época que en América Latina se abre hace unos quince años, algunos sólo piensan en tomar la delantera, copar los mercados y maximizar las ganancias; los más pobres gastan todas sus energías en sobrevivir; pero las clases medias y la gente popular (la que vive en el grado más bajo de la instalación) vive angustiada por el fenómeno del empobrecimiento. Aunque le afectan mucho las penurias actuales, lo que le obsesiona es la dirección, al parecer incontenible, del proceso. ¿Se va a esfumar lo logrado a través de tantos años y tanto esfuerzo? ¿Es que acabaremos cayendo en la pobreza? Esta posibilidad aterroriza. Y para que no se realice se está dispuesto a todo: desde capacitarse más, trabajar más horas y racional-

zar drásticamente los gastos hasta vender el alma al diablo, si es preciso.

La institución eclesial (tanto secular como regular) se asimila a la clase media (desde la media-media a la media-baja) y ha venido sintiendo como ella estos inmensos temores. Con una diferencia: que la mayor parte de las veces no se ha atrevido a verbalizarlos en toda su desnudez y menos a procesarlos desde un discernimiento evangélico compartido. El resultado es que se han tomado medidas meramente gerenciales, como un mecanismo que responde casi automáticamente a un estímulo que lo desafía. Es decir que no se ha reaccionado como cristianos sino como componentes de una clase y miembros de una institución.

La dirección de la reacción es bien clara: reforzamiento de los aspectos institucionales hasta casi identificarse con la institución, y reconversión institucional para hacerla más productiva, prescindiendo o al menos reduciendo drásticamente aquellas unidades que necesitan ser financiadas desde fuera, podando las líneas de acción estructuralmente no remunerativas y concentrándose en las unidades económicamente rentables. De este modo los párrocos tienden a estructurar la parroquia como centro de servicios lo más variados y eficientes posible. Por su parte la vida religiosa tiende a concentrar las comunidades en instituciones no sólo solventes sino positivamente rentables.

El resultado de esta reacción es la renuncia a la encarnación solidaria que se emprendió a raíz del Concilio y que se concretó desde el horizonte de Medellín y Puebla en opción preferencial por los pobres, es decir inserción inculturada en su mundo como camino para alcanzar una universalidad real.

Pero es que además la nueva figura histórica que se perfila no sólo no nació en América Latina sino que tampoco tiene nada que ver con el cristianismo. Ni siquiera se le opone. Pertenece a otra galaxia. A lo más le reserva un nicho dentro del bazar cultural en la sección de ofertas religiosas, si es que acepta entrar a competir en el mercado. Cuando nos vemos instalados entre las fuerzas vivas, empezamos a comprender que en la reestructuración que se opera aceleradamente no tenemos un puesto público, se nos reduce a la esfera de lo privado y tampoco se nos garantiza un puesto fijo sino que se nos incita a entrar a competir en el mercado, si queremos conquistar un lugar de cierto relieve.

A muchas personas de la institución eclesial esta posibilidad les causa tal desazón que prefieren cerrarse a considerarla y concentrarse en la demanda adquirida en el intento desesperado de que perdure lo más posible. Una minoría influyente asume el reto y trata de posicionarse ventajosamente en el mercado con una labor ardua de mercadeo, pero sin cambiar fundamentalmente la oferta, es decir sin preguntarse la pregunta de fondo de cómo predicar hoy el evangelio del Reino, cómo decir realmente en esta cultura el equivalente de la propuesta de Jesús en la suya.

Tanto el atrincheramiento en lo dado como la entrada en el mercado sin la pregunta por el evangelio llevan en la dirección de privilegiar los aspectos institucionales, bien sea en el perfil vigente, bien en su reestructuración cosmética para adaptarse a las tendencias del mercado. El resultado, sorprendente a primera vista, es retomar la institucionalización paralela que

propugnó el proyecto de restauración de la cristiandad, pero ahora no ya como alternativa al mundo moderno sino para posicionarse ventajosamente en esta postmodernidad refractada, desde ofertas institucionalizadas que puedan ocupar espacios dejados por el Estado. De esta manera se recupera la relevancia social, no ya por una propuesta evangelizadora realmente significativa que, como una bandera discutida (Lc 2,34), provoque tomas de posición contrapuestas y adhesiones fervorosas sino por el ejercicio de un poder beneficioso. De esta manera las Diócesis y las Congregaciones se empeñan en levantar universidades, hospitales, canales de TV, redes de emisoras, editoriales.... para conservar la vigencia a través de ellos. Este formidable aparato se justifica, bien como canales de evangelización, bien como expresiones de ella. No negamos que éste sea un componente, pero nos parece que la lógica de fondo es el engrandecimiento institucional como el modo privilegiado de mantener la presencia pública del cristianismo.

Pero si esa presencia no se sacraliza, si no se la ritualiza de modo de que por hipótesis la declaremos evangelizadora es insoslayable la pregunta de qué dice esa presencia. Por nuestra parte pensamos que esa presencia habla más del poder y la gloria de esa institución que del poder y la gloria de Dios. Como el antiguo templo que, si bien estaba consagrado a Yaveh, se llamaba el templo de Salomón y, como el de Betel, era santuario real y nacional, y por tanto el dios que lo habitaba era el que favorecía las empresas del Estado y confirmaba los planes del rey, un dios que por tanto se resignaba a la exclusión de los pobres y de los que no cabían en el sistema y que no admitía la crítica institucional.

Esta institución eclesiástica se ha replegado sobre sí misma, se ha despegado del resto del pueblo de Dios, ha vuelto a asumirse a sí misma como la Iglesia, relegando a los demás a la condición de meros adherentes y destinatarios de sus servicios. Al considerarse a sí misma como sujeto, aun en el caso de que su servicio sea generoso y abnegado, ha roto la solidaridad básica de ser con los demás, tanto dentro como fuera de la Iglesia, ha renunciado al principio de la encarnación para adoptar el del altruismo: ser para los demás desde la separación autárquica, sin formar un cuerpo social con ellos. Esta negativa a constituir un sujeto social con los que no pertenecen a la institución eclesiástica (tanto en la Iglesia como en la sociedad) es una mala noticia, no un evangelio. Desde este atrincheramiento en la institución el servicio que ella haga tiene ya su recompensa en la gloria de la institución; ese servicio no tiene mérito (en el lenguaje de Mateo), no tiene gracia (en el lenguaje de Lucas).

Para esta Iglesia la inserción inculturada sólo significa la adaptación institucional para que no tenga rechazo, para que los adherentes se identifique emocionalmente con ella, en definitiva para que la institución sea más reconocida, tenga más vigencia y éxito. Pero de ningún modo significa que se abra estructuralmente de modo que al tener en ella derecho de ciudadanía la gente ellos la moldeen según su propia cultura como expresión de su aceptación y vivencia del Evangelio.

Desearíamos engañarnos al afirmar que ésta es la dirección dominante hoy por hoy en la institución eclesiástica latinoamericana (tanto en la secular como en la regular); pero los datos que tenemos no nos permiten concluir de otro modo.

Una parte de la institución eclesiástica (tanto secular como regular) está tan aturdida por la contundencia con que se ha impuesto esta figura histórica, y por su talante desvalorizador, relativista y pagano, que ha renunciado a comprenderla y por supuesto a insertarse de cualquier modo en ella. Por el contrario la resiste con toda su energía. Pero ordinariamente no se siente con fuerzas para combatirla, ni siquiera sabe como hacerlo porque no se le aparece como un sujeto definido, portador de una propuesta concreta. Por eso opta más bien por retirarse a sus cuarteles de invierno, es decir a su feligresía más adicta. Esta posición hoy por hoy es plausible porque no pocas personas también se han sentido como invadidas por esta oleada salvaje (por su prepotencia y por muchos de sus contenidos) y prefieren sobrevivir en lo de siempre, con las adaptaciones del caso. Conforme pasa el tiempo van viendo con extrañeza que en cierto modo aquí hay sitio para todos y se sienten más tranquilos y hasta se asoman tímidamente al espectro del mercado, aunque les cause inseguridad y vértigo un panorama tan variopinto, en el que parece que no hubiera ni ley ni jerarquización. Este grupo prescinde de la misión y se dedica a cultivar a los adeptos entre los que encuentra comprensión y compañía.

Existe un grupo minoritario de sacerdotes y religiosas(os) realmente extrañados en el pueblo que sienten que han sopor-tado "el peso del día y del bochorno" y que sin embargo no sólo no se sienten personalmente recompensados por un desempeño tan desgastante y hasta heroico sino que tampoco ven el fruto de tanto esfuerzo y que hasta llegan a preguntarse por la fecundidad histórica de tanta sangre derramada. A veces piensan que han sido vencidos y que así es la historia: en ella no vence el que tiene razón sino el que prevalece por contar con mayores recursos y por disponer de la fuerza, que usa para imponerse. A veces sin embargo sospechan que tal vez algo falló en la propia propuesta. Y desde luego sienten que lo que hoy se establece les es totalmente ajeno. Por eso se quedan al margen de ello y persisten en sus propuestas. Tratan de hacerlo de la mejor manera; pero ven que sólo quedan unos pocos, que parecen sobrevivientes, que ya no tienen mucha creatividad. Y les asalta la íntima tentación de la tristeza, del resentimiento, incluso de la desesperanza. A veces, con la prueba la fe sale robustecida. Pero ya no es una fe que busca entender sino una fe sin palabras que pone su suerte y la del mundo en manos de Dios. Este modo de vivir el cristianismo es patético, porque apostó mucho, hubo grandes esperanzas, luchas tenaces y demasiado dolor. Y ahora duele más el que todo parezca haber sido en vano.

DESDE LOS EXCLUIDOS, ASUNCIÓN DE LAS POTENCIALIDADES DE ESTA FIGURA HISTÓRICA SIN RENUNCIAR A LA DENUNCIA PRÓFETICA DE SU DIRECCIÓN INSOLIDARIA

Existe otro grupo, bastante afín al anterior, pero que no ha renunciado a entender. Como él capta la polarización creciente entre un grupo cada vez más numeroso de ricos, que lo son cada vez más, y la multitud creciente de pobres cada vez más empobrecidos, más abandonados, más radicalmente excluidos. No renuncia a la crítica profética de la dirección insolidaria que ha tomado esta figura histórica. Por el

ar como
e se ha
rizador,
a y por
ontrario
e siente
hacerlo
ador de
irarse a
cta. Esta
personas
salvaje
prefiere
el caso.
que en
tranqui-
mercado,
tan va-
arquiza-
cultivar a
pañía.

os(as)
n sopor-
argo no
por un
e tam-
egan a
gre de-
así es la
prevale-
fuerza,
an que
sienten
r eso se
Tratan
an unos
muchacha
eza, del
con la
e busca
y la del
anismo
esperan-
más el

E LAS
A

que no
ización
e ricos,
pobres
radical-
a direc-
Por el

contrario la ejerce con denuedo. Pero desde un talento fundamentalmente sapiencial, adquirido laboriosamente en la vivencia cotidiana del mundo popular, tiende a concentrarse en los resquicios de apertura de la realidad histórica. Por eso, reconociendo los mecanismos que en ella producen exclusión y muerte, no la fetichiza sin embargo sino que pone gran empeño en asumir lo que ella ofrece de bienes civilizatorios y culturales encaminándolos en una dirección biófila y humanizadora. Esto supone un gran esfuerzo para redimensionarse personal e institucionalmente. En esta tarea son ayudados por mucha gente popular que con instinto certero entra resueltamente por esta dirección, a pesar de la enorme desventaja inicial. Es cierto que el mundo de la informática es de suyo abierto (es correcta la metáfora de la autopista de la información), un invento realmente democrático, que, poseído desde su entraña, puede potenciar inmensamente el trabajo popular dotándolo de insumos y conectando en redes a los agentes y grupos muy dispersos y hasta ahora aislados. También el nuevo paradigma tecnológico favorece estructuras organizativas no rígidas sino flexibles, en las que la información, la responsabilidad y la labor de equipo quedan tremendamente reforzadas, así como también la conexión con otros núcleos y la vertebración del conjunto. Todo esto no es de ningún modo ajeno a la cultura de la democracia, que es tan esencial en la dirección vital de este modo de vivir el cristianismo.

Estos cristianos, que se abren estructuralmente a lo nuevo desde su propia identidad cristiana, viven realmente en el mundo, en concreto en medios populares empobrecidos y excluidos. Esta encarnación en el mundo del pobre los ha capacitado para entrar como ellos en el ritmo polifacético de la vida haciendo justicia a cada uno de sus niveles y dimensiones. Y así con la gente ríen, lloran, trabajan, sueñan, descansan, planifican, evalúan, celebran... La entrega a cada aspecto, por un lado permite que cada uno dé de sí a plenitud, pero también los relativiza porque en cada momento hay que atender a aquello en lo que se está. De este modo estas personas, en medio de situaciones tan graves, conservan el equilibrio y la flexibilidad características de lo vivo.

Al vivir en este mundo, estos agentes pastorales (obispos, curas, religiosas y religiosos) no se identifican por su papel institu-

cional sino por esta fraternidad abierta de los hijos de Dios. Desde esta identidad primordial, lo institucional no está restringido a ellos como únicos sujetos sino que es expresión de todos los que participan y va siendo moldeado por la acción recíproca. Así estos agentes pastorales se van haciendo cristianos con estos pobres con espíritu, conllevándose con ellos en la fe, en el amor fraterno, y en la vida cristiana.

Aquí, como se ve, lo fundamental no es el proyecto histórico que se propone a la gente sino el entrar a su casa, en su mundo, considerándolos tú para uno, formando con ellos un nosotros, tanto al nivel cristiano como al nivel cultural de la vida cotidiana, en la que entran también por supuesto las acciones para mejorarla y para superar lo negativo, las metas que se comparten y los horizontes humanos desde los que se proyectan y hacia los que se tiende.

Estos agentes pastorales (religiosas, curas seculares y religiosos) son ya estructuralmente hermanos de estos cristianos populares. La comunidad cristiana es para ellos santuario y hogar, además de foco evangelizador e inspirador de vida en sus múltiples aspectos. Estas personas, al ir haciéndose cristianos junto con estos pobres, van creciendo con ellos, se van convirtiendo por su mediación en pobres de espíritu. Lo que paradójicamente entraña mayor libertad y flexibilidad y un dinamismo de crecimiento que no se detiene en adquisiciones parciales, porque como al ser pobre no descansa en ellas, puede lanzarse siempre más allá. Esta aventura humana se realiza en un medio obviamente muy duro y estrecho y absolutamente a contracorriente, donde todo parece siempre a punto de derrumbarse. Pero en esta debilidad extrema (que no da lugar a ningún romanticismo) se experimenta también la fuerza trascendente del Espíritu del Crucificado Resucitado, del Dios que resucita a los muertos y llama a la existencia a lo que no es.

Una muestra de la apertura superadora de estos agentes pastorales es su capacidad de ver, de relacionarse y aun de convocar a personas, grupos y organizaciones que en los propios países y en el primer mundo no participan de la dirección insolidaria que ha tomado esta figura histórica sino que, habiendo asumido su paradigma, buscan que pueda expresarse en una dirección de respeto de las diferencias y de encuentro horizontal y simbiótico, no sólo para el provecho mutuo sino encaminado hacia un bien común que comprenda expresamente a los que ahora son excluidos. Estos agentes pastorales son capaces de propiciar alianzas transidas de respeto mutuo y calidad humana entre estos profesionales solidarios y gente popular. Estas alianzas a veces toman la forma del contrato (como expresión de que se va más allá de colaboraciones altruistas y que la relación es horizontal y recíproca y compromete), aunque van más allá involucrando a las personas de un modo cada vez más denso y estable.

Otro paso de indudable envergadura histórica es la mediación para el establecimiento de verdaderos consorcios entre estos grupos populares organizados y organismos estatales (sean ministerios o poderes municipales). El paso consiste en trascender lo reivindicativo y llegar a lo propositivo, incluso a la realización mancomunada de trabajos e incluso a la prestación estable de servicios. 



LA CATEQUESIS EN MEDELLÍN, EPIFANÍA DE DIOS PARA AMÉRICA LATINA.

P. Francisco Merlos A

Teólogo pastoralista

Universidad Pontificia de México.

Medellín, al igual que Río, Puebla y Santo Domingo, no es para la Iglesia de América Latina sólo un lugar geográfico. Es un eslabón privilegiado de su historia y un referente obligado para quien quiera entender algo de la vida eclesial de este continente en las tres últimas décadas. Su presencia sigue nutriendo e inspirando procesos, opciones, búsquedas y proyectos que aún parecen inacabados y, por lo mismo, con una fuerte exigencia de continuidad.

Es de todos sabido que la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 tuvo como objetivo primordial repensar, releer y reexpresar en un contexto latinoamericano la rica herencia del Vaticano II, concluido apenas tres años antes.

Es también historia conocida la presencia de Pablo VI en la inauguración de dicha Conferencia. Su discurso programático fue marco inspirador y dejó clara huella en el conjunto de los 16 documentos (¿o un solo documento en 16 capítulos?) elaborados en Medellín y publicados bajo el siguiente título: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación

de América Latina a la luz del Concilio. Vol. II: Conclusiones. Ed. Clavería. México 1976.

La catequesis es sólo uno de ellos y siempre habrá que leerlo en relación a todos los demás, pues forman un todo coherente.

Igualmente cabe recordar las siete famosas ponencias que fueron como el telón de fondo de los debates de toda la Conferencia y quedaron reflejadas en la mayoría de los textos finales o conclusiones. Estas también fueron publicadas en muchos países de América Latina.

Por último hay que hacer dos observaciones preliminares. La primera, Medellín se interpreta y se comprende mejor a la vuelta de 30 años, reconociendo los muchos efectos que suscitó y releándolo a la luz de las conferencias de Puebla y de Santo Domingo. Allí encontraremos, en efecto, muchas explicitaciones de lo que Medellín apenas esbozó. La segunda, Medellín tiene que mirarse al mismo tiempo en tres niveles que se complementan recíprocamente, a saber, como acontecimiento histórico (su contexto), como documento escrito (sus pronunciamientos) y como proyecto de Iglesia (su visión del futuro). Si se quiere una justa interpretación de esta segunda Conferencia es indispensable unir continuamente estos tres niveles que se respaldan y facilitan una comprensión más objetiva.

El propósito de estas reflexiones es destacar los aportes específicos de Medellín en el ámbito de la catequesis. Y tratándose de un comentario del documento catequético lo mejor será remitirse directamente a él, ya que la mejor lectura es la que se hace en los textos originales, sin mediatizarlos. Por eso no será abundantemente citado ni en cada afirmación ni en el conjunto de las reflexiones.

Como punto de partida hay que decir que el documento no. 8 diseña un perfil de catequesis fundado al mismo tiempo:

- a) en la fidelidad al hombre y a los contextos socio-culturales del continente.
- b) en la primacía de la Palabra reveladora de Dios, espina dorsal de toda catequesis.
- c) en un modelo de Iglesia proféticamente liberadora, más cercana al Evangelio.
- d) en un diálogo permanente con los signos del tiempo y con las ciencias humanas.



La palabra catequética de Medellín con sus planteamientos novedosos desató de esta forma procesos inéditos que cambiaron radicalmente su rostro en América Latina.

1. Un hilo conductor de tres colores.

Pocos saben que el documento oficial sobre la catequesis de Medellín, es casi idéntico al documento final que se elaboró en la Semana Internacional de catequesis realizada en la misma ciudad del 11 al 18 de agosto de 1968, es decir, apenas ocho días antes del inicio de la Segunda Conferencia. El documento de aquella semana pareció rico y valioso a los participantes en la Conferencia de Medellín, así que no tuvieron inconveniente en apropiárselo y convertirlo en documento oficial. (Cfr. Semana Internacional de catequesis. Catequesis y promoción humana. E Ed. Sígueme. Salamanca 1969. pp. 13-20). El hecho no deja de ser significativo. Supone que el documento de catequesis propuesto por Medellín en realidad fue el fruto de mucho más tiempo de reflexión y estudio. Es posiblemente uno de los documentos elaborados con mayor madurez y consistencia teológica. Sus frases son rotundas y de gran densidad catequética. Ningún otro documento ha tenido tanta influencia como él.

El documento catequístico de Medellín —reflejo del primero— propone un hilo conductor de tres colores que viene a ser como una clave de lectura que facilita una comprensión más profunda de su contenido. Esta clave se puede resumir en tres expresiones que se implican mutuamente, formando una especie de trípode: *Contextualización, Transición y Renovación*.

*** Contextualización:** No es posible realizar una auténtica catequesis sin raíces vitales que la nutran y le den una fisonomía encarnativa: raíces históricas y socio-culturales, raíces bíblicas, raíces eclesiales. La catequesis nace de lo alto (revelación), pero también nace de la tierra (entorno humano), por tanto ha de asumir con el mismo rigor las exigencias del proyecto de Dios como las del proyecto del hombre, a fin de integrarlos en un solo y único proyecto.

*** Transición:** la catequesis se inserta en este fenómeno de carácter dinámico y englobante que rompe la estabilidad y el equilibrio de la vida, exigiendo de las personas replanteamientos diversos, reubicación continua y revisión de actitudes frente a situaciones inéditas que se perciben dotadas de una fuerte carga de desafío.

*** Renovación:** de cara a los contextos y a la transición, Medellín propondrá un modelo de catequesis renovada "que manifieste la voluntad de la Iglesia... de llevar adelante su misión fundamental: educar eficazmente la fe de los jóvenes y de los adultos, en todos los ambientes. Fallar en esto sería traicionar, a un mismo tiempo, a Dios que le ha confiado su Mensaje y al hombre que lo necesita para salvarse".

2. Una ruptura cargada de osadía profética y de asombro evangélico.

Toda ruptura suele ser un paso delicado y entraña incertidumbres y desgarres. Pide abandonar situaciones anacrónicas y posturas inmóviles para dar paso a visiones nuevas, actitudes y opciones que antes nadie tenía el atrevimiento de plantear, pues se hubiese visto como una subestima de la sana tradición y del sagrado "depósito de la fe". Sin embargo, con gran clarividencia la catequesis de Medellín desde el inicio declara rotundamente que no es su intención menospreciar nada de lo que ha hecho el pasado creyente de América Latina. Por el contrario pretende recoger todo el rico bagaje de su tradición cristiana para abrirla a expresiones más acordes con los contextos marcados por la vertiginosa transición. Es por tanto una ruptura en la continuidad.

Cabría preguntarse: ¿en qué consiste precisamente la ruptura osada y asombrosa del documento catequístico de Medellín?

A la luz del hilo conductor antes señalado, se presentará un elenco de enunciados sustanciales para resaltar lo más significativo y subrayar los alcances que tuvieron en el futuro inmediato. Estos enunciados constituyen un bagaje de convicciones y manifiestan el aporte medular que delinea la catequesis que soñó Medellín.

2.1 La catequesis no tendría futuro si se empeñara en seguir repitiendo esquema fijos, usando lenguajes incomprensibles, expresándose en fórmulas intocables y ofreciendo contenidos puramente conceptuales.

2.2 En el marco de la unidad immanencia-trascendencia, la catequesis latinoamericana asume la historia humana como inseparable de su sentido salvífico que culmina en el misterioso gesto de la encarnación y en la autodonación pascual de Jesús. De allí la célebre afirmación que hizo carrera, inspirando diversos modelos de catequesis: "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis..."

2.3 A partir de su clara opción en favor del hombre latinoamericano en situación histórica concreta (religiosidad popular, pobreza, marginación, explotación, injusticia...) se propone decididamente una catequesis profética de signo liberador, que apunta a un modelo de hombre y de sociedad inspirado en los valores del Reino proclamados inequívocamente por Jesús.

2.4 La situación de pluralismo global que afecta al continente entero con diversa intensidad, obliga a la Iglesia a un discernimiento continuo a fin de mantenerse en la tensión pastoral unidad-diversidad. América Latina ha pasado del monolito compacto (cultural, religioso, social...) a una pluralidad inagotable en todos los ámbitos de la vida intra y extraeclesial. La catequesis de la Iglesia latinoamericana ha de ser simultáneamente una y plural. Una en sus elementos sustanciales y plural en sus expresiones históricas y socio-culturales.

2.5 La interpretación, comprensión y expresión de la Revelación son a un tiempo dinámicas, progresivas y actuales. Esto implica el reconocimiento de la presencia incesante del Espíritu creador de formas nuevas de comprensión en su Iglesia por un

lado, y por el otro, la sensibilidad histórica para asumir y confrontar las experiencias, las expectativas y las situaciones humanas con la única Revelación de Dios manifestada en su Hijo Jesús. De ambos polos surgen nuevas comprensiones del Misterio cristiano.

2.6 La catequesis propuesta por Medellín debe enmarcarse en una acción eminentemente evangelizadora no sólo por razones de carácter socio-religioso: "nuestro continente vive en gran parte de una tradición cristiana... que impregna la existencia de los individuos y el contexto social y cultural", sino principalmente por motivos teológicos y pastorales. Hay que mirar el hecho de la conversión y de la fe como un itinerario ininterrumpido, vinculado permanentemente a la Palabra que nunca pierde su potencial de Buena Nueva que transforma. Desde la primera Palabra evangelizadora y kerigmática se proclaman las demás Palabras: catequética, testimonial, celebrativa, homilética, parenética, exhortativa, etc. *Evangelii nuntiandi* (no. 14) y Puebla (nos. 348-361) afirmarán más tarde que la identidad más profunda de la Iglesia y su tarea primordial consiste en evangelizar. Toda otra expresión eclesial está al servicio de la evangelización.

2.7 La catequesis latinoamericana, según Medellín, ha de expresarse con un hondo sentido comunitario de fe. Dicho sentido se asume no sólo como dimensión teológica y consustancial al cristianismo, sino también como réplica y reacción solidaria hacia las condiciones sociales de pobreza material y de injusticia, presentes en su formas más perversas. Unido a lo anterior hay que ver la conciencia comunitaria de los pueblos latinoamericanos como una realidad nacida de su ethos cultural. La comunidad y lo comunitario está en la entraña de las culturas ancestrales del continente.

3. Una utopía catequética irrenunciable

Se podría expresar sintéticamente en los siguientes términos:

El ministerio profético de la catequesis tiene una centralidad pastoral en el conjunto de las actividades de la Iglesia; se concibe a sí mismo como una tarea estrechamente vinculada a la Palabra de Dios que libera históricamente de toda servidumbre, injusticia o pecado; se expresa como un proceso permanente de educación de la fe y como un itinerario ininterrumpido que pretende la maduración de la conversión; asume a la persona integralmente y hace de las diversas comunidades humanas el espacio privilegiado del seguimiento de Jesús, que se proyecta a través de una presencia que proclama, revela y edifica el Reino de Dios con todas sus dimensiones.

Esta condensación del aporte catequético de Medellín cayó como lluvia fecundante en todas las Iglesias del continente. Sería asimilado progresivamente por creyentes, pastores, instituciones y niveles de Iglesia, a tal punto que muy pronto tendría incidencias y desataría procesos hasta entonces insospechados.

Ha sido como una fuerza incontenible que irrumpe de repente. Las comunidades cristianas, los catequistas y sus formadores pronto intuyeron que aquí se trataba de algo completamente inédito. Que no se trataba de comunicar lo

aprendido para ser memorizado, sino de situar la catequesis en el corazón mismo de la vida humana y eclesial. Se trataba de producir con imaginación creadora nuevos modelos de educación de la fe. Se trataba de inaugurar una era diferente para la catequesis. La premisa estaba dada.

¿ En realidad puede sostenerse que la propuesta catequética de Medellín tiene la categoría de una utopía? Indudablemente.

Las utopías han sido siempre fuente inagotable de motivaciones y generadoras de una esperanza que da sentido a la vida y a la historia. Inciden en las conductas con una especie de fuerza centrípeta. Están en la base de los proyectos del hombre y de Dios. Cada coyuntura, cada generación y cada persona viven alimentando su existencia con sus propias utopías. Y se dan a la tarea de alcanzarlas, invirtiendo lo mejor de su ilusión, de sus talentos y capacidades.

Las esperanzas y las luchas sólo se dan porque en las utopías se vislumbran alternativas de un futuro distinto y deseable. Por eso son de alguna manera realización anticipada de las aspiraciones que acompañan la existencia. Y cuando las utopías se mueren la vida está amenazada por el absurdo.

Muchas Iglesias latinoamericanas han ido detrás de esta utopía catequética suscitada por el Espíritu, deseoso de forjar en estas tierras comunidades, sacramento del Reino. Utopía que quiso ser al mismo tiempo liberadora y bíblica, comprometida con las causas de los débiles y atenta a la experiencia de Dios, que es a un mismo tiempo histórica y trascendente, social y eclesial, situacional y católica, sistemática y ocasional, oficial y popular, aliada del Dios de la misericordia, pero sin renunciar al anuncio profético de la justicia ante la iniquidad de la opresión...

Pero no siempre fue bien comprendida. A veces fue juzgada como reduccionista, empobrecedora e infiel a la sana

¡DETENTE! ALGUIEN
TE NECESITA.



CRISTO HOY

tradición de la fe, sólo porque se atrevió a salirse de los esquemas gastados por los siglos. Incluso se llegó a pensar que no era plenamente ortodoxa (¿subversiva?), porque no ofrecía la totalidad cuantitativa de las fórmulas doctrinales —o quizá lo hacía de otro modo— aunque promoviera incansablemente la dignificación de los excluidos. Se la criticó por ser demasiado apegada a la tierra, sólo porque trataba de encontrar un equilibrio con el cielo. Se la quería más espiritual, sólo porque pretendía ser más humana.

Hoy se percibe una grave tentación para la catequesis de Medellín: aplazar la utopía, regresando a las antiguas posiciones de propuesta exclusivamente doctrinal, sin arraigo en el corazón (conversión), ni en la vida cotidiana de los discípulos.

de Jesús (testimonio). En este contexto se debe recordar que el Kerigma, la didascalia (catequesis), la celebración, el testimonio y la diaconía son realidades intrínsecamente vinculadas al camino integral de la fe. Y no se pueden romper impunemente.

4. Redescubriendo las huellas catequísticas de Medellín

A modo de conclusión es saludable poner de relieve algunas incidencias que el documento catequístico de Medellín sigue teniendo en la catequesis que atraviesa la geografía del continente latinoamericano. Esto nos convencerá de que su "mecha sigue aún humeante" y no será tan fácil extinguirla, pues ya forma parte de nuestra reciente tradición eclesial. Su influencia teológico-catequética se reflejó, se refleja y se seguirá reflejando en innumerables modelos de catequesis que hoy circulan en América Latina.



4.1 Ante todo hay que destacar el enorme aprecio —sin dejar de ser crítico— por la religiosidad popular, sosteniendo que desde ella, en ella, con ella y para ella es posible realizar una

tarea catequizadora que rescate sus grandes valores y propicie la superación de sus inevitables límites. **Es la catequesis de la religiosidad popular.**

4.2 Existe una profunda unidad entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre por una parte, y por la otra, entre las situaciones históricas y las expectativas auténticamente humanas con el contenido del mensaje catequético; esta premisa teológica ha originado modelos, procesos y pedagogías que se reconocen fácilmente en la llamada "**catequesis de acontecimientos**", la "**catequesis de los signos de los tiempos**", la "**catequesis de los valores humanos**", la "**catequesis situacional**" y la "**catequesis de lo social**" entre otras.

4.3 Se constata el fenómeno planetario de la comunicación y de sus poderosos medios tecnológicos que transforman profundamente el entorno cultural y social. Se le reconoce como "hecho histórico irreversible" que exige ciertamente conocimiento, competencia, investigación y uso adecuado en la catequesis, pero sobre todo, una especial sensibilidad y un discernimiento continuo a fin de dejar que el Evangelio circule por las venas de estos "aerópagos del mundo contemporáneo". La catequesis es problema de mensaje, pero es también un delicado problema de lenguaje y de comunicación. Allí está la **catequesis audiovisual y muchas variantes más que se dan en relación al mundo de la comunicación: catequesis por los medios (instrumentos), catequesis en los medios (lugar) y catequesis sobre los medios (destinatarios-interlocutores).**

4.4 El reconocimiento del pluralismo en todos los órdenes y en todos los espacios ha desafiado durante estos 30 años a la catequesis latinoamericana, pidiéndole respeto a lo esencial, discernimiento de lo accesorio, flexibilidad y creatividad para dejar que surjan modelos diversificados, que expresen la variedad cultural de pueblos y comunidades, así como la inagotable riqueza del Espíritu, incesantemente creativo. Pasó la era de la catequesis fixista, inmóvil y sólo repetidora de fórmulas memorizables, para dar paso a una **catequesis plural, dinámica y existencial**, pues de lo que se trata es de "resaltar el aspecto totalmente positivo de la enseñanza catequística con su contenido de amor" que siempre es generoso para crear cosas nuevas y mejores.

4.5 En la catequesis latinoamericana no es de extrañar que muchos procesos, métodos, manuales, publicaciones, institutos, proyectos de formación, tipos de catequista, directorios nacionales, etc. tengan el sabor de una evangelización alimentada de un profetismo liberador. La Conferencia de Medellín en general y su documento cate-

quístico en particular, plantaron **aquel profetismo liberador, como un germen, en la vida de nuestras comunidades.** Las Conferencias de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992) se reconocen deudoras de aquella "epifanía de Dios" en América Latina.

4.6 La reafirmación de la opción comunitaria de la fe y de la catequesis no se sitúa sólo en la generalidad de los principios incluso teológicos. Las comunidades cristianas de base y la llamada "Iglesia doméstica" se visualizan como dos formas eminentes de vivir la existencia cristiana en dimensión humana, social y eclesial. Las alternativas comunitarias trazadas por Medellín han hecho carrera, de tal suerte que dentro y fuera de América Latina se las mira como uno de los aportes más originales ofrecidos a la Iglesia universal. Han sido generadoras de reflexión teológica y pastoral. Han sido pioneras en el rescate de los ministerios laicales. Han dejado bien claro que la fe no puede confinarse al ámbito exclusivamente espiritual. Pero también en su interior se han gestado **innumerables modelos de catequesis: bíblica, social, concientizadora, liberadora, política, ecológica, etc.**

4.7 Por último no se pueden pasar por alto dos cosas fundamentales en la visión catequética de Medellín. La primera, que la catequesis nunca puede aislarse del cuerpo eclesial, el cual tiene que expresarse con un **sentido práctico** de organicidad, organización e inserción en la pastoral de conjunto, con todo lo que supone de personal capacitado, planificación, empleo de recursos técnicos y económicos. La segunda, que la catequesis, como toda la pastoral de la Iglesia, ha de apoyarse continuamente y con la misma fuerza, en la triple columna que hace posible la autenticidad de un ministerio que es a un tiempo **praxis transformadora, reflexión teológica y espiritualidad diaconal.** Romper este equilibrio es ir por los caminos de un reduccionismo que distorsiona y empobrece.

Una conclusión breve y poco pretenciosa

La catequesis Latinoamérica, desde Medellín, ha vivido un itinerario a la vez doloroso y esperanzador. Va tratando de expresar ciertamente el proyecto del Padre, revelado en Jesús.

Igualmente va reflejando la realidad crucificante de los hombres y las mujeres del continente, de la sociedad conflictiva en que viven y de la Iglesia que desean construir. Es una catequesis aún en marcha, diferente a lo que quizá podría encontrarse en otras latitudes de la catolicidad.

La catequesis que Medellín soñó es a la vez:

- antigua y nueva
- espiritual y social
- bíblica y teológica
- contemplativa y liberadora
- histórica y trascendente
- popular y oficial
- humana y divina

- individual y comunitaria
- celebrativa y encarnada
- ocasional y sistemática
- doctrinal y existencial
- memorizante y vivencial
- una y plural
- inculturada y universal.
- peregrinante y escatológica...

¿Puede llamarse a esto "epifanía de Dios" para América Latina? ☐



DE MEDELLÍN A CHIAPAS

Armando Lampe,
Universidad de Quintana Roo

1.

El Papa profético del siglo XX, el inolvidable Juan XXIII, hizo el 11 de septiembre de 1962 un llamado al Segundo Concilio Vaticano, donde comenzó la verdadera renovación de la Iglesia católica que estaba encerrada en sí misma y que se abrió a servir al mundo, para que la Iglesia sea en especial una Iglesia de los pobres. El Papa Juan XXIII encontró un poderoso eco en 1968, en "Medellín".

En 1959 triunfó la Revolución cubana, que en su fase inicial fue una revolución de los pobres en contra de la marginación. En los años siguientes en toda América Latina muchos cristianos empezaron a tomar una nueva conciencia de la cuestión social; obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas abandonaban sus "palacios" para insertarse en barrios populares y en comunidades campesinas. La Iglesia tenía que volverse pobre -ésta era la consigna- para ser fiel a su fundador, Jesús de Nazaret quien fue indudablemente el gran profeta de los pobres. También otro movimiento, el de los pobres, que antes eran "invisibles" en la Iglesia, pero que pronto empezaron a manifestar sus sufrimientos y sus esperanzas. De este encuentro entre el movimiento eclesial y el popular surgieron las Comunidades Eclesiales de Base, el proyecto de comunidades populares donde se vivía la fe cristiana como un estímulo para cambiar la situación de injusticia social.

El 22 de agosto de 1968 el Papa Pablo VI llegó a Bogotá, Colombia, en vísperas de la celebración de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana. El ambiente estaba tenso, se percibía que algo estaba cambiando en la Iglesia latinoamericana. El 15 de febrero de 1966 Camilo Torres, el sacerdote guerrillero, cayó en combate en las montañas de Santander,

Colombia. Una carta pública dirigida a Pablo VI, escrita desde Argentina por el sacerdote Juan García Elorrio en junio de 1968, decía: "En el año 2000...en Colombia y en toda América Latina habrá avenidas, calles, plazas y monumentos que llevarán un nombre glorioso en la historia del cambio social y de la liberación de los oprimidos...Este nombre es el de Camilo Torres"¹. Fue característica para la época de 1968 esta expresión optimista de que la liberación de los pobres de América Latina pronto se iba a realizar (un hecho en el 2000...). El mismo trágico fin de Juan García Elorrio mostró la vulnerabilidad de aquel optimismo: en febrero de 1970 falleció en un misterioso accidente de tráfico que no fue accidental.

También fue significativa la confianza en la vía armada como medio para alcanzar la liberación de los pobres. El mismo Juan García Elorrio fundó la revista *Cristianismo y Revolución* y cuando en aquella época se hablaba de revolución significaba para muchos revolución armada. La revista *Frente Unido*, fundada por Mons. German Guzmán, el biógrafo de Camilo Torres, publicó con ocasión de la visita del Papa el 4 de agosto de 1968 en la portada: "El deber de cada cristiano es de ser revolucionario (Camilo Torres); el deber de cada revolucionario es de hacer la revolución (Che). Con ocasión de una reunión de la Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño (CNBB) para elegir a sus representantes en la Conferencia de Medellín, 350 sacerdotes de los Estados de Guanabara, Sao Paulo, Parana y Río de Janeiro firmaron un manifiesto el 16 de julio de 1968, que decía que los oprimidos tenían derecho



¹ Alain Gheerbrant, *The Rebel Church in Latin America*, Penguin Books, 1974 (primera edición en francés, *L'Eglise rebelle d'Amérique Latine*, Edit. du Seuil, París, 1969), 33

ante la violencia de los opresores de organizarse para obtener su liberación². En el mismo sentido se expresaba una carta 'con ocasión de la segunda Conferencia General de la jerarquía latinoamericana', publicada el 20 de junio de 1968 y firmada por 920 sacerdotes (400 de Argentina, 200 de Brasil, 120 de Perú, 100 de Uruguay, 50 de Bolivia y 50 de otros países latinoamericanos), que hablaba de la "violencia justa de los oprimidos", y que los obispos debían "proclamar el derecho de éstos a la legítima defensa propia"³.

No sólo escritos de sacerdotes "progresistas", que circulaban alrededor del viaje de Pablo VI y de Medellín reflejaban esta visión de vincular cristianismo y revolución armada, también podemos leer esta idea en la carta de la Confederación Latinoamericana de Trabajadores Cristianos y de la Federación Campesina Latinoamericana que representaban a cinco millones de socios, dirigida a Pablo VI y escrita desde Caracas el 18 de julio de 1968: "El desarrollo total de los pueblos de América Latina...depende de una condición: la revolución social...Usted dice en su carta que un proceso revolucionario es justificable cuando 'hay una tiranía manifiesta y de larga duración que viola enormemente los derechos personales fundamentales y forma un peligro para el bien común del país'...una gran cantidad de países [de América Latina] viven ahora en situaciones que son tiranías políticas y económicas..."⁴ Como en numerosos documentos de esa época, hacen referencia a la encíclica *Populorum Progressio* para justificar la urgencia de la revolución en América Latina. Y explícitamente mencionan que no se trata de optar por la violencia o la no violencia, sino que simplemente se iba a dar la revolución y que no se podía evitar la violencia, porque la élite no iba a dejar voluntariamente sus privilegios⁵.

El Documento Final de Medellín declaró lo siguiente sobre el tema de la violencia: que el cristiano prefiere la paz por encima de la guerra, pero la justicia es una condición necesaria para alcanzar la paz; en América Latina existe una situación de injusticia que puede ser caracterizada como de violencia institucionalizada; hay que crear conciencia de la justicia y defender los derechos de los pobres y oprimidos; la rebelión revolucionaria puede ser legítima en casos de tiranía a nivel individual o de instituciones injustas. El Documento de Medellín mostró extraordinaria audacia sobre el tema de cristianismo y revolución, al referirse no sólo a la tiranía de un individuo, sino también a un sistema que es "evidentemente injusto", y al denunciar con toda claridad la violencia del "orden establecido".

2.

El primero de enero de 1994 el mundo conoció al Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Algunos líderes del movimiento indígena de Chiapas que optaron por la vía armada se consideran a sí mismos dentro de la tradición de Medellín. El comandante David expresó que la diócesis de

San Cristóbal sembró la Palabra de Dios, que después de muchos años creció y dio frutos en el movimiento indígena⁶. El comandante reconoce la influencia de la actividad pastoral de Don Samuel Ruiz, las comunidades de base y los agentes de pastoral, quienes concientizaron a los indígenas y que gracias a esta nueva conciencia ellos se organizaron para presentar sus demandas sociales, especialmente para recuperar sus tierras. Los indígenas, cada vez más pobres y sin tierra, se organizaron entonces para tomar tierras, pero la respuesta del gobierno fue de desalojo, represión y persecución. El Comandante David expresó que inclusive "con la Biblia en la mano nos mandaron a la fregada". Ante esta situación de mayor represión, los indígenas buscaron otras alternativas y entonces decidieron empezar con la rebelión. Nadie quiere la guerra, dice el comandante, pero no nos dejaron otra alternativa.

El comandante David fue muy claro al respecto, no se puede culpar a los rebeldes de la guerra en Chiapas, sino a los que crearon una situación que no dejaba otra salida que la protesta de las armas. Y el comandante expresó con gran lucidez que su demanda principal es la del control sobre las tierras donde viven. Su lucha no es por deshacer la unidad de la nación, efectivamente desde la perspectiva histórica la demanda de la autonomía de las comunidades indígenas siempre incluyó el dominio sobre sus tierras, pero no estaba en contra de la unidad nacional⁷. El Comandante David acepta la inspiración de la religión cristiana en el movimiento, "la Palabra de Dios no contradice el compromiso político", al contrario el cristiano debe ser revolucionario. Pero el reconoce que no hay confusión entre el cristianismo y la revolución, porque los catequistas que deciden dedicarse de lleno a la política revolucionaria dejan de funcionar a nivel pastoral y los que se dedican de lleno al trabajo pastoral ya no funcionan a nivel político. Se puede concluir que el Comandante David se sitúa dentro del espíritu de Medellín, que bajo condiciones muy especiales no ve una contradicción entre el cristianismo y la revolución armada.

Treinta años después de Medellín se puede hacer la pregunta si el vínculo entre cristianismo y revolución armada, idea tan típica de la década de los sesenta, después del triunfo de la revolución cubana, sea una idea oportuna. El mismo Fidel Castro declaró en abril de 1998 en Ginebra que la vía armada ya no es un método adecuado para alcanzar un cambio social favorable para la causa de los pobres. En este sentido Castro explícitamente reprobó al movimiento zapatista, no por los ideales que representa sino por su método de lucha; para el legendario líder guerrillero la fase de las guerrillas está terminada. En iguales términos se expresaron varios ex-comandantes de las famosas guerrillas centroamericanas en un foro dentro de la Conferencia de las Américas organizada por la Universidad de las Américas en Puebla en febrero de 1998, que el ciclo de las revoluciones armadas en América Latina quedó definitivamente terminado y que la guerrilla como método de lucha ya no tiene

⁶ Entrevista del autor con el Comandante David el 30 de julio de 1996, durante el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo, en las Aguascalientes Zapatistas.

⁷ Enrique Florescano, "Siete tesis equivocadas sobre los grupos étnicos", en *La Jornada*, 12 de marzo de 1998.

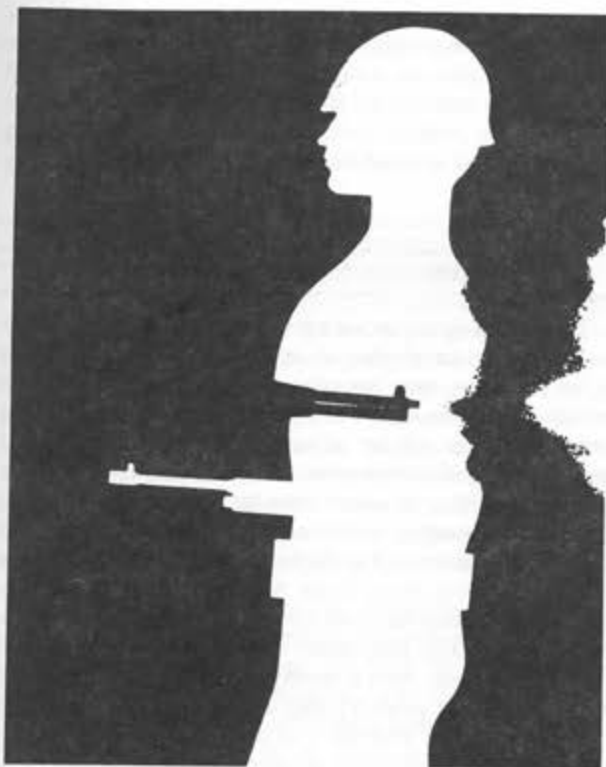
² Ibid., 157

³ Ibid., 166

⁴ Ibid., 71-72

⁵ Ibid., 77-78.

futuro. También los ex-jefes guerrilleros condenaron al movimiento zapatista como destinado al fracaso. Efectivamente, en junio de 1998 empezó la represión militar de la guerrilla zapatista y todo indica de que va a pasar a la historia de México como una de las tantas rebeliones indígenas que fueron cruelmente aplastadas por el poder nacional.



Entonces resulta muy atractivo concluir que la no violencia es el método más adecuado para la lucha de los pobres a fines del siglo XX, pero los acontecimientos en Chiapas destruyen también esta ilusión. Surgió un movimiento indígena, inspirado por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, por las enseñanzas del Tatic Samuel Ruiz y por la teología y pastoral liberadora de Medellín, que optó por la no violencia⁸. Este movimiento no zapatista fue menos conocido, hasta que se volvió noticia mundial en diciembre de 1997. El 22 de diciembre de 1997, 45 hombres y mujeres, parte de los 14 mil desplazados por la guerra de baja intensidad que se ejerce en contra de la población indígena en Chiapas, fueron asesinados en la comunidad de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, por grupos paramilitares. Los masacrados pertenecían a una organización denominada Las Abejas, que desde el inicio optó por la no violencia. Esta organización fue fundada en noviembre de 1992 y tenía estrechos vínculos con la diócesis de San Cristóbal y con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. La comunidad de Acteal no era una base de

apoyo zapatista, ya que nunca aprobaron la vía armada, aunque simpatizaban con la causa de los derechos de los pueblos indígenas. ¿Por qué justamente ellos y ellas fueron masacrados, los que han mantenido una autonomía ante el liderazgo zapatista? ¿Por qué los que optaron por la no violencia fueron eliminados? La única explicación es que la masacre de Acteal fue un ataque al obispo Samuel Ruiz y la pastoral liberadora, por la cercanía de Las Abejas con la diócesis de San Cristóbal⁹.

Entonces el problema no es una supuesta teología que es promotora de la violencia de los pobres, como lo expresó en mayo de 1998 el presidente Ernesto Zedillo, sino se ve al proyecto de la Iglesia de los pobres, presente en Medellín y que inspiró la reflexión teológica de la liberación, como una amenaza para los intereses del status quo. Efectivamente es el único movimiento latinoamericano y no sólo nacional o regional que cuestiona el dogma del modelo neoliberal, que proclama que fuera del capitalismo no hay salvación. Este movimiento eclesial de solidaridad con los pobres que no saben "donde van a dormir" (Gustavo Gutiérrez), forma evidentemente el enemigo número uno del actual sistema dominante. Porque este sistema produce cada vez más pobres, en la década de los ochenta en ningún lugar del mundo la explosión de la pobreza fue tan intensa como en América Latina, según el Banco Mundial¹⁰; según CEPAL, este proceso de pauperización continuó en la década de los noventa con un dramático incremento de la pobreza en México¹¹, y esta tendencia hacia la globalización de la pobreza a fines del siglo XX fue confirmada por el último informe del Banco Mundial¹². Nunca antes en la historia de la humanidad ha habido tantos pobres y tan pobres como en la actualidad, por eso ante este fenómeno del horror económico¹³, "Medellín" que habla desde el mundo de la exclusión, aún después de treinta años, sigue siendo tan actual. Pero ya no estamos en "1968" cuando estaba de moda vincular el cristianismo con la revolución armada, ahora, como muestran los últimos sucesos en Chiapas y en Guerrero, las fuerzas reaccionarias y dictatoriales utilizan el pretexto guerrillero para atacar todos los espacios democráticos populares. Desde esta perspectiva conviene a los herederos de Medellín deslindarse totalmente del medio de la guerrilla pero sin dejar de buscar el fin que es la liberación de los víctimas de la "inhumana miseria" (Medellín). ☐

⁹ Ana María Garza Caligaris, Rosalva Aída Hernández Castillo, "Encuentros y Enfrentamientos de los Tzotziles Pedranos con el Estado Mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó", en: Rosalva Aída Hernández Castillo (coordinadora), *La otra palabra, Mujeres y violencia en Chiapas, Antes y después de Acteal*, CIESAS, México, 1998, 39-62.

¹⁰ World Bank, *World Development Report: Poverty*, Washington D.C., 1990.

¹¹ Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Panorama social de América Latina*, Santiago de Chile, 1995.

¹² *La Jornada*, 2 de febrero de 1998: Anuncia el Banco Mundial red de apoyo contra la pobreza.

¹³ Viviane Forestier, *El horror económico*, FCE, México, 1998 (11ª edición, 1era edición 1997).

⁸ El pensamiento de Samuel Ruiz es a favor de la no violencia, véase: Armando Lampe, *Guerra justa o paz justa, Reflexiones teológicas sobre la vía armada en Chiapas*, CAM - CEE, México, 1996.

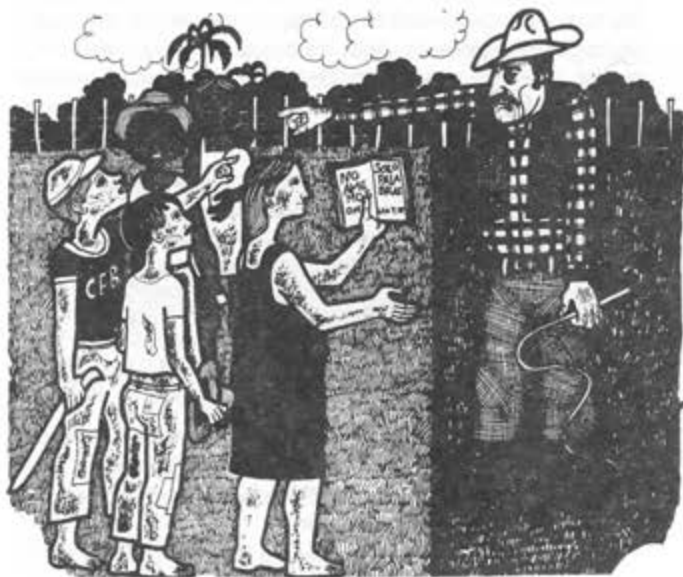
A 30 AÑOS DE MEDELLÍN ESPERANZA HOY, UTOPIÍA Y CEBS

Sebastián Mier
Teólogo del CRT

El trigésimo aniversario de la CELAM de 1968 en Medellín es una buena ocasión para recuperar lo que hemos vivido desde entonces, en particular en ámbitos eclesiales, y procurar una fidelidad mejor ubicada ante las continuas invitaciones del Espíritu. Voy a fijarme en dos puntos: el sentido cristiano de la esperanza-utopía y el caminar de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

Es muy común en estos años hablar de crisis, y más en particular de crisis de las utopías. (Así lo expresan varios artículos de *Christus* marzo-abril 1998.) Se supone que las décadas 60-80 —y Medellín en la mitad de ellas— eran época de utopías, y que en los años posteriores prevalece un espíritu contrario, calificado con la palabra de moda de posmoderno. Deseo presentar un enfoque un tanto diverso, primero en general y después referirlo a las CEBs.

Considero que la anterior valoración tiene validez para un porcentaje relevante de la población, pero que generalizar es inexacto. Ni los utopistas de la primera época eran tantos, ni lo son ahora los ex-utopistas (más o menos posmodernos). Me explico.



Utopistas de ayer y de hoy

Durante la época utópica prevalecía en algunos ambientes el ideal del socialismo. Sin embargo no es exacto hablar de las mayorías, sino tan sólo de minorías significativas, e incluso dentro de estas había variantes notables. Algunos simplemente se referían al soviético o al chino, otros lo matizaban significativamente como socialismo de rostro humano. Aquéllos lo veían como ya realizado en los países comunistas y muchos calculaban que su advenimiento era relativamente próximo. Y se dedicaban con enorme entusiasmo a las luchas que lo harían llegar. Se autollamaban revolucionarios y descalificaban como reformistas a quienes también trabajaban por la justicia, pero tenían una concepción más progresiva y de largo plazo. Ante la consigna proclamada “si Nicaragua venció, El Salvador vencerá”; unos la tomaban al pie de la letra y juzgaban que lo enorme y lo justo de su deseo bastaba para que se convirtiera en realidad; otros la repetían más como un anhelo inspirador y motivante, pero conscientes de los tremendos obstáculos frente a la otra consigna “el pueblo unido, jamás será vencido”. En efecto numerosos factores tanto internos como externos impedían y siguen impidiendo la ansiada unidad del pueblo.

Ayuda a clarificar estas posturas tomar en cuenta la relación y la diferencia entre utopía y proyecto histórico. La utopía señala un ideal pleno de humanismo y justicia que ilumina y motiva, pero no realizable tal cual dentro de la historia; el proyecto trata de diseñar las estrategias y los pasos para ir avanzando en lo concreto hacia ese ideal irrenunciable.

La actitud “revolucionaria” tiende a negar la distancia entre utopía y proyecto, conlleva entusiasmo y sacrificio —con frecuencia heroico— pero tiene mucho de voluntarista, y también de egocéntrica (visto desde mi yo, desde mi opinión absolutizada). En cuanto voluntarista se aparta de la verdadera esperanza y cae más fácilmente en el desánimo que a todos produce el retraso de la llegada a la meta. En cuanto egocéntrica tiende más a descalificar de raíz las opiniones contrarias y a generalizar el propio punto de vista. La actitud “reformista” busca más la colaboración con quienes anhelan metas semejantes aunque sus caminos no sean del todo coincidentes, y reformula sus estrategias cuando las anteriores no han dado el resultado pretendido; corre el peligro de renunciar a la utopía.

Según esto, no sería, tan evidente que en esa época eran tantos los utopistas ("radicales"). Ni tampoco son ahora todos "posmodernos" desesperanzados y oportunistas. Hay todavía hoy muchísimas personas y organizaciones que mantienen una lucha llena de esperanza. Tal vez no se tenga una visión teórica de conjunto que pretenda dar razón "científica" de todo (como se llegó a pensar del marxismo); ni se puedan soñar plazos próximos para lograr las metas; pero muchos viven y luchan diariamente por un mundo humano y ecológico más justo. No hay una utopía lúcidamente formulada, no se pretende conocer los caminos eficaces; pero hay actitudes y actividades utópicas, es decir, ponen todo su esfuerzo con esperanza, con apertura hacia la Trascendencia.

Utopía y esperanza

Por caprichos semánticos algunas palabras poseen un significado y también el contrario. Tal les sucede a creer y esperar. Cuando afirmamos creo en Dios, significa que le tenemos plena confianza, que su palabra y presencia nos sustentan e impulsan... pero también se dice "yo creo" para expresar sólo una opinión carente de certeza. Esperar muchas veces se entiende como un simple aguardar, cruzado de brazos, sin hacer nada; pero en su significado profundo, la esperanza es la actitud que lleva a seguir luchando incluso en las circunstancias más difíciles con la certeza de que vale la pena a pesar de todo.

Esto viene a cuento porque la verdadera utopía guarda estrecha conexión con la esperanza profundamente entendida. Lo cual puede ser expresado en términos más seculares-filosóficos o en religiosos-teológicos. La esperanza y la utopía creen que, en medio de muchas dificultades y oscuridades, la historia tiene una dirección de progreso, de humanización (teológicamente: salvación, liberación, filiación divina...)

Eric Weil funda esta convicción-esperanza al constatar en un examen histórico que ha sido posible superar el fatalismo, el autoritarismo y la violencia —en una medida relevante— por medio del pensamiento racional. Este tipo de pensamiento humano posibilita la búsqueda de la verdad, verdad en principio de carácter universal y, así, fundamento de un diálogo racional que vaya permitiendo mejores respuestas comunes a las necesidades humanas básicas y también a las más profundas.¹

Weil declara expresamente:

"Lo que nos ayuda a no perder la esperanza es nuestra historia. Los caminos han sido manifiestamente divergentes en ciertos lugares, pero ha habido brechas-aperturas, hemos progresado; y así no parece insensato esperar otros avances, a pesar de todas las manifestaciones de violencia y de rechazo de la razón y de la libertad razonable... sigue siendo nuestra tarea permanente hacer real la libertad razonable para todos y cada uno."²

¹ Eric Weil: *Qu'est-ce qu'une "percée" en Histoire?* en *Philosophie et réalité* Beauchesne, París 1982, 193-233, aquí 193-194 y 210.

² Weil E. *Qu'est-ce qu'une "percée"...* 199

Desde la perspectiva de la teología veterotestamentaria, Eichrodt señala también una visión de esperanza:

"... las operaciones de la deidad se mueven profundamente fuera de la esfera de lo milagroso y de la intermediación del culto hacia lo misterioso de una conducción indirecta de la historia... El autor yavista puede destacar la superioridad del gobierno divino, una superioridad tan grande como para ser milagrosa, al mostrar que logra su objetivo de salvación mediante el empleo intencionado de la decisión humana independiente. Perspectiva profunda que de ninguna manera rebaja la estricta responsabilidad de los hombres ante la voluntad divina, antes le da su plena importancia. De ahí que esta nueva orientación de la comprensión de la historia, que es descrita a veces como humanismo salomónico, no es un credo racionalista y superficial. La relación colectiva de la alianza divina, que coloca toda la existencia de la nación al servicio del plan de Dios, también ejerció su influjo en esta última adaptación espiritual, y bloqueó todo intento de secularizar la voluntad de Yavé o de sacar el concepto de nación de lo sagrado hacia lo profano."³

En la nueva alianza Jesús nos ofrece el sentido y el fundamento de la esperanza, con toda su vida y en particular con su muerte y resurrección. La resurrección como triunfo y vida definitiva de Jesús nos asegura que Dios —fuente de vida, creación y liberación— lo ha llevado a plenitud. La resurrección de Jesús continúa en plena coherencia con su vida histórica; no es que ahora sí el Padre le conceda las legiones de ángeles para tomar venganza de sus enemigos. Sino que nos muestra que el Amor es más fuerte y profundo que toda opresión, injusticia y muerte...

Esperanza escatológica, avances históricos y sujetos humanos

El que la resurrección —de Jesús mismo, de la humanidad y de toda la creación— nos hable de una plenitud metahistórica no significa que los avances dentro de la historia carezcan de relevancia. Pero sí nos dan una pauta de la dirección y del ritmo de la verdadera humanización-liberación integral.

En una visión panorámica de nuestra historia a lo largo de los siglos alcanzamos a percibir que los avances se han dado gradualmente para responder a las diversas necesidades tanto de los individuos como de las colectividades con los recursos que cada época tiene a su alcance. Cuando las respuestas son adecuadas tienden a tener una aceptación generalizada, cuando por varios factores dejan de serlo sobrevienen el derrumbe y la crisis.⁴

En la fe reconocemos a Dios como señor de la historia, pero ello no nos impide examinar con su luz cuáles son las mediaciones humanas que mejor contribuyen para la venida de su reino. Con eso en cuenta describimos que en el

³ W. Eichrodt *Teología del Antiguo Testamento* 243

⁴ Weil *Qu'est-ce qu'une "percée"...* 197-198

proceso histórico en los momentos de crisis se hacen necesarias nuevas respuestas más satisfactorias y ¿quién las va a elaborar no tanto intelectual cuanto vitalmente?

Weil responde:

"Queda todo lugar para pensar que la evolución, o la revolución, ha empezado casi siempre en todas partes de la misma manera, con pequeños grupos, primero objetos de desprecio, perseguidos o simplemente ignorados... Las ideas nuevas y las instituciones nuevas son invariablemente la obra de minorías. Les hace falta tiempo para extenderse, tiempo para triunfar".⁵

Tenemos en esta expresión filosófica dos temas profundamente evangélicos: el del fermento y pequeña semilla, y la realización de la obra divina a través de instrumentos débiles.

Y también advierte Weil que en ese proceso la claridad intelectual y teórica sólo se va adquiriendo poco a poco, a partir de intuiciones vitales que entran en operación desde antes:

"La pureza cristalina del pensamiento y del orden sistemático de los conceptos vienen al último, no al principio... la cosmovisión formulada con tanto orden y claridad estaba muriendo. Las filosofías vivas expresan actitudes fundamentales."⁶

Las CEBs como esperanza en proceso

Todo lo anterior queda bien ilustrado con la experiencia de las CEBs, sobre todo en Brasil pero también en otros muchos países de América Latina y desde luego en México.

Varios documentos de Medellín señalan ya con claridad la necesidad de atender la dimensión comunitaria (por ejemplo Justicia 17, Educación 8, Pastoral popular 8 y Pobreza 17) y en particular dentro de la iglesia (Pastoral popular 13-14; Pastoral de conjunto 7-9; Catequesis 6). Y también recomienda la formación de "comunidades cristianas de base" (Catequesis 9-10 y sobre todo Pastoral de conjunto 10-12, 32), entonces en sus comienzos. Con ello cobraron mayor impulso, y posteriormente los documentos de Puebla (627, 638-641) y Santo Domingo (61-63) les dedicaron párrafos muy significativos.

Hace aproximadamente una década varios magnificaron "utópicamente" los logros de las CEBs y sus expectativas próximas, y en años más recientes no pocos se sienten frustrados y desanimados. ¿Quién puede pretender mensurar con exactitud? Con todo sí considero que los logros reales de entonces fueron entonados con grandilocuencia y que los actuales son minusvalorados.

Es innegable que tanto las personas, como los grupos de reflexión y las comunidades realizaron avances sumamente significativos y, en diversidad de circunstancias, lo siguen haciendo.

A nivel individual hemos de destacar primeramente que muchas personas —en particular mujeres— que durante mucho tiempo habían quedado postergadas y que tenían incluso muy introyectada esa minusvaloración social, han

logrado un desarrollo notable de su criticidad y autonomía, teniendo un mejor conocimiento de su propia dignidad y derechos, superando la autodevaluación y el miedo a hablar en público, tomando una parte más activa en la solución de sus problemas, exigiendo el respeto de sus derechos, participando en la organización y contribuyendo al avance de otros. También cabe señalar, aunque quizá proporcionalmente menos notable, el crecimiento de los mismos agentes de pastoral.

Y eso no sólo como individuos sino constituyendo verdaderas "comunidades" (sujetos microsociales) en las que se dan relaciones interpersonales de profundo afecto y mutua ayuda, con una participación democrática relativamente desarrollada y un método que propicia el crecimiento personal y social, y con realizaciones bastante autogestivas tanto al interior de la iglesia como en otras esferas de la sociedad. También hay que poner de relieve la dimensión celebrativa que ha ayudado a la cohesión interna y al fortalecimiento y paciencia frente a las múltiples tareas y luchas. En un ámbito social que en el caso de las CEBs en concreto combina lo micro y lo macrosocial es menester señalar lo eclesial. Se manifiesta como una realidad patente en la experiencia de las CEBs. En efecto, se escucha con gran frecuencia: "ahora sabemos que somos iglesia". La amplitud de la identidad solidaria y organización eclesial de los grupos varía según las circunstancias, pero en sus mejores realizaciones va desde la pequeña comunidad concreta, por la parroquia hasta la diócesis, e incluso a todo el país.

En tránsito hacia el ámbito macrosocial podemos notar en estas comunidades una creciente identidad solidaria y criticidad atenta a las necesidades —ordinariamente las más básicas, ahora sí percibidas como comunes— que desemboca en acciones autónomas de diverso tipo y con un grado variable de organización. A veces a cargo de las mismas CEBs y en muchas ocasiones en vinculación con otras organizaciones similares.

Por fin también una participación política con notables rasgos de autonomía relativamente significativa. No en instancias propias de las CEBs sino en articulación de diversa índole con organizaciones que luchan por una configuración más justa de la estructura socio-política.

Este repaso tanto de los logros obtenidos por las CEBs como de algunas limitaciones, nos lleva a afirmar que estos sectores del pueblo pobre van avanzando en el ser —en el nivel humano, como colaboradores de nuestro Padre Dios— protagonistas, si no de la historia, sí de su propia historia y en esa medida del proceso social. Con esta base y ante lo enorme de los retos y obstáculos que se les han opuesto, tenemos fundamento para mirar a las CEBs con esperanza, como un fermento evangélico tanto dentro de la iglesia como en la sociedad.

Uno de los elementos de la nueva evangelización tendrá que ser un sujeto nuevo (no totalmente nuevo, pero sí profundamente renovado). Las CEBs, consideradas en toda su amplitud, han desarrollado elementos muy importantes en esa línea. Tanto a nivel vital como teórico. Ciertamente que en ambos niveles queda mucho por madurar todavía; pero las realizaciones ya presentes dan fundamento para esa esperanza. ☐

⁵ (Ibid. 195).

⁶ (Ibid. 212).

EXPERIENCIAS DE LAICOS MEXICANOS EN FE Y POLÍTICA

José Álvarez Icaza
Fundador de CENCOS

Voy hablarles de mí y de los grupos en que me he desenvuelto, exponerles nuestras experiencias, como laicos mexicanos a partir de la fe, incurridos de una u otra manera, en política.



Provengo de una familia mexicana, católica y tradicional, profundamente guadalupana. Mis padres se preocuparon siempre y primordialmente de la educación religiosa y de la vida sacramental de sus hijos: Misa los domingos y fiestas de guardar, confesión y comunión frecuentes, etc. Cursé mi educación primaria y secundaria en los colegios de los hermanos maristas. Ideológicamente mi familia estaba regida por tres principios básicos: "Todo lo que proviene del gobierno del gobierno y la política es una cosa sucia con la que no hay que contaminarse", también postulaban que: "Todo lo que viene de los Estados Unidos es malo". Pues ese país nos quitó la mitad del territorio nacional, y como decía el poeta y complementaban mis padres:

"Es la tierra de las frutas sin sabor, las flores sin olor, hombres sin honor y mujeres sin pudor". De los EE.UU. venían las películas impropias, las invasiones de protestantes y muchos otros horrores. Y el tercer principio, era de un tremendo corte racista "Hay dos clases de gentes: los "decentes" y los "pelados". Por la gracia de Dios y sin ningún mérito de nuestra parte, nosotros somos "decentes" como tal, siempre debemos comportarnos. Por tanto no pueden convivir con los "pelados" (o sea, con los pobres, los negros, los marginados)". Sin embargo, mi padre tenía entre los trabajadores de su hacienda, a algunos de sus mejores y más "decentes" y admirados amigos.

Nuestra vida familiar tuvo un primer cambio cuando con motivo de la Reforma Agraria de la Revolución Mexicana, la hacienda de mi padre fue repartida entre los peones y campesinos de la región, ni siquiera entre los propios trabajadores de la hacienda que se opusieron al reparto. Al perder posición social y económica mi familia, la gente "decente" ya no quiso alternar con nosotros. Vivimos entonces una época de gran pobreza, muy importante para la formación infantil y juvenil de mis hermanos y mía.

Durante la persecución religiosa, a fines de los veinte, en tiempos del Presidente Plutarco Elías Calles, mis padres se la jugaban en defensa de la religión y de los sacerdotes perseguidos. En mi casa los recibíamos clandestinamente y los acogíamos y hospedábamos. Por las noches se celebraban misas clandestinas, porque los templos estaban cerrados. Todo el tiempo estábamos con el alma en un hilo, expuestos a denuncias, cateos policiacos que podían llevar a los lúgubres sótanos de la policía, a cárceles o hasta traslado al temido penal de las Islas Marías.

Mi cristianismo se formó a través de esas vivencias y en las enseñanzas de la Historia Sagrada que clandestinamente se nos daban. En las congregaciones marianas hacíamos obras caritativas: Enseñábamos catecismo, visitábamos escuelas correccionales de menores, Cárceles y hospitales y hacíamos diversas obras de caridad, especialmente en la Navidad. Cada año, nos congregábamos en ejercicios ignacianos de encierro de una semana. Otra experiencia apostólica, muy importante fue la participación de la Legión Catequista de San Felipe Neri en la que me incorporé siendo todavía un niño. En esa obra acudíamos a dar catecismo en los pueblos aledaños al Distrito Federal, los domingos por la mañana.

Mi vida familiar, infantil y juvenil fue feliz y me libró de múltiples peligros. Pero era totalmente ingenua, espiritualista y desde luego, totalmente apolítica. Excepcionalmente mis padres creyeron su deber permitirme participar en manifestaciones públicas para repudiar la "educación sexual" y la "educación socialista" que intentaba implantar en México el General Lázaro Cárdenas.

Otro cambio de importancia se produjo cuando en 1929 el gobierno constituyó el PNR (Partido Nacional Revolucionario), y con él se consumó el gran fraude electoral en contra del popular candidato opositor, el prestigiado educador José Vasconcelos. La frustración de quienes lo apoyaban y especialmente de los jóvenes, los llevó a luchar por la autonomía universitaria. Cuando ésta se logró y nació nuestra actual UNAM, tuvimos nuestra primera experiencia de lucha venturosa. Para mis padres, hermanos y para mí mismo fue muy heroico el comportamiento de mi hermano Jesús, entonces estudiante en la Escuela de Medicina, quien apoyó a ese movimiento estudiantil por la autonomía y debió participar en refriegas y enfrentamientos con la policía en la que abundaban los balazos y había riesgo de perder la vida, salir herido o ser aprehendido por la policía.

Cuando se inició mi vida universitaria tuve mis primeras experiencias políticas, entonces a nivel estudiantil, pues participaba en la organización de elecciones para lograr las presidencias de las sociedades de alumnos, cargos en la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) o en la Confederación Nacional de Estudiantes (CNE) o en puestos de consejeros estudiantiles en el Consejo Universitario, máxima autoridad de nuestra casa máxima de estudios. Nuestras luchas tenían como objetivo que estos recayeran en estudiantes católicos, para que no fueran ocupados por "comunistas". Una y otra vez el Papa, los obispos y los sacerdotes nos prevenían acerca de los horrores del comunismo.

Me recibí como ingeniero civil y fundé siendo todavía muy joven, con un cuñado, una compañía constructora y contratista, en la que tuve bastante éxito. Me casé con una mujer admirable, mucho más inquieta socialmente que yo, con la que llevo conviviendo más de 50 años y con quien procree 14 hijos. Mi gran preocupación era forjarme una sólida posición social y económica, para lo cual debería tener siempre muy claro que entre menos me costara gastar para producir mis obras, y pudiera vender éstas lo más caro posible, mis utilidades serían mayores y asegurarían así mi futura estabilidad. En mi formación profesional y técnica hubo poco lugar para estudios de filosofía o humanidades y nada de lógica, ética o moral...

En mi compañía constructora en cierta ocasión logramos contratar una obra muy grande que exigía ser ejecutada en tiempos muy cortos. Solicité entonces a mi "maestro de obras" que me consiguiera urgentemente 600 peones para acelerar unos pesados trabajos de excavación. Mi capataz se fue a su pueblo y los trajo. Eran prácticamente todos los hombres de su pueblo, indígenas de la región veracruzana que no hablaban español. Llegaron agrupados en conjuntos de 20 personas al frente de las cuales estaba un indígena bilingüe. Pero no obstante que yo había hecho durante muchos años ejercicios de encierro y llevaba también muchos años de comulgar diariamente, ni se me ocurrió preparar en la obra, alojamiento, comedores, servicios sanitarios, para estos trabajadores. En tanto sí tenía mucho cuidado de

proteger el cemento y las varillas de fierro. Me sentí muy generoso, cuando no impedí que tomaran madera y materiales de la obra, para que con ellos improvisaran lo que pudieran. Sus faenas eran pesadas y agotadoras. Empezaron a enfermarse y se fueron, regresando a su tierra, hasta que no quedó uno sólo de ellos en el trabajo. Y como se iban apenados de "no poder cumplir", ni siquiera cobraron sus salarios. Todavía, yo le reclamé a mi capataz: "¿qué pasó con tus indios, no aguantaron nada y me abandonaron la obra, lo cual nos va retrasar!". "En esa constatación de la miseria de los peones que yo había contratado, me vi como si fuera otro encomendero de indios, que sólo buscaba explotarlos. Y como todos los demás contratistas con los que yo competía, obraban de la misma manera, decidí, en ese momento, que yo no podría seguir siendo un contratista, explotador de miserables.

En 1958, la Providencia que siempre nos acompaña, abrió un nuevo e inesperado camino: Llegaron a México, sacerdotes y matrimonios sudamericanos para proponernos fundar en nuestro país, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC). Nos explicaron que podrían ayudarnos a cumplir mejor nuestras responsabilidades conyugales, educativas y sociales, en la Iglesia y en la vida civil. Esta oportuna propuesta nos cayó perfectamente, pues las jóvenes parejas de nuestro grupo de amigos, estábamos muy necesitadas de ese tipo de formación. Se fundó pues el movimiento, contando con el decidido apoyo de nuestros obispos. Mi esposa y yo fuimos designados como el matrimonio presidente del MFC en nuestra ciudad capital. Después se nos encargó la coordinación nacional, luego la latinoamericana y finalmente, la internacional. Por ello fuimos designados auditores laicos al Concilio, por el inolvidable Papa Paulo VI. Toda la tremenda actividad que todo esto implicó, me obligó a retirarme de mi trabajo de ingeniero civil y contratista.

A pesar de que los obispos prohibían que el MFC se involucrara en política, no tuvieron ningún empacho en que actuara críticamente ante las políticas educativas del gobierno al que consideraban "socializante" y que armáramos toda una campaña nacional bajo el lema: "Cristianismo, Sí. Comunismo, No!".

En el pontificado del maravilloso Juan XXIII, muchas cosas por las que luchábamos y otras más que intuíamos en el MFC, se convirtieron en magisterio de la Iglesia. Pero el pleno esplendor de ésta lo constatamos cuando tuvimos mi esposa y yo, el privilegio de estar presentes en los debates del Concilio Ecuménico Vaticano II. ¡Cuánta altura, vehemencia y humildad pudimos constatar entre tantos hombres verdaderamente sabios y muchos de ellos, también santos!. Las mejores ideas vencían a las otras. Para nosotros, que habíamos llegado al Concilio, pensando que la Iglesia mexicana era un modelo, pudimos constatar con pena, que en relación al nivel universal, estaba bastante atrasada. Esta constatación, fue causa de otra serie de conflictos con los obispos mexicanos de entonces, quienes entre otras cosas llegaron a lamentar que hubiéramos estado presentes en este magno evento.

En estos seis años comprendí para qué servía y para qué no había servido el MFC. Fué excelente para la formación conyugal. No hay palabras para describir el atraso que descubrimos en nuestra sociedad, en este ámbito, especialmente en el mundo rural. Ayudó algo el MFC para la educación de nuestros hijos. en aquellos remotos tiempos. Pero

en general, en lo social, a duras penas nos quedamos todavía en lo asistencial y caritativo. Porque si bien postulábamos que la familia era lo primero, para muchos se convirtió también en lo último. Y como, el MFC era un trabajo de reeducación de adultos que se realizaba familia por familia, decidimos que había que buscar otro medio más rápido y eficaz y más efectivo en la formación de la responsabilidad social, como los tiempos venían exigiendo. Y decidí incursionar en el terreno de la comunicación social pues el Concilio Ecuménico Vaticano II acababa de aprobar su documento respectivo y llamaba a promover en todos los países, centros de comunicación social. Por otra parte, el apostolado familiar entró en una crisis de la que aún no logra reponerse, a partir de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, crisis cuya magnitud pude apreciar desde el Consejo de los Laicos en Roma del cual me había designado miembro el mismo Papa Paulo VI.

Fundamos entonces el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) también con pleno apoyo episcopal. En su constitución y consolidación trabajé entre 1964 y 1969. Las instrucciones episcopales eran claras: CENCOS debería trabajar en cuestiones estrictamente eclesiológicas, nunca en cuestiones políticas. Lo eclesiológico se entendía en el sentido más reducido del término: nada de política, ni de economía, ni de educación, ni... En tanto, dado que entonces la Iglesia no tenía ninguna personalidad jurídica reconocida constitucionalmente, decidimos formar otro organismo paralelo: el Centro Nacional de Comunicación Social, Asociación Civil (CENCOS, A.C.).

Durante estos cinco años, habíamos afrontado conflictos en nuestras relaciones con los obispos. Porque partíamos, ellos y nosotros, de diferentes concepciones eclesiológicas. Para ellos, CENCOS debería ser un medio para el crecimiento de la Iglesia y para lograr la conversión de los profesionales de la comunicación y a través de ellos, lograr la evangelización de la gente. Para nosotros, si bien considerábamos que la Iglesia era un gran sacramento —un instrumento sagrado—, para los hombres, su fin no era la Iglesia misma, sino que ésta era sólo un medio para el servicio de los hombres, y servir a éstos era su objetivo final, tratárase de cristianos o no cristianos. Afrontábamos el viejo conflicto: La misión, o la institución. Es decir, optar por una Iglesia que fuera medio, o por una Iglesia que fuera fin. Esta crisis culminó cuando en ocasión del conflicto estudiantil de 1968, nosotros en CENCOS apoyamos a los estudiantes, en tanto los obispos apoyaban al gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz, que masacraba estudiantes, en aras, decían, ellos, de proteger al país de otra conjura "comunista". Cuando finalmente, con tanta alegría de los obispos, como nuestra, desvinculamos nuestros caminos, la jerarquía respiró porque ya no la comprometeríamos con nuestras "imprudencias". Y nosotros nos alegramos porque podríamos ejercer nuestra libertad de opinión y de operación. No son para narrar ahora las enormes dificultades, condenaciones y obstáculos en esos tiempos debimos afrontar.

A partir de nuestro trabajo comunicacional, ya independiente de los obispos, comenzamos a incursionar en los terrenos antes vedados, muchos de ellos, vinculados con la política. Porque ya veíamos claramente que mientras no se atacara de raíz el cambio estructural que tantas injusticias

producía, se seguirían repitiendo cíclicamente. Esto se confirmó, cuando tuvimos oportunidad circunstancial de asistir al I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile en 1972. Ahí descubrimos entusiasmados, que se nos abría otra posibilidad de una Iglesia más abierta y que se edificaba a partir de su compromiso prioritario con los pobres.

Para entonces, la clientela de CENCOS había cambiado radicalmente: Ya no acudían a nuestras conferencias de prensa, cardenales, arzobispos y obispos, embajadores, empresarios y personajes del mundo cultural y social. En cambio, acudían a nuestra sede, en demanda de servicios comunicacionales, los obreros, los campesinos y los indígenas, los jóvenes y las mujeres, los colonos suburbanos y los luchadores por los derechos humanos, los políticos críticos y los maestros de las escuelas públicas, los refugiados centro y sudamericanos, que huían de los regímenes dictatoriales y castrenses instaurados en sus países. Y los sacerdotes, religiosos y laicos, católicos o del mundo ecuménico, interesados en la renovación eclesiológica. Los periodistas y los representantes de organismos internacionales progresistas, etc.

En 1977, cuando nos disponíamos a realizar en CENCOS una conferencia de prensa en apoyo de los trabajadores de la UNAM que por vez primera planteaban un movimiento de huelga, cayeron sobre nuestra sede para impedir el desarrollo de la conferencia, 200 policías fuertemente armados, acompañados de cargadores que incautaron y se llevaron nuestras máquinas y equipos de impresión y nuestros archivos. Nuestra sede fue clausurada con sellos oficiales, durante 45 días y doce de nuestros colaboradores fueron detenidos. Cuando el propio jefe de la policía interrogó a uno de éstos, confirmamos que nuestro trabajo había tocado zonas en las que el gobierno no permitía más incursión que la suya.

Dado que nuestra sede había sido clausurada, desde nuestras casas nos dedicamos en este período a difundir nacional e internacionalmente, la agresión de que habíamos sido víctimas y a exigir que se respetara en México, el derecho a la libertad de expresión. Muchísimos amigos nos apoyaron tan eficazmente que pudimos lograr reabrir nuestro Centro y —cosa insólita—, que nos devolvieran los bienes y archivos secuestrados, si bien nunca pudimos lograr se nos resarciera de los cuantiosos daños que produjo tal allanamiento policiaco.

La reapertura de nuestra sede en 1977 se logró fundamentalmente, porque hubo dos docenas de instituciones que nos apoyaron muy eficazmente. Decidimos entonces, vincularnos más en nuestros trabajos con ellos, para no estar solos y poder afrontar nuevas previsible embestidas en el futuro. Y uno de esos grupos fue el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), organismo político de izquierda nacionalista. Me incorporé con varios de mis compañeros a ese partido en el cual fui ascendiendo hasta cargos de mayor importancia. Y no obstante que todos sabían de mi origen católico y de mi pasada ideología anticomunista, me recibieron fraternalmente. Ahí pude entonces comprobar que en el PMT había muchos militantes cristianos, ex-seminaristas y cristianos en general.

Del PMT, y dentro del proceso de fusión de diversos grupos de la izquierda mexicana, pase al Partido Mexicano Socialista (PMS) y posteriormente al Partido de la Revolución Democrática (PRD), constituido en torno al Ing. Cuauhtémoc Cárdenas. En estos partidos ocupé cargos como miembro de sus Consejos Nacionales y de sus Comités Ejecutivos Nacionales. Fue mucho más fácil, —aunque no sencillo—, disfrutar de la confianza de las gentes de la izquierda que restaurar la confianza de mis antiguos compañeros de derecha y de luchas anticomunistas. Entre los izquierdistas me encontré con algunas gentes heroicas y ejemplares y que en cambio, entre los derechistas y anticomunistas, descubrí a muchas personas falsas e hipócritas.

Entre 1988 y 1994, el trabajo comunicacional de CENCOS atendió preferentemente la promoción de la organización cívica para la contención y erradicación del fraude electoral. Participamos en observaciones electorales, en referendums y seminarios de concientización cívica, en manifestaciones y movilizaciones de protesta por las manipulaciones electorales.

Proporcionamos servicios de comunicación en el mundo de lo político a movimientos cívicos, o de derechos humanos, a organismos y partidos políticos, a quienes trabajan en la política interior nacional o en la internacional y a quienes laboran en las políticas sociales, así como en lo relativo a seguridad pública (militares, policías, agentes judiciales, etc.).

En lo económico atendemos a movimientos que trabajan por la alimentación y la disminución de la pobreza, a campesinos y colonos suburbanos, a quienes laboran en el análisis económico, a los trabajadores en la economía informal, a obreros y empleados y a productores y profesionistas.

En el mundo de lo social atendemos movimientos ecológicos o de preservación del medio ambiente, a quienes laboran en educación y cultura, a estudiantes y universitarios, a movimientos de iglesias y ecuménico, a indígenas, a los que trabajan en información y en comunicación, a maestros, mujeres y a los sectores de población y salud.

El 1o. de enero de 1994, estalló en Chiapas la rebelión indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De inmediato expresamos en CENCOS nuestro apoyo a la justicia de su causa y de sus demandas, por lograr para los indios mexicanos, una paz con justicia y dignidad, si bien no compartíamos su opción armada. Inicialmente, nuestro apoyo fue en el ámbito ciudadano. Una amplia movilización nacional e internacional logra que en quince días cesara el enfrentamiento armado entre el Ejército Federal y el EZLN.

Así comprendimos que se abría un nuevo espacio de lucha cívica y ciudadana y desde entonces se abrió en CENCOS un espacio prioritario para el trabajo de la comunicación ciudadana.

De todos estos acontecimientos, nos ha quedado una rica experiencia:

1.- Todos tenemos que afrontar en un cierto modo, cambios para poder vivir mejor nuestro cristianismo o corregir su mala vivencia. Lo único que el Señor nos pide es capacidad para discernimiento y buena voluntad para afrontar los cambios necesarios. El, en su Providencia se encarga de proveer los medios y circunstancias necesarios. Generalmente los cambios se ven claros y se imponen cuando uno tiene conciencia de la miseria del pueblo, a partir de un contacto con sus tristes realidades.

2.- Cuesta mucho trabajo irse despojando de los antiguos hábitos y servidumbres. Todos los días el Señor se encarga de irnos ayudando a despojarnos de ellas y a entender y soportar con paciencia, los reclamos y las críticas e incluso persecuciones, de los que estiman que las cosas deben seguir como están, sin aventurarse a cambios peligrosos.

3.- Para quienes intentamos el cambio por razones de fe, porque entendemos que el cristianismo no sólo es individual, sino también social y que debemos participar en política, para suprimir de raíz tantas injusticias, constantemente experimentamos que nuestra fe se robustece en el servicio particular y público de nuestra fe y que el Señor la consolida para poder asumir nuevas y más difíciles responsabilidades.

4.- El Señor sólo nos pide estar abiertos para comprender cuándo, dónde y cómo debemos cambiar, y mostrar nuestra buena disponibilidad para el cambio que decidimos. El se encarga de todo lo demás.

5.- Sólo así podemos disfrutar de una vida plena y fecunda. De lo contrario nos aplasta la rutina, la frustración o la vergüenza.

6.- Cuesta trabajo pensar que un hombre adulto y cristiano cuando ve lo que hoy tenemos que ver, decide no cambiar y acepta hacerse inmovilista. Y también creemos que detrás de la resistencia al cambio se esconde la defensa, quizá inconsciente, de quienes prefieren servir a los poderosos, que no a los necesitados. Una vez que se escoge la opción por los pobres y no por los poderosos, los caminos se clarifican. Bien lo comprendió en su vida el profético y querido Padre Pedro Arrupe, S.J. ☞



CRISTIANISMO Y POLÍTICA

APERTURA DEL FORO SOBRE CRISTIANISMO Y POLÍTICA

Allan Mendoza, S.J.
Provincial Jesuita en Ecuador

La totalización del mercado en la sociedad y su globalización en el mundo, han modificado substancialmente —para bien o para mal—, la dimensión pública de las instituciones retando su propia conformación y naturaleza. Ante el ímpetu de las nuevas energías económicas y sociales que la globalización desata, así como por efectos de los nuevos abismos de pobreza que ella descubre, la política —tal cual se ha concebido y ejercido—, parece resultar irrisoria. O se convierte en un rito que se limita a confirmar en la sociedad lo ya resuelto en la economía, o se "lumpeniza" al extremo de convertirse en un territorio de poderes secretos y lóbregos, donde prosperan los intereses de las empresas electorales y se rentabilizan las inversiones de pequeños grupos organizados con el solo propósito de conquistar o asaltar el poder público.

Lo que en principio parecía ser un preocupante déficit de ética en la praxis política, que la alejaba de la sociedad y el interés público, ha pasado a convertirse en una crisis de proporción mayor, afincada ya en el seno de las culturas que orientan las relaciones varias de lo político con la ética del bien común, con las proyecciones sociales de la economía, y con las identidades ciudadanas y sus demandas de representación y participación. Esta suerte de desajuste que parece borrar esa relativa autonomía dada entre las formaciones políticas, las hegemonías económicas y las identidades sociales y que a juicio de muchos nos lleva en América Latina a una constante de ingobernabilidad y colapso, no puede ser atribuida a una sola de sus causas aparentes: ni solamente al mercado, ni al estado, ni exclusivamente al deterioro moral de la sociedad. De ahí, que se impone un primer esfuerzo: el serio enfrentamiento de esta crisis de lo político supone, de partida, un método de aproximación que acerque sin exclusiones odiosas las diferentes luces y posturas que observan y enjuician las causas de esa crisis, y que rescate de ellas —más que lo que las separa— todo lo que las une en el urgente y cristiano propósito de superarla.

De otra parte, la situación descrita no sólo define, sino que exige un lugar distinto a la presencia y visibilidad del cristianismo y de la Iglesia. Esta exigencia, sin embargo, no ahorra dificultades. Quizás la mayor en el mundo secular de hoy procede de la reducción de la fe al fuero privado; al punto que toda manifestación pública de la fe que vaya más allá de las manifestaciones colectivas de la piedad y religiosidad, o todo interés político que la fe pudiese alentar en el cristiano, es visto con sospecha y tachado de indeseable. Esto no nos exime, sin embargo, de cuidarnos del hecho contrario: en la búsqueda ansiada de una dimensión

pública y eficaz de su experiencia de Dios, el cristiano también corre el riesgo de convertir a la fe en un nuevo imaginario ideológico adherido a viejas formas de complicidad política.

Lo que aparece de fondo en este juego de extremos, es esa muy singular relación de lo público y lo privado que atraviesa a la fe. En efecto, si la fe crece más naturalmente en el mundo privado e íntimo, no significa que no esté enraizada en el mundo todo de la vida y, por consecuencia, presente en la cultura y la sociedad. Esta relación en la fe —y quizá en ninguna otra dimensión humana—, de lo privado y lo público, lo íntimo y social, hacen que de toda forma pública que ésta asume, encuentre su símil en las convicciones profundas de la intimidad y, contrariamente, permite que todo posicionamiento de la fe en la vida íntima, busque y encuentre su confirmación en una forma, en un modo público en el mundo de la fe que nos preguntamos si aquellos actos de presencia pública que rebasan los reconocidos como de naturaleza "estrictamente religioso" y abordan con sus gestos y palabras otras realidades (cristianos alentando la lucha por derechos humanos; comunidades eclesiales de base sumándose con sus cantos y consignas a una movilización nacional, etc.

De tal manera, notamos que la dimensión pública de la fe y la dimensión pública de lo político, encuentran en la participación de los cristianos un umbral de diálogo único que nutre tanto a lo político como a lo religioso, demostrando como un absurdo ese querer reducir la fe a la sola vivencia íntima o a la mera evocación "pública" de la piedad y la religiosidad. Gracias sobre todo a esa variada y activa escena política, que se construye desde los pobres de nuestro continente, hemos aprendido que la fe tiene una dimensión pública y una dimensión histórica cierta y efectiva, que excede sus orígenes religiosos y la lleva: al terreno de las ideas que generan opinión, al de las prácticas sociales, de las formas de la cultura, de las reivindicaciones sociales y de las posiciones políticas...

El hecho que haya gente dentro de la Iglesia que se empeña en desconocer estos alcances, no significa que los mismos dejen de existir.

Y es aquí donde confrontamos la siguiente dificultad. Ante los intentos de privatización o secularización de la fe, o bien, de reducción de la articulación política de los cristianos a su presencia anónima en los partidos de explícita nomenclatura "católica", se abre una exigencia mayor en América Latina: la historia de las relaciones entre fe y políti-

ca en nuestro continente, sobre todo en las últimas décadas, demanda una presencia fecundante y explícita del cristianismo en un proyecto de re-fundar la razón de ser de la política. Cuestión que nos lleva forzosamente como Iglesia y como sociedad a re-pensar las relaciones entre religión, secularización y política desde la perspectiva de una dimensión pública renovada del cristianismo, la misma que deberá admitir su presencia como inequívocamente política.

¿Cómo abordar este reto, a sabiendas que el intento de re-fundar la política, se va convirtiendo en un campo de encuentro de muchos cristianos —y no sólo católicos—, y muchos no cristianos, movidos por razones similares? De otra parte ¿qué aperturas, qué clima de diálogo y escucha, debemos procurarnos como Iglesia, para no sólo facilitar el encuentro entre cristianismo y política, sino para ser parte activa y creadora del debate que ha de re-fundar sus relaciones? Y también, ¿cómo inclinar estos diversos afanes de re-fundar lo político hacia los intereses de una sociedad justa, fraterna y sustentable?

Como Iglesia, debemos reconocer varias dificultades propias:



Una primera: no estamos muy preparados para la crítica, tanto para aceptar la que viene de fuera, cuanto la que debemos ejercer hacia dentro de nosotros. Parece que tememos a la crítica, porque la identificamos con la disolución de nuestra identidad o el debilitamiento de nuestra institución. La presencia y aceptación de un debate como el aquí planteado es, para la Iglesia, síntoma de salud, porque el debate hace más por la credibilidad de la Iglesia que aquellos silencios que, con frecuencia, revelan indiferencia, miedo o resignación. Ante la urgencia de re-fundar las relaciones entre cristianismo y política —(re-fundadas ya en gran parte de las bases populares de la iglesia latinoamericana)—, no son soluciones válidas: ni la auto marginación que como Iglesia solemos hacer ante los problemas de lo

político, ni la privatización de la fe que nos reduce al exclusivo e incontaminado espacio íntimo, ni la prepotencia doctrinal ante la realidad que se practica desde la imposición.

Debe admitir que una presencia pública de la fe, no limitada al campo estrictamente religioso, implica el admitir que hay fuera de nosotros una sociedad entera en búsqueda y liberación, desde una pluralidad de perspectivas, debiendo considerarnos como iglesia, en este específico terreno, como uno más; a sabiendas que un proyecto de re-fundación de la razón y la ética política es una sociedad como la nuestra, hace posible la unanimidad y la homogeneidad de comportamientos... que es en suma un proceso inacabado, abierto aún al diálogo y la discusión, y por tanto de gran riqueza para la fe.

Es desde una postura de diálogo, carentes de la "última palabra", muchas veces cómplices del silencio y el temor, desde la que recuperaremos para la Iglesia la dimensión de ser testigos creíbles del Evangelio y una voz de esperanza, de cara a la crisis de la política en general, y ante nuestra propia crisis en ella.. Porque sólo una identidad abierta a la riqueza de la realidad y flexible a la pluralidad de dimensiones que la conforman puede reclamarse portadora de una convicción firme. El cristiano —clérigo o laico—, debe tener una palabra propia en el ejercicio de la política, allí donde deba manifestarse; debe hacer silencio, allí donde no tenga palabra que decir; y debe estar dispuesto a seguir con la búsqueda compartida, allí donde sólo pueda compartir la duda con los demás.

Es en la calidad del diálogo, en la Iglesia y desde la Iglesia, que el cristianismo revela el mejor indicador de su salud pública. Una dimensión pública renovada de nuestro cristianismo, base para colaborar en la re-fundación de la política en la sociedad, defenderá el pluralismo y la tolerancia, oponiéndose al dogmatismo doctrinario y haciendo primero suya la adhesión a la democracia.

Como Iglesia, colaborar en la re-fundación de la política, significa antes que nada apostar por una sociedad abierta, en la que la verdad, la justicia y el derecho no estén nunca de una sola parte; auspiciando vivamente entre los cristianos el salir en busca de sus propios territorios de referencia política y transitar en todos los paisajes ideológicos que anhelan el bien común como principio.

Una segunda dificultad: a nuestro retraimiento y poco espíritu de diálogo, de cara a los problemas políticos, creo que sumamos como Iglesia otra dificultad igualmente penosa: nuestra impreparación para abordar la crisis de la razón y la ética política, desde unas formas de explorar la realidad que nos permitan salir de las simplificaciones que, si bien nos dan "claridad" momentánea, lo hacen a costa de la

radicalidad que debemos tener en esta materia. Solemos hacer análisis de la crisis política, pasando por alto el relativismo cultural y la complejidad de los sistemas morales que subyacen en los hechos y las instituciones políticas. Parecería que nuestra poca preparación, a más de revelar una postura reductora de la fe a la sola práctica religiosa —en la que la política es una “zona de frontera”—, nos muestra una práctica del pensar, obsesionada por procurarse certezas y seguridades.

La consecuencia más grave de esto es que la Iglesia termina ausentándose de las coyunturas y escenarios en los que se vislumbran ocasiones de renovación de la razón política, distanciándonos más aún de esos territorios abiertos que exigen reflexiones nuevas e intuiciones distintas de orden antropológico, sociológico y ético. Como Iglesia, al menos en nuestro país, carecemos de investigaciones suficientes en el campo de la filosofía política, de la historia social, del estudio de los imaginarios e ideologías o del análisis de las instituciones y relaciones de poder.

Si pretendemos seriamente desarrollar una renovada dimensión pública del cristianismo, para desde ella aportar en la re-fundación de la razón política de la sociedad, es imperioso que asumamos la complejidad y la densidad de las relaciones y entramados históricos de la política, leyendo los acontecimientos sin esquemas previos y simplificadores y dejándonos inquietar tanto en nuestros prejuicios como en nuestras certezas. Debemos valorar los avances provisionales que se hacen en la transformación de nuestras culturas políticas, frente a las soluciones totales y definitivas. Asumir la provisionalidad de estos avances es, en rigor, el principio de acción de la fe en la política. Porque sólo la provisionalidad de nuestras posturas nos permite transitar con humildad en la búsqueda, en un camino intermedio entre todo y nada, que conecta otras presencias y valora los largos plazos, dando credibilidad y dignidad a lo provisorio. Cuando buscamos salvar por todos los medios la ortodoxia de la fe, sólo podemos hacerlo a precio de la fe misma.

Entonces, una sana combinación de conocimiento y preparación en nuestra crítica y nuestro debate con la política, y un sentido de la provisionalidad en el juicio de su práctica, nos convierte en una Iglesia en búsqueda humilde y compartida.

Nos quedan muchísimas inquietudes ante las que quisiéramos escuchar respuestas. Es notorio que el cristianismo posconciliar y sobre todo de base popular latinoamericana, ha asumido sin tapujos, criterios y posturas consideradas políticas, en la medida que abordaban problemas y temas reservados anteriormente para los partidos o los movimientos sociales; con esto quedaba roto el rigor “secular” de la praxis política, a la par que incorporaba la cuestión social y política de las masas a un nuevo imaginario religioso y teológico, que terminó por re-significar muchas categorías y conceptos políticos, así como el sentido de las movilizaciones sociales y el propio rol de la liturgia, la Biblia, los pastores y obispos y la misma Iglesia. Sin embargo, esta tradición con ya cerca de 30 años, no parece haber sido admiti-

da del todo en la Iglesia universal, planteando una singular fragmentación y diferencia entre los modos como se perciben las relaciones entre cristianismo y política, entre un continente y otro, entre una parte y otra de la Iglesia.

Estas diferencias, ¿hasta qué punto rompen el estatuto dado a lo político en la Iglesia y entre los cristianos? ¿Estamos ante los albores de un cambio del rol “político” de la Iglesia, con todos los desafíos que ello supondría? ¿Cómo se debe convocar hoy a los cristianos a una “participación” en la política: con un simple rol de “orientadores”, o con una franca “adhesión” a determinadas ideas y organizaciones?

De otra parte, me parece que, como Iglesia, no acabamos de comprender la importancia que tiene en nuestros países ese desplazamiento de los poderes políticos, desde las organizaciones y partidos nacidos con la Europa ilustrada, hacia las identidades sociales que se agrupan en la sociedad civil y sus movimientos surgidos con la exclusión neoliberal. Este desplazamiento es también un cambio en la cultura política, que cuestiona no sólo la legitimidad de ciertas formas de participación y representación ciudadana, sino el sentido moral de la praxis, los valores y los intereses que allí se confrontan y expresan. Podríamos decir que, en la sociedad civil y sus movimientos, ha nacido un inédito campo de transformaciones de lo político, que coloca a la Iglesia en una disyuntiva nueva y diferente a la vivida en décadas anteriores. O se sigue negando públicamente lo político mientras se practica una “diplomacia de salón” en las sedes del poder, o se pasa abiertamente a colaborar y enriquecer las nuevas culturas políticas y las nuevas razones sociales en el seno de los movimientos ciudadanos.

¿Cómo se opera este cambio? ¿Qué actitudes deben ser asumidas por la Iglesia para que sea creíble su inserción en la politicidad de la sociedad civil? ¿Cómo relacionarse y animar a los cristianos insertos en movimientos sociales y políticos que buscan la realización de la justicia? ¿Cómo calificar ciertos actos como el de la visita del Papa a Cuba, que tuvo efectos indudables sobre la sociedad y las estructuras políticas cubanas (y más allá), pero que en el gesto y en las palabras se sustrae de su peso político y aparece como simple “visita pastoral”? ¿Cuál es la dimensión y la forma política de la Iglesia ante las sociedades actuales, que anhelan por todos los medios resolver, en y desde la fe, sus necesidades de cambio, justicia, libertad y solidaridad?

Son estas inquietudes las que nos llevan, como Compañía de Jesús en el Ecuador, a convocar a este foro público que, más allá de repetir los propósitos y orientaciones que la Iglesia demanda a la participación política, nos lleve sobre todo a perfilar qué dimensión pública del cristianismo y de los cristianos en América Latina es necesaria hoy en la historia, para ser partícipes más activos en los anhelos sociales de re-fundar la razón, la ética y la práctica política en nuestros países; demandas muy actuales que hoy nos hacen nuestras sociedades empobrecidas y que, a pesar de ello, aún miran con esperanza la presencia de la Iglesia y su proclama de fe, justicia y solidaridad.

Muchas gracias. ☩

PERSPECTIVAS ECLESIOLÓGICAS DE LA "TEOLOGÍA DEL PUEBLO" EN LA ARGENTINA

Juan Carlos Scannone S.I.
Teólogo de Argentina

Introducción

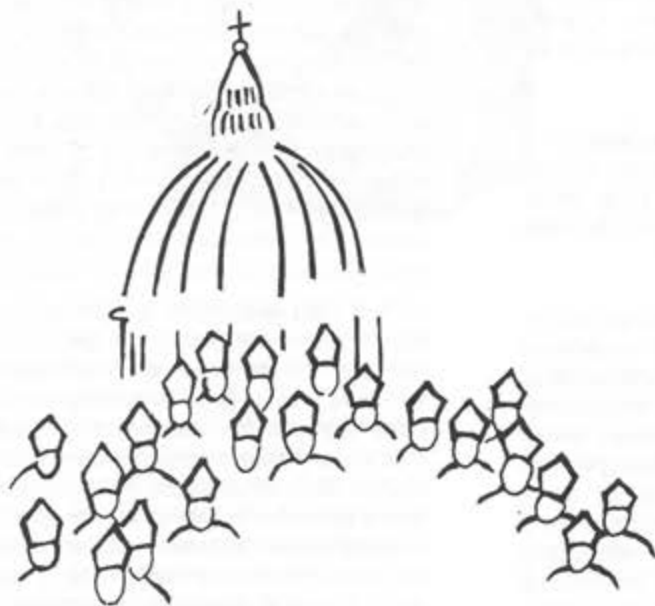
Para algunos el acta de bautismo de la teología propiamente latinoamericana fue el Concilio Vaticano II. Pues desde entonces se planteó, por ejemplo en la reunión realizada en Petrópolis (Brasil) en 1964, un pensamiento teológico específicamente enfocado desde y para América Latina. De esa reunión participaron varios expertos latinoamericanos del Concilio, que luego harían historia en la teología de nuestro Continente, entre ellos: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y el argentino Lucio Gera. Éste sería más tarde la figura más importante de

la "teología del pueblo", de la cultura y de la religiosidad popular, según se fue elaborando en la Argentina. Precisamente la reflexión teológica sobre la relación del Pueblo de Dios con los pueblos (especialmente latinoamericanos y argentino), su cultura y su religión, ha dado importantes aportaciones argentinas a la eclesiología postconciliar.

Cuando, después de Medellín y Puebla, en medio de las controversias provocadas por la teología de la liberación, intenté señalar las principales corrientes de ésta, distinguí cuatro. Entre ellas ubiqué la que llamé entonces: "teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos". De ella dijo Gutiérrez que se trata de "una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación", y Karl Leh-

mann, que es "una forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación", aunque otros, tanto propugnadores como críticos de ésta, prefieren no incluirla en la misma.

Dicha clasificación fue luego asumida tanto por el entonces Presidente del CELAM (al presentar la Instrucción *Libertatis conscientia*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre algunos aspectos de la teología de la liberación), como por otros, entre ellos, algunos teólogos de la liberación. A la corriente mencionada más arriba, que es predominantemente —aunque no exclusivamente— argentina, se la llamó asimismo "teología del pueblo" (Juan Luis Segundo) —denominación que adopto en el título de este artículo—, "escuela argentina" (de pastoral popular: Joaquín Alliende), "teología populista", reconociéndola como una vertiente de la teología de la liberación (Roberto Oliveros) o "línea nacional y popular" de dicha teología (Alberto Methol Ferré), etc. Yo mismo la he denomina-



do también "teología de la pastoral popular".

Este artículo presentará primero esa corriente teológica tanto en su surgimiento histórico como en sus rasgos más generales, haciendo ver la impronta eclesiológica que desde el principio la caracterizó (1). En segundo lugar, tratará de señalar algunas de sus contribuciones eclesiológicas más importantes (2). Por último, indicará ciertas pistas eclesiológicas que hoy en ella se están dando (3).

1. La "teología del pueblo": surgimiento y caracterización general

1.1. Contexto histórico (eclesial y político) de su surgimiento

a) Contexto eclesial: El nacimiento postconciliar y la impronta eclesiológica de esa corriente teológica la evidencia el influjo que recibió de las constituciones conciliares *Lumen Gentium* (LG) y *Gaudium et Spes* (GS). Pues leyó la primera a la luz de la segunda, y ésta a la luz de la primera y de un concepto clave de la misma: Pueblo de Dios (PD), pensando así la relación "Iglesia-mundo" como la que se da entre el PD y los pueblos.

De ese modo privilegió la categoría PD a otras categorías eclesiológicas postconciliares como "comunidad" o "comunión", no sólo por su raigambre bíblica y reafirmación conciliar, sino también porque pone de relieve al mismo tiempo los momentos histórico, personal-comunitario y social de la Iglesia. Aún más, la lectura teológica de los signos de los tiempos, según el método de GS, se hizo tomando al pueblo —en su situación histórica, cultural, religiosa y eclesial— como lugar de manifestación de esos signos, a los cuales ha de responder pastoralmente el PD en su *misión evangelizadora* y, debido a dicha situación, *liberadora*. De ahí la impronta *pastoral* de la eclesiológica que se planteará desde esos enfoques.

A fin de aplicar el Concilio a la Argentina, el Episcopado promovió, desde 1966, una Pastoral de conjunto y, para elaborar un Plan Nacional de Pastoral, se sirvió de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), en cuyo seno se fue gestando la perspectiva integradora de la Pastoral Popular y la reflexión que la acompañó, que luego sería denominada "teología del pueblo". Aunque la COEPAL estaba integrada por obispos, teólogos y religiosas/os, puede afirmarse que, en el nivel teológico, descolló la figura del ya citado Lucio Gera. Pero no hay que olvidar, entre otros, a Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, y —como sociólogo— a Justino O'Farrell, quien de hecho hacía de conexión de la COEPAL con las así llamadas "Cátedras Nacionales", de las que hablaré luego. El marco de la COEPAL preanuncia la estrecha conexión que tendrá la eclesiológica de la "escuela argentina" con el tema clave de la *misión pastoral* de la Iglesia.

Parte esencial del contexto eclesial lo dan la preparación, por la COEPAL, de Medellín (1968), la intervención en esta Conferencia, como expertos, de algunos de sus miembros (Gera, Mateo Perdía, Alberto Sily), la impronta de Medellín y de la teología de la liberación (que nacía entonces) en el pensa-

miento argentino, el Manifiesto de los Obispos del Tercer mundo (1967) y el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (que, como respuesta, surgió en la Argentina), y la aplicación de Medellín a la Argentina por nuestro Episcopado en el Documento de San Miguel (1969), en cuya redacción tuvo importante influjo la COEPAL. Allí se afirma: "La Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la historia de la Salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él lo afectan",... "por lo tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo sino también y, principalmente, desde el pueblo mismo". Tal declaración episcopal se correspondía entonces no sólo con las reflexiones teológico-pastorales de la COEPAL, sino también con un cada vez mayor acercamiento de los agentes pastorales (sacerdotes, religiosas/os, laicos), al pueblo pobre, sencillo y trabajador, a los movimientos sociales que de él surgían, y a su religiosidad popular (curas "villeros" en las "villas miseria"; pastoral popular de santuarios, etc.).

Por todo ese contexto eclesial se entiende la relevancia eclesiológica que tienen, en la reflexión de la COEPAL, los temas del pobre y la *justicia* en su relación con los del pueblo, su dependencia y liberación, y con el PD y su *misión* de evangelización liberadora.

b) Contexto secular: También gravitó el contexto histórico-político en la preferencia por la categoría "pueblo" aplicada tanto a la comprensión del mundo como a la de la Iglesia. En esos años, en tiempos de una dictadura militar, se vivía un resurgir popular del peronismo, en el cual se cifraba la esperanza de liberación política y social, distinta del *status quo*, pero también diferente de la ofrecida por el marxismo. Como se sabe, para la autocomprensión de ese movimiento político era central la categoría "pueblo" (con la doble connotación simultánea de: "nación" y de "descamisado" y "trabajador"). Aún más, se dio entonces, por primera vez desde 1943, una fuerte "peronización" de ambientes intelectuales y universitarios, que allí encontraban una "tercera vía", social, nacional, popular y liberadora, entre el capitalismo desarrollista y la izquierda tradicional.

De ahí que se buscara en categorías tomadas de la *historia argentina* (entre otras, las de "pueblo" y "antipueblo", o la contraposición "pueblos-imperios") una teorización que no fuera ni liberal ni marxista, como lo hacían en la Universidad de Buenos Aires, las Cátedras Nacionales de Sociología y Filosofía política (Gonzalo Cárdenas, Justino O'Farrell, Amelia Podetti, etc.). Como telón de fondo les servían los aportes del *revisionismo histórico* argentino, vigente desde los años 30 —que fue nacionalista, primero, de derecha y, luego, de izquierda—, representado, a pesar de sus diferencias ideológicas, entre otros, por Vicente Sierra, José María Rosa y Juan José Hernández Arregui. Ese revisionismo criticaba la historiografía liberal argentina y muchas veces revalorizaba la tradición preborbónica hispanoamericana del tiempo colonial, la nacional y popular del federalismo en el siglo XIX, y la del yrigoyenismo y peronismo, en el XX. Por otro lado, la *antropología cultural* y, sobre todo, la

sociología religiosa (Aldo Bunting) se planteaban entonces la relevancia del catolicismo popular argentino y su relación tanto con la fe cristiana como con la liberación histórica.

Como fácilmente puede comprenderse, el contexto eclesial y pastoral se entrecruzaba estrechamente con el secular (político, social y académico) en una época signada por una efervescencia de grandes expectativas y agudos conflictos.

El fin de la COEPAL (1973), debido a cambios en la orientación de la conducción de la Conferencia Episcopal Argentina, las crisis internas del peronismo después del regreso de Perón (1973), y el golpe militar (1976) señalaron la finalización de una primera etapa de la "teología del pueblo" y la apertura de una nueva, marcada por el Sínodo de 1974, la recepción de *Evangelii Nuntiandi* (EN; 1975), la preparación de la Conferencia de Puebla (1979) —en la cual trabajaron como expertos, entre otros, Gera y el pastoralista chileno Joaquín Alliende (quien comulgaba con muchos de los planteos de la que él denominó "escuela argentina")— y el post-Puebla. En esa etapa se ubican el libro-síntesis de Fernando Boasso, varios de los trabajos más sustanciosos de Gera y la contribución filosófico-teológica de Scannone, iniciada algo antes. Actualmente algunos hablan de una tercera etapa dentro de dicha corriente teológica.

1.2. Algunas características generales de la "teología del pueblo"

a) Categorías clave: Una de las diferencias fundamentales de esta corriente con otras vertientes de la teología latinoamericana actual, está en su comprensión del "pueblo", referida al pueblo secular, pero también empleada analógicamente para pensar teológicamente el PD. Mientras que otras teologías lo comprenden como la clase oprimida por el sistema capitalista o, al menos como las *clases, razas y culturas oprimidas*, en oposición dialéctica a los opresores, trasladando no pocas veces ese concepto al de la "Iglesia popular", por su parte la línea argentina, sin descuidar el hecho de la dependencia e injusticia estructurales, concibe al "pueblo" ante todo desde una perspectiva histórico-cultural. Es el sujeto de una historia (memoria, conciencia y proyecto histórico) y una cultura comunes. Su significado se acerca al de *nación*, entendida no desde el territorio o el Estado, sino a partir de una determinada cultura.

Ésta es comprendida como un *éthos* (núcleo ético de valores compartidos), que configuran un *estilo común de vida* (una particular relación con el mundo, los otros hombres y el Misterio trascendente) y se expresan en *instituciones y estructuras de vida y convivencia*. En la base de esta concepción está el texto de GS 53, releído a partir de 53c, como, luego, lo interpretó el Documento de Puebla (DP) Nro. 386 (en cuya redacción intervino Gera): "Con la palabra 'cultura' se indica el modo particular como, en un pue-



blo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios". Nótese el agregado: "en un pueblo", típico de la recomposición a la que arriba he aludido.

Según Gera, no basta la unidad plural dada por la cultura para constituir un pueblo. También se necesita la opción política comunitaria por un proyecto histórico de bien común. Como se ve, "pueblo" es una categoría que supone la unidad como anterior al conflicto; sin embargo, da lugar a la comprensión de éste, de la injusticia y la opresión, usando las categorías de dependencia (externa) —entendida antes como política que como sólo económica— y de antipueblo (quienes, internamente al pueblo, lo traicionan por la injusticia personal o estructural, excluyendo a los otros, a los pobres).

Con este punto se relaciona el tema del pobre y oprimido y el de la opción de la Iglesia por los pobres. Para la "escuela argentina" el concepto de "pueblo" no es ambiguo sino analógico, cuando significa tanto la *nación* (comprendida desde la historia y la cultura comunes) como las *clases o sectores desposeídos*. Al menos en el caso de América Latina y Argentina, son éstos quienes de hecho han mantenido mejor el *éthos*, los valores y actitudes éticas fundamentales y el estilo de vida comunes (influidos decisivamente por el sentido cristiano de la vida, recibido a través de la evangelización). Pero aun de *jure* puede pensarse que "los pobres y sencillos", por serlo, más fácilmente son solidarios, están abiertos a la trascendencia y a los otros (cf. EN 48) y, además, manifiestan más al desnudo lo elemental humano y cultural común, sin mezclarlo con el poder, tener y saber de privilegio. Pues ellos están en contacto directo con las bases ético-culturales de la vida y el trabajo. Por consiguiendo los pobres (y sus intereses legítimos) conforman el "corazón del pueblo". Lo que no implica que no sean asimismo pecadores y puedan haber internalizado un "corazón de rico". De ahí que se exija siempre un discernimiento ético-histórico y teológico para interpretar teológicamente al pueblo, y su relacionamiento con el PD.

Junto con las categorías de "pueblo", "cultura" y "pobre", tiene especial relevancia la de "religiosidad popular", pues —con Paul Tillich, pero con un enfoque distinto— se entiende la religión como lo central de la cultura, ya que ésta se estructura alrededor de la pregunta última por el sentido de la vida (y convivencia) y de la muerte. Para la "escuela argentina" en nuestro caso particular se trata sobre todo de una piedad popular católica.

b) Método: Aunque valora el aporte analítico-estructural de las ciencias sociales, la "teología del pueblo" también en esto se distingue de otras corrientes de la teología latinoamericana. Por un lado, sin descuidar la mediación científica, privilegiará el saber sapiencial tanto en el pueblo como, teológicamente, en el PD en cuanto conoce al pueblo y en él reconoce los signos de los tiempos, en forma sapiencial, a la luz de la fe y de la "unción del Santo". Tal tipo de conocimiento "por connaturalidad" (humana y teológica) es necesario también en el pastor (Puebla habla de una "visión pastoral de la realidad") y en el teólogo, quienes deberán por tanto hacer una lectura profética de la historia y la situación sociohistórica del pueblo, así como del PD y de la interrelación entre ambos, a partir de una comprensión de fe.

Por otro lado, para la mediación científica de ese conocimiento teológico de la realidad histórica del pueblo y el PD, la corriente argentina no descuida la reflexión filosófica y, en cuanto a las ciencias humanas, emplea preferentemente las de carácter hermenéutico y sintético (las de las ciencias de la historia, la cultura, la religión), asumiendo desde la mediación de éstas, también la contribución de ciencias más analíticas y estructurales, como son las sociales. Por ello emplea el análisis ético-antropológico y el histórico-cultural, sin olvidar por ello el socioestructural.

2. Algunas aportaciones eclesiológicas de la "teología del pueblo"

Entre esos aportes deseo destacar los siguientes: 1) la recomposición de la relación Iglesia-mundo (GS), es decir, entre el PD (LG, cap. II) y los pueblos, como evangelización de la(s) cultura(s); 2) la comprensión analógica del PD como pueblo; 3) la problemática de la "encarnación" del PD en los pueblos (inculturación), y su relación —especialmente en América Latina— con la religión y la sabiduría populares, así como con el consiguiente planteo de una teología y eclesio-

logía inculturadas; 4) la pastoral popular de la Iglesia, en su doble vertiente, religiosa y política.

2.1. La evangelización de la cultura y las culturas

Desde el comienzo del artículo afirmé la prevalencia de la categoría PD en la eclesiología de la "escuela argentina". Pues ésta estuvo atenta a la estructura de LG, que, después de plantear la Iglesia como misterio (que se expresa en distintas figuras), lo contempla históricamente como PD, antes de abordar su constitución jerárquica. Según lo afirma Gera, el PD es entendido así ante todo "como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia". Pues, como ya lo dije, dicha corriente teológica entiende al "mundo" no en abstracto y sólo objetivamente, sino en concreto y subjetivamente, como la historia y realidad



de los pueblos.

De ahí que la consideración de la "Iglesia en el mundo actual" fue asimismo interpretada como la del PD hoy en los pueblos. Como diré más abajo, se piensa esa interrelación y el consiguiente intercambio, ya desde el principio, a la luz del misterio de la encarnación. Por ello, en momentos posteriores, se va a incorporar fácilmente la categoría de inculturación, que ayuda a explicitar muchas de las intuiciones primeras.

Dada la perspectiva pastoral que anima todas las reflexiones —aun las más teóricas—, y dada la comprensión del pueblo a partir de la cultura (según una relectura antropológico-cultural de GS 53), dicha relación PD-pueblos es planteada como evangelización (Iglesia, PD) de los pueblos en sus culturas. Claro está que un momento intrínseco de esa evangelización está constituido por la liberación histórica (no

sólo del pecado sino también de sus consecuencias sociales y estructurales), aunque aquella no se reduzca a ésta. Así es como la comprensión de la interrelación entre *evangelización-cultura-liberación*, incide en las reflexiones eclesiológicas sobre la misión y, por ello, también sobre la identidad de la Iglesia. Más tarde, en relación con el tema de la inculturación, Galli va a abordar el del "admirable intercambio" entre el PD y los pueblos (sus culturas y su proyecto histórico de liberación).

Según el historiador y teólogo laico uruguayo Alberto Methol Ferré, las problemáticas de la evangelización de los pueblos (comprendidos histórico-culturalmente) y la de la religiosidad popular, ya desarrolladas por la "teología del pueblo", fueron planteadas más tarde por obispos latinoamericanos, simultáneamente con otros del Tercer mundo, en el Sínodo de 1974, y asumidas luego por Pablo VI en la EN, quien acuña la expresión "evangelización de la cultura y las culturas" (EN 20). A su vez EN fue retomada por el DP, que trata de ambos temas en sendos capítulos: "Evangelización de la cultura" y "Evangelización y religiosidad popular", que sirven como de gozne en el conjunto del documento, y especifican la "opción preferencial por los pobres", tan explícita en el mismo. Pues bien, en la redacción del primero de esos capítulos trabajó Gera y, en la del segundo, Alliende. De esa forma varias de las perspectivas eclesiológicas de la teología del pueblo fueron asumidas no sólo por el documento de San Miguel, sino también por el de Puebla.

2.2. La analogía del pueblo en la comprensión del PD

Entre el enfoque eclesiológico de la relación entre Iglesia y Estado como sociedades perfectas (en el marco de la Cristiandad) y la privatización liberal de lo religioso y lo cristiano, la escuela argentina piensa la relevancia pública y social de la misión de la Iglesia como evangelización de los pueblos, sus culturas y sus proyectos históricos de humanización (liberación), priorizando así el momento subjetivo "PD-pueblos" sin descuidar el objetivo "fe-cultura(s)". Para hacerlo usa una comprensión analógica de "pueblo" al referirse, siguiendo a la Escritura y al Concilio, al PD.

Sin embargo, según algunos, como Leonardo Boff, el concepto histórico-cultural de pueblo no sería apto para pensar analógicamente el PD como pueblo, superando una mera metáfora, sino el socioanalítico, que daría la posibilidad de pensar teológicamente la "Iglesia popular" como un nuevo modo de ser Iglesia, resultado de una "eclesiogénesis" a partir de la fe de los pobres. En otra parte he señalado las convergencias y divergencias, así como los valores y riesgos de ambas concepciones de "pueblo" para una eclesiología del PD. Ahora sólo recordaré el servicio que, según mi opinión, presta el primer concepto, arraigado en la experiencia histórica y cultural latinoamericana y argentina, para pensar analógicamente el PD.

Por supuesto que la Iglesia no es un pueblo culturalmente distinto, sino que se encarna en todos los pueblos y evangeliza sus culturas. Pero "en la reinterpretación analógica éste es el momento de la disimilitud. La similitud aparece en otro aspecto: así como en un pueblo los hombres se unen participando de la misma cultura como bien común

así en el PD se unen por la participación del mismo Dios como Bien común a través de la fe. Así como el 'espíritu' del hombre o del pueblo se expresa en su quehacer histórico-cultural así el 'Espíritu' que anima a la Iglesia cobra una expresión histórica y perceptible en el PD". Está claro que no se trata, por consiguiente, de identificar la fe de la Iglesia con una determinada cultura, sino de la encarnación de la fe en todas las culturas o, mejor, del PD en los pueblos a través de la evangelización de sus culturas. Pues la cultura es la dimensión nuclear y englobante de su vida y convivencia, y de la institucionalización de éstas. Y por tratarse de una dimensión de unidad plural (y no de división y conflicto, como la de clase), se presta para pensar la comunión eclesial, respetuosa de las diferencias.

"Pueblo", entendido desde la cultura, reúne en sí las ideas de comunión y participación, por un lado, y, por otro, de organización comunitaria y diferenciada. Por ello es fácilmente "analogizable" para pensar —a la luz de la revelación— el misterio de la Iglesia como PD, al mismo tiempo comunitario y fraterno, y jerárquicamente organizado. Dicho concepto no excluye el lugar preferencial de los pobres y de la opción por ellos en el seno del PD, sino que, por el contrario, sirve a su comprensión analógica, si partimos de la experiencia histórico-cultural latinoamericana y argentina, de que el "corazón del pueblo" lo constituyen los pobres. De ahí que, como modo inculturado y contextualizado de pensar el PD, dé lugar para acentuar y revalorizar aspectos de la revelación hoy históricamente relevantes (cf. LC 70), como son el lugar de los pobres en el PD, la vivencia de la autoridad eclesial como servicio y la afirmación de una práctica efectiva de participación de todos —incluidos los laicos, las mujeres, los pobres— en la vida del PD, como "sustrato" social que dé cuerpo al don del Señor que convoca y constituye a su pueblo. Aunque el lugar de los pobres en la Iglesia deriva de una libre preferencia divina.

Con respecto a dicha participación, la comprensión argentina de "pueblo" no lo distingue a éste de la "masa" por un determinado modo (reflexivo) de conciencia o de organización (institucional), confundiendo iluminísticamente la autoconciencia real con la explícitamente refleja. Por eso, cuando usa ese concepto para comprender en la fe al PD, no deja de reconocer la conciencia sapiencial de identidad comunitaria que da la misma fe, a pesar de que no esté suficientemente conceptualizada, la unidad hacia el futuro que da la misma esperanza del Reino, aunque no estén explicitadas todas sus implicancias, aun históricas, y la comunión y participación efectivas que da la caridad, aunque su acción eficaz no esté organizada. Por supuesto que la pastoral popular deberá promover tales explicitaciones, pero, aun sin ellas no dejará de reconocer en el PD la existencia de un "soporte" práctico y social (como lo reclama L. Boff), aunque de origen teológico y —por ello— también de carácter humano y humanizador, para que el PD sea propia y realmente pueblo, no sólo por metáfora, sino por analogía.

2.3. Inculturación y religiosidad popular

La "teología del pueblo", preocupada por la encarnación del PD en los pueblos y sus culturas, revalorizó la religiosidad popular latinoamericana y argentina, pues "la religión

del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444). De ahí que reconozca que "la religiosidad popular..., en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (DP 450). No sólo es objeto, sino sujeto de evangelización, porque es "el Evangelio encarnado en nuestros pueblos" (DP 446).

Tal interpretación hizo que dicha teología plantee un fecundo "círculo hermenéutico entre la noción de PD y la realidad de la piedad popular. Si la religiosidad popular nos da una experiencia viviente del PD, el concepto PD nos ofrece una iluminación eclesiológica de la religiosidad popular". El PD se reconoce como tal en las grandes manifestaciones de la piedad popular (sacramentos, peregrinaciones, procesiones, fiestas patronales, santuarios...), pero a su vez, dicha religiosidad es comprendida, discernida, purificada y transformada cada vez más, gracias a la categoría PD. Así se da una base experiencial, histórica y cultural, pero también eclesiológica, a la pastoral popular.

Así se preparaba, aun avant la lettre, la asunción de la problemática de la inculturación, promovida luego explícitamente por Juan Pablo II, y también se ofrecía la base eclesiológica para el planteo de una teología inculturada, que tomara como su lugar hermenéutico a la piedad

popular. La mediación entre ésta (en cuanto en ella está encarnada la Palabra de Dios), y la reflexión teológica inculturada, propia de la "teología del pueblo", Scannone la pone en la sabiduría popular—tanto teologal como cultural (a saber, la teologal encarnada en la cultural)—del pueblo fiel latinoamericano y argentino. De esa sabiduría cristiana popular habla elogiosamente el DP en los Nros. 413 y 448, recordando así las afirmaciones de LG 12 acerca de la "unción del Santo" y el *sensus fidei fidelium*, pero considerándolos en su realidad histórica inculturada.

De ahí hay un paso a una eclesiología inculturada, como las elaboradas por Lucio Gera y Carlos Galli, que no puedo exponer aquí en detalle. Según Puebla, esa inculturación eclesiológica fue favorecida tanto por la doctrina del Concilio como por la experiencia de los pueblos latinoamericanos en esos "años...de búsqueda angustiada de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración america-

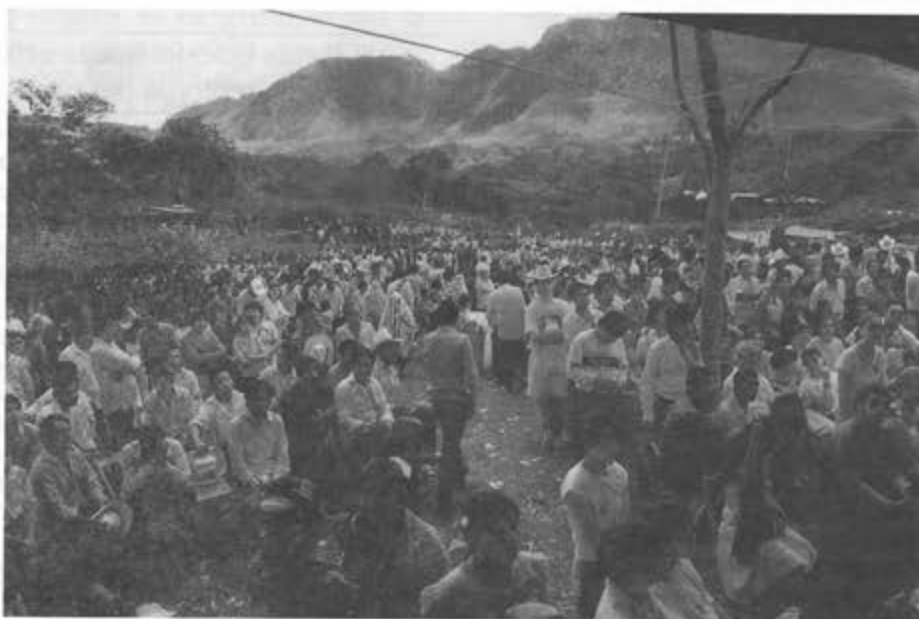
na...Esto ha preparado el ambiente en el pueblo católico para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como 'Pueblo'. Y Pueblo universal, que penetra los demás pueblos, para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar" (DP 233). Pues bien, muchos de los rasgos indicados más arriba (cf. 2) caracterizan los aportes de la "escuela argentina" a una eclesiología inculturada.

Entre esas aportaciones sólo añadiré aquí una todavía no indicada: el reconocimiento de la relevancia eclesiológica y, por consiguiente, teológica, de las diversidades culturales de los pueblos. Así es como, cuando Galli acepta la comprensión de la Iglesia, de acuerdo a Hch 15, 14, como "Pueblo de pueblos", "laós ex ethnôn" (Michael Schmaus, Hans Urs von Balthasar), sin embargo rechaza lo afirmado por éste, de que no son los pueblos como tales, con sus diferencias culturales, los que entran en el espacio de la Iglesia de Cristo, sino sólo los individuos. Según Balthasar éstos traen consigo su Volkstum

al PD, sin que esas peculiaridades culturales desempeñen según él "ningún rol teológico" en la teodramática.

Por su parte, Galli reconoce que no juegan ningún papel soteriológico, pero sí afirma que tienen un rol eclesiológico. Pues "Pueblo de pueblos" no sólo significa que se trata de "un Pueblo formado por individuos tomados de los pueblos", sino "también que es un Pueblo enriquecido

por las culturas de los pueblos, porque hace a la eclesialidad la encarnación en el mundo de los pueblos y la asunción de sus cualidades culturales. Y porque en la catolicidad la primacía de lo universal incluye las variaciones particulares. De ahí que las diversidades culturales, sin significado soteriológico, tienen valor eclesiológico al subsistir superadas, o sea, asumidas, purificadas y redimidas en la unidad católica del PD". Todo ello se entiende mejor a la luz que da Pentecostés al ser y a la misión de la Iglesia, mostrando que la universalidad católica y el mandato evangelizador universal, dirigido a toda cultura, implican también la pluralidad cultural en la comunión del PD por gracia del Espíritu, ya que, como lo dice la Conferencia de Santo Domingo hablando precisamente de este tema, "los fieles oían hablar a los apóstoles cada uno en su propia lengua". La pneumatología ilumina a la eclesiología, que, a su vez, funda la misionología.



2.4. La Pastoral Popular

No voy a tratar de ella in extenso. Sólo recordaré algunas afirmaciones ya hechas, para mostrar cómo la eclesiología del PD encarnado en los pueblos ilumina la misión pastoral de la Iglesia en la Argentina (y América Latina) en esta "hora de los pueblos" (Juan Domingo Perón). Es un tiempo marcado por el despertar de los pueblos del Tercer mundo como protagonistas de su historia (desarrollo, liberación). Se trata de un "signo de los tiempos" en el que hay que escrutar por dónde pasa la acción salvadora del Señor, sobre todo en pueblos, como el argentino, cuya historia ha sido acompañada por el PD desde su origen, en todas sus vicisitudes, "gozos y esperanzas, tristezas y angustias", y en el cual el PD sigue teniendo un enorme peso religioso y moral. La pastoral popular, entendida cada vez más como evangelización de la cultura (EN) y evangelización liberadora (DP) e inculturada (Santo Domingo), es la respuesta que la "teología del pueblo" plantea a dichos desafíos.

Ya dije más arriba cómo ella entiende el adjetivo "popular" desde el nexo semántico —ambiguo, pero no equivoco, sino ricamente analógico—, entre el pueblo pensado desde la cultura y la opción política por el mismo bien común, y el pueblo considerado desde los pobres y la opción preferencial por y de los pobres.

Para Fernando Boasso, en un libro que ya se ha hecho clásico, y que resume el parecer de los ex-integrantes de la COEPAL, la pastoral popular tiene dos vertientes, que son como dos caras de la misma moneda: la religiosa y la política. Pues "evangelización" y "liberación" no son dos misiones distintas de la Iglesia, sino que la segunda es necesariamente constitutiva de la primera, la cual a su vez incide en aquella, y le da un enfoque específico, a partir de la fuerza liberadora del Evangelio. Según Scannone, dicho influjo es indirecto y hermenéutico, mediado por la comprensión cristiana del hombre, que en su momento antropológico y ético puede ser asumida también por todo hombre de buena voluntad.

La vertiente política de la pastoral popular incluye "la evangelización a la historia argentina", pues la fe encarnada en la cultura del pueblo acompaña, discierne, alienta, sana, promueve y dinamiza el proyecto político-cultural del mismo, respetándolo en su autonomía secular. Así se plantea una posición media entre las corrientes secularizadoras (liberal y marxista) y la sacralizadora (de "Cristiandad"). Según los autores de la COEPAL, la contradicción político-cultural que todavía vive el pueblo argentino es la expresada por Domingo Faustino Sarmiento en el siglo XIX: "civilización o barbarie". Este autor entendía a la cultura popular (de raíces hispano-indoamericanas y cristianas) como "barbarie", contraponiéndola a la cultura iluminista de las elites de poder. Es obvio que la COEPAL invertía la opción de Sarmiento. Sin embargo ello no implicaba un rechazo sino un discernimiento de la modernidad, que —por otro lado— en su momento renacentista y barroco, ya se encontraba en los orígenes de la cultura mestiza latinoamericana.

Ya he hablado más arriba, en forma implícita, de la vertiente religiosa de la misma pastoral. Está fundada en la comprensión de la Iglesia como PD. Según eso, es tarea de la Jerarquía y de los agentes pastorales, la de recoger, discernir y promover la fe del pueblo fiel, la cual se ha ido inculturando en la cultura del pueblo argentino, y se ha mantenido en sus rasgos inculturados sobre todo entre los pobres y sencillos. Esa fe, no tanto en sus conceptualizaciones como en sus actitudes vitales básicas, en sus símbolos y ritos, se expresa y testimonia en la rica religión del pueblo, que —como ya quedó dicho— es entre nosotros fundamentalmente expresión de fe católica.

Como se ve, el momento religioso de la pastoral popular implica el político, pero no se reduce a él, sino que en él se encarna y lo trasciende. Por su parte, el momento político no está entendido desde la lucha por el poder o el conflicto de clases, sino a partir de la unidad plural dada por la cultura popular y del proyecto comunitario de bien común en la justicia, en íntima conexión, por consiguiente, con la opción preferencial por los pobres.

3. Pistas eclesiológicas actuales en la "teología del pueblo"

Desde el fin de la COEPAL han pasado más de veinte años, durante los cuales fueron cambiando tanto el pueblo como la Iglesia argentinos, así como la cultura, la religiosidad y, en consecuencia, los desafíos y respuestas pastorales, y la reflexión teológica acerca de todas esas realidades a la luz de la fe. Sin embargo, no deja de darse continuidad hasta hoy en la línea teológica que analizamos, y en sus contribuciones eclesiológicas. Primeramente esbozaré algunos aportes que podemos llamar eclesiológicos sólo en un sentido amplio, en cuanto tocan a la historia y la misión social de la Iglesia (3.1). Luego abordaré algunas pistas que actualmente se están dando en la eclesiología misma y en su proyección pastoral (3.2).

3.1. Historia y doctrina social de la Iglesia

Según Politi, "desde 1976 hasta la fecha" (1990) se dieron dos tipos de desarrollo en la teología argentina del pueblo. Una corriente se dedicó a "temas de tipo histórico...centrando su mirada en los aspectos institucionales de la Iglesia en su relación con la sociedad civil o especialmente con el Estado". En ese contexto cita a Gerardo Farrell y a los trabajos del CIOS (Centro de Investigación y Orientación Social). Con todo, el interés que mueve a esos trabajos no es primeramente histórico sino social y/o pastoral, pues hacen ver el papel de la Iglesia en la historia argentina, y su misión actual. En ese sentido puede decirse que —sobre todo los de Farrell— suponen una rica eclesiología implícita.

Algo semejante se puede decir de los estudios sobre doctrina social de la Iglesia en América Latina y la Argentina, inspirados en los enfoques de la teología del pueblo y en su eclesiología, sobre todo en lo referente a la misión de la Iglesia, su encarnación en el pueblo, la cultura y la religiosidad popular argentinas, y su relación con la liberación

integral y la justicia social. Además de escritos de los autores arriba mencionados, merecen citarse los trabajos de autores de la "escuela argentina" como Gera, Galli, Farrell, Scannone, Jorge Seibold, etc. dentro de la obra internacional e interdisciplinar: *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo Latinoamericano-alemán* (5 volúmenes), o en el último libro del grupo interdisciplinar argentino que había participado en la obra anterior: *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*.

La doctrina social de la Iglesia, tanto entendida en cuanto aplicación del magisterio social universal y local, como en cuanto disciplina que lo prolonga y lo prepara, está siendo un ámbito importante para la teología del pueblo en su lectura teológica de los signos actuales de los tiempos (en general y, especialmente, en la Iglesia, el pueblo, la cultura y la religiosidad argentinos), en su respuesta teológica y pastoral a esos desafíos, y en la búsqueda de una reflexión teológico-social y una enseñanza social cristiana inculturadas, que estén al servicio de la liberación integral, sobre todo de los pobres y excluidos. En ese sentido, se trata de una eclesiología (implícita) puesta en acción, que sería interesante explicitar, aunque los escritos eclesiológicos a los que aludiré más abajo, de alguna manera la han estado explicitando, al acompañar teológicamente las respuestas del PD en la Argentina a los nuevos desafíos pastorales y socioculturales.

3.2. Eclesiología inculturada

El mismo Politi, al reseñar los desarrollos de la teología del pueblo desde el fin de la COEPAL, luego de mencionar "una corriente que se dedica...a temas de tipo histórico", de la que ya traté, señala "otra corriente que acentúa los temas religiosos y culturales (representada centralmente por Lucio Gera)". Y agrega: "esta línea se relacionó con la preparación de Puebla y con el CELAM".

3.2.1. El PD en los pueblos del mundo

Pues bien, en continuidad con esa línea, de cuyas aportaciones eclesiológicas traté en la Segunda parte, se encuentra la obra de Carlos Galli, ya mencionada de paso: *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual* (Buenos Aires, 1994). Esta obra no sólo sintetiza y sistematiza —en su Primera sección, histórico-positiva— todo lo aportado sobre el tema por la teología contemporánea (preconciliar, conciliar y postconciliar) europea y latinoamericana, sino que logra —en su Segunda sección, sistemático-especulativa— una significativa "comprensión sistemática de la catolicidad, la encarnación y el intercambio entre el Pueblo de Dios y los pueblos del mundo". Se trata, según la opinión de varios teólogos, de un verdadero hito en el camino de una eclesiología inculturada que se autorreflexiona teológicamente, y de un aporte importante a la eclesiología del PD en gene-

ral, hecho a partir de los presupuestos de la teología argentina del pueblo.

Para comprender el camino de la reflexión eclesiológica sistemática de Galli, nos puede ayudar la consideración del plan de la Segunda sección. Primeramente estudia, todavía como separadamente, el PD "y" los pueblos, abordando ante todo el Pueblo "de" Dios (en cuanto *Pueblo de Dios*, Pueblo de Dios y Pueblo de Dios) y, luego, los pueblos del mundo. En una segunda parte profundiza su relación, aunque todavía unidireccionalmente, al abordar el PD "para" los pueblos, en cuanto PD universal y misionero. Luego, en un tercer paso, plantea más hondamente la interrelación, desde la prioridad teológica del PD, al considerar el PD "en" los pueblos: la encarnación (en general) del PD, su encarnación "en" los pueblos, así como el PD como sujeto histórico "entre" los pueblos y la unión "entre" el PD y el mundo de los pueblos. Por último, la cuarta parte enfoca más directamente dicha interrelación, contemplando luego especialmente la segunda relación, a saber, la que se da a partir de los pueblos. Pues considera el PD "desde" los pueblos. Para hacerlo se vale de la categoría de *intercambio*: primero enfoca el intercambio "entre" el PD y los pueblos, para concluir finalmente en la comprensión englobante mencionada más arriba: "el Pueblo 'de' Dios: Pueblo 'de' pueblos". Así es como desde una relectura inculturada de "Pentecostés: un Espíritu y muchas lenguas", reinterpreta la expresión "Laós ex ethôn", llegando a "una nueva formulación eclesiológica global". Como ya lo dije, ésta permite descubrir —de acuerdo con la experiencia eclesial latinoamericana y argentina y según el espíritu de la teología del pueblo— la relevancia eclesiológica de las culturas en el "maravilloso intercambio" de la inculturación. Así se recomprende la catolicidad del PD en cuanto "encarnación del PD en los pueblos".

Sin embargo, ese recorrido del hilo conductor de la Segunda sección no puede abarcar la riqueza eclesiológica de la obra, tanto en el nivel histórico como en el especulativo. Pero no es éste el lugar para comentarla en detalle. Baste indicar cómo detrás de ella subyace, no una mera erudición, sino la comprensión sistemática, a partir de la teología del pueblo, de las distintas aportaciones eclesiológicas de la teología contemporánea del PD, y el trabajo especulativo de pensar las distintas relaciones entre el PD y los pueblos. Lo realiza empleando las categorías centrales de catolicidad, encarnación e intercambio, reflexionando el significado de las conjunciones y preposiciones (y, de, para, en, entre, desde), usando la distinción objeto-sujeto (por ejemplo, el PD y los pueblos como *sujetos* colectivos que se intercomunican sus bienes), recurriendo a distintos esquemas teológicos y filosóficos para pensar —entre otros problemas— las oposiciones de contrariedad y relación (inspirándose sobre todo en santo Tomás y en Hegel), etc., etc. Por lo tanto, se trata de una de las contribuciones más valiosas que ha hecho la "escuela argentina" a la eclesiología contemporánea.

3.2.2. El comunitarismo: ¿una alternativa teológica?

Sin pretender compararla con las anteriores, creo que al menos se está dando otra pista de profundización eclesiológica en la teología del pueblo: la que sugiere el título del presente apartado.

Según mi interpretación, dicha teología se mueve en el círculo hermenéutico dentro del cual se mueve el método de GS. La primera fase de ese método tiene relevancia eclesiológica en cuanto se trata de leer la realidad histórica, social y cultural de los pueblos, en concreto, del pueblo argentino, a la luz de la Palabra de Dios y de las enseñanzas de la Iglesia, a fin de replantear así en concreto la *misión de la Iglesia* en la Argentina (lo que, según lo dije, supone una eclesiología al menos implícita), y aun para comprender teológicamente la *realidad eclesial*, aun la local: latinoamericana y argentina. Esa línea sigue siendo trabajada hoy en el estudio no sólo histórico-social sino también teológico-pastoral de la *historia* de nuestra Iglesia, y la aplicación y relectura inculturada de la *doctrina social de la Iglesia* referida a la situación actual argentina. De eso hablé en 3.1.

Pero desde la interpretación teológica de la realidad y situación históricas es posible luego, en la segunda fase del círculo hermenéutico —después de haber purificado desde la fe los instrumentos conceptuales proporcionado por la cultura—, hacer una relectura de la misma fe y de la tradición teológica, aun la eclesiológica.

Pues bien, la teología del pueblo ha seguido interpretando teológicamente, a la luz de la Palabra de Dios, las nuevas realidades y los nuevos signos de los tiempos en América Latina, especialmente, en el pueblo argentino, sus cambios socioculturales y su religiosidad popular. Así se ha topado con lo que el politólogo y sociólogo argentino Daniel García Delgado, llama el *neocomunitarismo de base*. En ese fenómeno la fe puede descubrir la acción creadora y salvadora de Dios, sobre todo entre los pobres, y la respuesta positiva del hombre. Pues ante el individualismo competitivo, el desempleo y la oposición *incluidos-excluidos*, están surgiendo *comunidades vivas* y *redes* entre ellas, en todos los niveles (religioso, cultural, social, económico), así como una *nueva síntesis e imaginario culturales*, nuevas formas de *espiritualidad popular*, de *lectura sapiencial de la Palabra*, de *oración personal y comunitaria*, de *ejercicio comunitario de la caridad cristiana* y de *institucionalización participativa*. Todo ello está de acuerdo con la *sabiduría popular cristiana latinoamericana*, pero también con la *nueva sensibilidad cultural* (moderna y postmoderna). A ese *neocomunitarismo* se le puede aplicar lo dicho por Walter Kasper: "siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente..., se muestra algo de la

eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esa eficacia universal del Espíritu...también en la cultura y el progreso humano".

Pues bien, una reflexión eclesiológica hecha desde esa nueva experiencia sociocultural y religiosa podrá, según lo dice la instrucción *Libertatis conscientia* Nro. 70, "poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios", referidos al PD y a su encarnación en los pueblos, "cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida". Así es como la experiencia del comunitarismo podrá ser iluminada por la *eclesiología de comunión* —como la propone, por ejemplo, el Sínodo extraordinario de 1985— y, a su vez, iluminarla, para que esa eclesiología se fecunde mutuamente con las del PD y la familia de Dios. Estas últimas, arraigadas en la cultura latinoamericana, fueron desarrolladas por Puebla en su interrelación recíproca (cf. DP, 2. Parte, cap. I, 2).

Desde la nueva experiencia comunitaria social y eclesial, no sólo será posible profundizar en la comprensión teológica de la Iglesia comunión desde la del PD, en el cual se da la unidad plural de las diferencias (Pentecostés), sino también en la interconexión de ambas con las teologías de la Iglesia comunidad de comunidades y familia de Dios. Por otro lado, la experiencia de Cristo viviente hoy en nuestras comunidades, sobre todo entre los pobres, iluminará dicha reflexión a partir de una cristología pneumatológica. Así se abren nuevas pistas para la reflexión eclesiológica inculturada.

Esos y otros caminos de reflexión muestran que la teología argentina del pueblo está viva, en servicio del PD y de los pueblos. Sus aportes eclesiológicos no sólo pueden ayudar a la Iglesia que peregrina en la Argentina y en América Latina, para autocomprenderse, comprender su misión con los pueblos, encarnarse en ellos y evangelizar sus culturas y sus instituciones sociales, sino también para que pueda decir su voz, a pesar de su pobreza, a fin de contribuir a la reflexión eclesiológica universal. ☞



✚ CHRISTUS Y LOS LIBROS

LIBROS RECIÉN LLEGADOS

Biblioteca de Autores Cristianos

Esquerda Bifet Juan, *Hemos visto su estrella. Teología de la experiencia de Dios en las religiones*, 1996, 275pp (vol 567)

Cabodevilla JM. *365 nombres de Cristo*, 1997, 749 pp (vol 572)

Poveda Pedro, *Jesús maestro de oración*, 1997, 268pp (vol 573)

O'Callaghan José (Ed), *Nuevo testamento griego-español*, 1997, 1485 pp (vol 574)

CELAM, Bogotá

Sánchez Chamoso, Román, *Ministros de la nueva alianza. Teología del sacerdocio ministerial*, 1993

Moesch Olavo, *La palabra de Dios. Teología y praxis de la evangelización*, 1994

Arias Reyero Maximino, *Eucaristía*, 1997

Keller Miguel Angel, *La iniciación cristiana*, 1995

Sarmiento Augusto, *El sacramento del matrimonio*, 1996

Dehoniane, Bologna

Korzeniowski Ireneusz, *I segni dei tempi nel pensiero di Giovanni Paolo II*, 1997, 135pp

Simian-Yofre Horacio, *La chiesa dell'antico testamento*, 1997, 175pp

Fondo de Cultura Económica

Robles Martha, *Mujeres, mitos y diosas*, 1996, 337pp

Mensajero, Bilbao

Rambla J.M. *Tradición Ignaciana y Solidaridad con los Pobres*, 1990

Palacios Silvio, *Gloria y tragedia de las misiones Guaraníes*, 1991

Vernay Jacques, *El derecho en la iglesia católica*, 1996, 238pp

Echarte Ignacio, *Concordancia Ignaciana*, 1996

Mounier Michel, *Sacerdote... ni más ni menos*, 1997, 215pp

Durand Alain, *Porque tuve hambre: una teología a la luz de los pobres*, 1997, 140pp

Paulinas, México

Souto Coelho Juan, *Iniciación a la doctrina social de la iglesia*, 1996, 192pp

Siglo XXI

Freire Paulo, *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*, 1997, 139pp

Universidad Ibero Americana, México

Lagunas M. Elisa, *Transgresión, creación y encierro: encuentros*, 1997, 395pp

Gutiérrez Germán, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, 1998, 352pp

Houtart François, *Sociología de la religión*, 1997, 178pp

Blanch Antonio, *Lo estético y lo religioso*, 1996 46pp

Esteinou Javier (Coor), *Espacios de comunicaciones*, 1998, 296pp

Verbo Divino, Estella

Hernández de Frutos Teodoro, *Para comprender las escrituras sociales*, 1997, 291pp

Ramis Dardey Francesc, *Lucas, evangelista de la ternura de Dios*, 1997, 202pp

RECENSIONES

Kiesler John, OFM, "Signs And Instruments Of Liberation" uitgeverN, kor-kampen, 1997, 320 PP.

La tesis elaborada por John Kiesler, que lleva como título "Signos e instrumentos de liberación: La confederación latinoamericana (CLAR) y una teología contextual de la vida religiosa de 1966 a 1991", publicada por la facultad de teología de la universidad de Nimega, Holanda, nos facilita un bien documentado y elaborado análisis de la vida, mensaje y conflictos de la CLAR en ese período.

En el contexto de una latinoamérica, señala Kiesler, que se debate en flagrantes e hirientes injusticias ha surgido en las décadas recientes un notable esfuerzo en la Iglesia católica por establecer un nuevo modo de relación entre la fe y dicha situación social mucho más evangélico que el preconciar. Este último de alguna manera sostenía y legitimaba el injusto status quo. Por el contrario, las teologías de la liberación procuran vincular la praxis social

en orden a un cambio a favor de los pobres y la justicia como exigencia de la misma fe en Jesucristo.

En dicho contexto, el autor centra y enfoca su estudio a partir de preguntarse si en las pasadas décadas postconciliares ha surgido en América Latina un nuevo modo teológico de comprenderse la Vida Religiosa y su misión evangelizadora. Es decir, si se puede identificar una teología contextual de vida religiosa latinoamericana. Asimismo se cuestiona si ha nacido una nueva forma comunitaria de vida religiosa.

Kiesler asume como "teología contextual" lo trabajado al respecto por su maestro y director de tesis Jacques Van Nieuwenhove, y Klein Goldewijk. Indican éstos, que una teología contextual existe y se puede identificar, si se dan los siguientes elementos:

Una comunidad de fe que pueda ser identificada como sujeto de dicha reflexión teológica.

Si se emplean los aportes de las ciencias sociales.

Si se escoge una sólida hermenéutica teológica.

Si dicha teología es reveladora y liberadora de Buena Noticia de manera integral (social y religiosa) para sus interlocutores.

Si se establecen vínculos claros con los grandes temas y contenidos de la Teología.

Con estos cuestionamientos y perspectiva hermenéutica, Kiesler nos presenta su análisis e investigación de forma histórica, dividida a partir de acontecimientos claves:

En la primera parte nos presenta la vida de la CLAR del Vaticano II a Medellín.

La segunda comprende de Medellín a Puebla.

La tercera la centra en "las comunidades de inserción" impulsadas muy particularmente a partir de Puebla.

La cuarta parte comprende la vida de la CLAR de Puebla a la primera y parcial intervención pontificia de la misma en 1989.

La quinta y última parte presenta el conflicto entre el Vaticano y la CLAR que culmina con la intervención de su gobierno en 1991.

Concluye su presentación con un breve anexo sobre la evolución de la CLAR hasta 1996.

Kiesler logró la elaboración y presentación que nos ofrece a partir de una amplia recopilación de los documentos surgidos desde el gobierno y el equipo teológico de la CLAR. Es decir, en este estudio se tiene una muy bien documentada relación de la evolución, logros y retos de la reflexión teológica impulsada y realizada por la CLAR, en sus diversas etapas. Este estudio ofrece una bien sistematizada presentación del pensamiento sobre la vida religiosa latinoamericana y su misión, impulsada y lograda por la CLAR. De esta manera, hace un muy valioso servicio al llenar el vacío de la presentación histórica y la evolución

del pensamiento teológico de la CLAR. Por lo bien documentado y realizado, Kiesler será en el futuro próximo inmediato, un autor de referencia obligada sobre este tema.

Además para conseguir su objetivo, Kiesler tuvo la facilidad de entrevistarse con algunas de las personas claves en el proceso de la CLAR y su reflexión teológica. De esta manera recoge y presenta los hechos, documentos y su interpretación por varios de los autores significativos en la vida de la CLAR. Esto lo hace a modo de relator, sin pretender añadir o mezclar su propio punto de vista o interpretación. Esto ayuda a conocer con claridad y solidez la historia de la CLAR desde algunos de sus artífices más señalados.

En relación al párrafo anterior, particularmente destaco el buen tratamiento que logra el autor sobre la cúspide del conflicto entre la CLAR y el Vaticano: años 87-91. A partir de los documentos y las personas entrevistadas ofrece una presentación clara del conflicto y sus causas. Dada la forma asumida -simple relator- en ocasiones se desearía que ofreciera su opinión y tomara postura sobre dicho conflicto.

Al retomar el pensamiento teológico de la CLAR en su evolución histórica, era claro que surgía y se dirigía al pueblo concreto en el que se vivía. Y que en esta relación dialéctica entre la vida del pueblo y la vida religiosa y su mensaje en ella, fue emergiendo por la acción del Espíritu y recibió impulso de la CLAR una nueva forma de vida comunitaria. Es ésta lo que se reconoce como "comunidades insertas" en medios populares. Este hecho lo descubre y admira Kiesler y lo presenta con la delicadeza y alegría de quien se maravilla de la continua y nueva donación de Dios en la vida de un pequeñito que se acuna en los brazos. Nos ofrece en estas páginas su talante franciscano que goza y admira en el Belén de ayer y en el hoy. En este horizonte aprecia las comunidades insertas en medios populares.

El impacto profundo de la acción teológica de la CLAR en buena parte de la Vida Religiosa latinoamericana, la cual se manifestó aun en el grave conflicto con el Vaticano, lleva al autor a concluir y así responder a su cuestionamiento central, que efectivamente en la CLAR se realizó una rica teología contextual. Obviamente que para el lector de este estudio, además de ese interés académico, está sobre todo el conocer de manera amplia y sistemática la evolución del pensamiento teológico de la Vida Religiosa realizada por la CLAR y que nos ofrece de manera amena y bien documentada el autor.

Por mi parte, que tengo la gracia de colaborar en los equipos y servicios de la CLAR desde 1989 hasta la fecha, el leer este libro me iba llamando la atención lo bien documentado del mismo, además lo bien ordenado y sistematizado en el tratamiento de los temas, el recordar personas y hechos queridos mencionados (recordar es volver a vivir) y sobre todo me hizo vibrar de agradecimiento al Señor por esta gesta teológico-profética vivida por lo que significamos como CLAR al servicio de su Reino que tan claramente recoge y manifiesta Kiesler.

Roberto Oliveros, Teólogo del CRT y de las CEBs

DOCUMENTOS

EN DEFENSA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN DEFENSA DE LA NEGOCIACIÓN PARA LA PAZ EN DEFENSA DE LO ACORDADO

México, D.F., a 17 de Marzo de 1998

Al Gobierno Federal
Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional
Al Congreso de la Unión
A los Pueblos Indígenas de México
A la sociedad civil nacional
A todas las fuerzas políticas
A la Opinión Pública

a) La CONAI, instancia civil de mediación reconocida por las Partes, considera urgente comunicar su valoración del estado actual del proceso señalando que:

b) Para la CONAI el marco jurídico-reglamentario del proceso de diálogo y negociación, así como sus primeros Acuerdos, **es válido y vigente**. Sin embargo, constata que dicho marco (reglamentación, Acuerdos y actores) enfrenta hoy una estrategia de desgaste y desmantelamiento.

c) Para la CONAI, el procedimiento con el que se pretende llevar adelante la Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena es **incongruente y violatorio del espíritu del diálogo y de la paz**, pues rompe un acuerdo político y vinculatorio entre las Partes; abre la posibilidad de la derogación del marco político y jurídico de la negociación y de acciones policiaco-militares, e implica un gravísimo riesgo para el país y su proceso de transición.

La Iniciativa gubernamental se aparta del contenido de los Acuerdos de San Andrés e incluso de los resultados de la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena, organizada conjuntamente por el Congreso de la Unión y el Ejecutivo Federal. La aprobación de **cualquier ley apartada de los procedimientos y contenidos acordados**, atentaría gravemente contra la credibilidad en la vía de la negociación y derivaría en una crisis mayor del proceso de paz.

1.- Todo un proceso de dialogo y negociacion en riesgo (ley, reglamentación, acuerdos, actores)

Al amparo de la "Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas", del 11 de Marzo de 1995, las Partes acordaron los Principios, Agenda, Bases, Reglamentos y Procedimientos que guiarían el proceso de diálogo y negociación. Todos estos instrumentos son del dominio público.

Hay que tener presente que de los temas de Agenda, sólo el de Derechos y Cultura Indígena ha sido dialogado

y negociado, el de Democracia y Justicia quedó inconcluso, y el resto está todavía pendiente.

Todo el conjunto de los instrumentos del diálogo y la negociación, y en particular la secuencia no arbitraria de los temas de la Agenda pactada, conforman un esquema metodológico de diálogo y negociación que **incorpora una estrategia de fondo para la paz**, cuyos rasgos son los siguientes:

a) Reconocimiento mutuo del Gobierno Federal y del EZLN como Partes indispensables del proceso de diálogo y negociación.

b) Impulso de un proceso de solución política mediante la supeditación de la lógica y actores militares a la lógica y actores políticos.

c) Creación de condiciones favorables para, la participación de la sociedad a través de la distensión militar y seguridad para las Partes.

Este modelo, es una novedad y una esperanza para la resolución de conflictos armados internos en el mundo.

II.- De los procedimientos acordados

El proceso sustantivo de diálogo y negociación entre las Partes inició con la instalación de la "Mesa I: Derechos y Cultura Indígena", que concluyó con la firma de **los primeros Acuerdos de San Andrés** el 16 de febrero de 1996.

El proceso de diálogo y negociación entró abiertamente en crisis a partir de marzo de 1996, durante el desarrollo de la "Mesa II: Democracia y Justicia", cuando el Gobierno Federal se negó a hablar y a llevar asesores e invitados.

Durante el desarrollo de la Mesa II se produjeron incidentes políticos y militares considerados por el EZLN como pérdida de las condiciones necesarias para el diálogo y la negociación. Así, el 29 de agosto de 1996 el EZLN interrumpe su participación hasta que se recuperen las condi-



ciones de credibilidad de la vía del diálogo.

La CONAI y la COCOPA se dieron a la tarea de revisar las condiciones para la reanudación del diálogo y la negociación, y establecieron el mecanismo de las reuniones tripartitas (CONAI-COCOPA-EZLN), con la aceptación del Gobierno Federal.

En este formato las Partes dieron su voto de confianza a la Cocopa para que elaborara, de hecho en calidad de árbitro, una Iniciativa final de reformas constitucionales que recogiera los Acuerdos de la Mesa I.

El Gobierno Federal no aceptó formalmente el laudo de la Cocopa, incumpliendo lo previamente acordado, y el 19 de diciembre de 1996 presentó una contrapropuesta, ajustada en enero de este año a "4 Observaciones", que son una interpretación diferente de los propios Acuerdos de San Andrés.

III.- Del contenido acordado

La Iniciativa Presidencial sobre Derechos y Cultura Indígena se aparta de lo acordado en San Andrés y afecta los compromisos asumidos por el Gobierno mexicano como signatario del Convenio 169 de la OIT, porque:

1.- Reduce el ejercicio de los derechos de los pueblos indios a las comunidades.

Aunque la iniciativa gubernamental reconoce que "los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación", reduce "la expresión concreta de ésta a la autonomía de las comunidades indígenas". Esta reducción viola los Acuerdos de San Andrés que establecen "que la legislación nacional debe reconocer a los pueblos indígenas como los sujetos de los derechos a la libre determinación y autonomía". También viola el Convenio de la OIT que atribuye como sujeto de estos derechos a los pueblos indígenas.

2.- Habla de que la Constitución "otorga" derechos a los pueblos indígenas en lugar de simplemente reconocerlos, como se acordó en San Andrés.

La nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas acordada en San Andrés parte de reconocer la preexistencia de dichos pueblos y de reconocer en la Constitución sus derechos; en cambio, la Iniciativa del Ejecutivo Federal se refiere al otorgamiento de derechos, en lugar de reconocimiento, como si se tratara de un acto del Estado que crea esos derechos.

3.- No reconoce los derechos de jurisdicción de los pueblos indios.

El texto de la Iniciativa Presidencial a lo más que llega es a reconocer —lo que introduce la idea de discrecionalidad—, que "los procedimientos, juicios y decisiones —de estos pueblos— serán convalidables", ignorando el texto de la COCOPA que dice que "serán convalidados". El dejar opcional la convalidación de los procedimientos y juicios propios de los pueblos indios viola el Acuerdo de San Andrés que explícitamente establece "como garantía al acceso pleno a la justicia... que el derecho positivo mexicano reco-

nozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos... y que mediante procedimientos simples sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado".

4.- No reconoce el derecho de los pueblos indios a su territorio.

El texto presidencial omite la referencia a que el uso y disfrute de los recursos naturales se refiera a sus tierras y territorios, lo que sí está explícito en el texto de la COCOPA y en los Acuerdos de San Andrés. Estos establecen que el Gobierno Federal "debe hacer efectivos los derechos y garantías que les corresponden —tales como— derecho a hábitat: uso y disfrute del territorio conforme al artículo 13.2 del Convenio de la OIT".

5.- Omite el mecanismo establecido por los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT para determinar cómo se define como indígena un municipio, comunidad, organismo auxiliar del ayuntamiento e instancias afines.

El texto presidencial sólo habla de municipios mayoritariamente indígenas, pero omite el criterio definitorio incluido en el texto de la COCOPA. Esta omisión viola los Acuerdos de San Andrés y el mencionado Convenio internacional que establecen que "la conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones" contenidas en dichos acuerdos.

6.- No reconoce, como lo hace el texto de la COCOPA y está acordado en San Andrés, a las comunidades indígenas "como entidades de derecho público".

7.- Tampoco reconoce el derecho de los pueblos indios de definir "los procedimientos para la elección de sus autoridades".

En el texto presidencial se establece que "en los municipios con población de mayoría indígena la legislación local será la que establecerá las bases y modalidades para asegurar la participación de las comunidades indígenas en la integración de los ayuntamientos...". En cambio el texto de la COCOPA dice "que en los municipios, comunidades, organismos auxiliares del ayuntamiento e instancias afines... se reconocerá a sus habitantes el derecho para que definan, de acuerdo con las prácticas políticas propias de la tradición de cada uno de ellos, los procedimientos para la elección de sus autoridades o representantes". Esta omisión viola lo acordado en San Andrés, que reconoce el derecho de los pueblos a "designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, y a sus autoridades como pueblos indígenas, de conformidad con las instituciones y tradiciones propias de cada pueblo".

IV.- Militarización y paramilitarización

El procedimiento unilateral echado a andar en torno a las reformas constitucionales es todavía más grave considerando el crecimiento de la dinámica militar.

Antes del mes de febrero de 1995 la CONAI tenía conocimiento de por lo menos 74 puntos geográficos con presencia de fuerzas militares y policiacas; en agosto e 1997

ya eran 209. Después de la masacre de Acteal —del 22 de diciembre de 1997— a la fecha, ha ocurrido lo siguiente:

- Al menos 104 operativos militares en zonas de presencia e influencia zapatista.

Tres nuevos municipios han sido militarizados: Chenalhó, Chalchihuitán y Mitontic; actualmente son ya 66 los municipios con importante presencia militar.

La presencia del Ejército Mexicano en Chiapas ha aumentado en por lo menos 5 mil efectivos, de los cuales dos mil se ha asentado en Chenalhó, sumando ya un número que oscila alrededor de 70 mil efectivos, según diversas fuentes.

Por otro lado, el crecimiento de la paramilitarización, primero en la Zona Norte, luego en la zona de Los Altos y la Selva, altera negativamente el clima sociopolítico de la entidad y presagia una peligrosa escalada de violencia. El crimen de Acteal, cuya aclaración sigue pendiente, ha hecho evidente la realidad de la guerra.

Llamamiento

Estamos viviendo una situación política decisiva, en la cual el Congreso de la Unión tiene un papel clave para la construcción de una paz justa y digna para todos, a través del impulso a la Reforma del Estado y la Transición a la Democracia en México. Para ello, es fundamental **que no se desvincule el proceso legislativo del proceso de diálogo y negociación para la paz.**

Para la CONAI y la sociedad civil democrática, es imperioso romper, con clara y firme voluntad política en favor de la paz, el dique de obstáculos que dificultan cada vez más la reanudación del diálogo, y que reducen peligrosamente la eficacia de las acciones políticas para reconstruir la confianza en esta vía.

Frente a los signos ominosos de la guerra y ante las graves circunstancias que mantienen trabado el proceso de diálogo y negociación, **la CONAI reitera su llamado:**

Al Gobierno Federal, para que ajuste su actuación a los procedimientos y contenidos acordados.

Al EZLN para que, a pesar de las dificultades, mantenga su disposición de resolver el conflicto por la vía política.

Al Congreso de la Unión para que, en el marco de sus atribuciones constitucionales:

Detenga la estrategia de desmantelamiento del proceso de diálogo y acelere los pasos necesarios para alejar el espectro de la guerra.

Considere que en los procedimientos contenidos alrededor de la reforma constitucional, está en juego el proceso de diálogo y negociación para la paz.

Promueva las reformas constitucionales relacionadas con los derechos y cultura de los pueblos indios cuando las iniciativas cumplan plenamente los contenidos y procedimientos acordados, y puedan así convertirse en instrumentos de justicia y de paz para todo México.

- Abra las salidas políticas que reencaucen, verdaderamente, el camino certero del diálogo y la negociación que produzca soluciones inequívocas para enfrentar las causas reales del conflicto.

A todos los Partidos y fuerzas políticas para que, conscientes de la seriedad de la situación actual, establezcan como sus auténticas prioridades lo que la sociedad les exige con premura, y para que, derrotando egoísmos y ambiciones, sostengan todas aquellas iniciativas que, efectivamente, rindan frutos positivos en favor de un México más justo, más democrático, más solidario.

A todos los movimientos y organizaciones de la sociedad civil para que reactiven sus invaluable esfuerzos en pro de la libertad, la justicia y la paz justa y digna. En esta hora crucial, su fuerza y presencia es insustituible.

La CONAI, comprometida permanentemente en la búsqueda de la solución a las causas que originaron el conflicto armado, seguirá aportando a la paz con todas las actividades y tareas, públicas y privadas que el grave momento exige.

Por la CONAI: Samuel Ruiz García, Concepción Calvillo Vda. de Nava, Juan Bañuelos, Pablo González Casanova, Óscar Oliva, Raymundo Sánchez Barraza.

Secretariado: Miguel Álvarez Gándara, Gonzalo Ituarte, Salvador Reyes, Pedro Nava.

LA CONAI COMENTA UNAS CARTAS DEL LIC. EMILIO RABASA GAMBOA

1 de Abril de 1998

Al Gobierno Federal

Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional

A la Comisión de Concordia y Pacificación

A la Opinión Pública Nacional

Con relación a las cartas enviadas a la CONAI el 18/03/98 y el 22/03/98, por el Lic. Emilio Rabasa Gamboa, "Coordinador para el diálogo y la negociación en Chiapas" a nombre del Gobierno Federal, como respuestas públicas, la primera, al comunicado de la CONAI (17/03/98) "En defensa de los pueblos indígenas. En defensa de la negociación para la paz. En defensa de lo acordado; y la segunda, al documento de la CONAI "Informe narrativo semestral julio-diciembre 1997", la CONAI hace del conocimiento público lo siguiente:

1.- La CONAI ha orientado y fundamentado su quehacer en la iniciativa "Para un Nuevo Diálogo, del 13 de octubre de 1994. Acorde con el mensaje central de esa iniciativa, se da la ampliación colegiada de la mediación "con una vitalidad propositiva y articuladora suficiente para destrabar los procesos sociopolíticos y darles cauce por la vía de la negociación política.

Conscientes de ello, las Partes aceptaron a la CONAI como mediadora. Por lo que toca al Gobierno Federal, el Secretario de Gobernación dirigió, con fecha 23 de diciembre de 1994, a los miembros de la Comisión Nacional de

Intermediación, una comunicación que a la letra dice: "La Secretaría de Gobernación, en representación del Titular del Poder Ejecutivo, valora las aportaciones de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y le extiende su reconocimiento como instancia aceptada por ambas partes para realizar la mediación, con objeto de restablecer el diálogo y avanzar en la consecución de la paz".

Con fundamento en el artículo 8° de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, del 11 de marzo de 1995, las Partes ratificaron a la CONAI como instancia de mediación y, por ello, ha estado empeñada permanentemente en la construcción de la paz mediante la búsqueda de la solución negociada que resuelva las causas que originaron el conflicto armado.

Su conducta y posturas públicas a lo largo de estos años acreditan su empeño por una paz que sea justa y digna.

2.- Dentro del Marco Jurídico y Reglamentario que guía el proceso de diálogo y negociación entre las Partes, una de las facultades de la CONAI, en cuanto "instancia comprometida en un esfuerzo constante de neutralidad activa y funcional", es la de actuar para la "superación de incidentes que puedan interrumpir u obstaculizar el diálogo y la negociación" (Declaración de San Miguel y Reglas Generales).

El real significado del comunicado de la CONAI "En defensa de los pueblos indígenas. En defensa de la negociación para la paz. En defensa de lo acordado, ha sido, justamente, el dar cumplimiento a estas tareas propias de la mediación, las cuales se sustentan en la convicción ética de que la paz justa y digna debe lograrse sin faltar a la verdad.

En consecuencia, la CONAI reafirma, en todos sus términos, el contenido de su comunicado "En defensa de los pueblos indígenas. En defensa de la negociación para la paz. En defensa de lo acordado, del pasado 17 de marzo de 1998", en el cual se presentan a la Nación los innegables obstáculos que se han interpuesto a la solución pacífica del conflicto.

3.- Por otra parte, la carta pública de la "Coordinación para el diálogo y la negociación en Chiapas", del 22/03/98, contiene una grave acusación. Dice ese texto que "el Gobierno Federal rechaza el llamado que hace la CONAI a la intervención extranjera. Al respecto, la CONAI considera necesario aclarar:

a) Ante el uso de esta expresión, que tiene una acepción precisa en el derecho internacional, la CONAI rechaza categóricamente tal acusación por infundada y dolosa; siempre —y hoy lo ratificamos— hemos defendido la soberanía nacional. La solidaridad internacional nunca ha afectado nuestra soberanía.

b) Lo que la CONAI sí ha hecho, ha sido alentar la colaboración internacional en la solidaridad y la defensa de los derechos humanos, en el marco de los tratados, pactos, convenios, protocolos y convenciones de derecho internacional que el Estado Mexicano ha signado y ratificado, especialmente el Convenio 169 de la OIT. Todo ello para evitar la repetición de crímenes de lesa humanidad como el de Acteal, y para que sea con los medios y mecanismos del diálogo y la política como se resuelvan las causas del conflicto.

c) El llamado de la CONAI a la comunidad internacional, además, se inscribe en, y se ajusta a, los principios y práctica de la política pacifista que ha desarrollado nuestro país, por ejemplo, frente al drama de los refugiados guatemaltecos; o mediante los buenos oficios y esfuerzos de pacificación en Centroamérica; o cuando México ha sido anfitrión de países hermanos para negociaciones y rubricación de tratados de paz; o aportando generosamente ayuda humanitaria a otros pueblos en casos de dolorosas emergencias; y todo esto, sin que por ello nuestro país y sus ciudadanos hayan merecido la acusación de "intervencionismo" de parte de la comunidad internacional o de otras naciones.

4.- En general, la CONAI encuentra que las aseveraciones contenidas en ambas respuestas públicas de la "Coordinación para el diálogo y la negociación en Chiapas", que pretenden descalificar la función específica de la CONAI, dificultan seriamente el diálogo, pues pasan por alto las tareas propias de esta mediación; deforman lo manifestado por la CONAI; atribuyen a la CONAI ideas no expuestas por ella; argumentan con olvido de la secuencia y concatenación de los hechos históricos; e ignoran que la vinculación entre procesos jurídicos y políticos, es el cumplimiento de acuerdos previos y no sólo el respeto a las formalidades de la ley. La gobernabilidad democrática del país requiere de una política veraz, respetuosa de los hechos y de las personas.

5.- La CONAI, en esta delicada situación por la que atraviesan Chiapas y México, y sensible a la profunda preocupación expresada por muy diversas organizaciones políticas y por amplios sectores de la sociedad civil, seguirá responsablemente disponible para las Partes en su función de mediación, sin escatimar esfuerzo alguno.

Atentamente, por la CONAI:

Samuel Ruiz García, Concepción Calvillo Vda. de Nava, Juan Bañuelos, Pablo González Casanova, Óscar Oliva, Raymundo Sánchez Barraza.

Secretariado: Miguel Álvarez Gándara, Gonzalo Ituarte, Salvador Reyes, Pedro Nava.

EL OBISPO RUIZ RENUNCIA A LA MEDIACIÓN

La voluntad de Dios, manifestada a través de su Santidad



el Papa Juan XXIII, me pidió desde hace más de 38 años el servicio como Obispo de la Diócesis llamada entonces de Chiapas y, después de la erección de la de Tuxtla Gutiérrez, de la que quedó conocida como San Cristóbal de Las Casas, por el nombre de su Sede.

La tarea específica de una acción evangelizadora, dirigida a todos y en especial a los más pobres y necesitados, en nuestro caso a los indígenas, la entendimos y la vivimos siempre como la predicación del Evangelio de Cristo, esto es, como el anuncio y construcción del Reino de Dios en la Justicia, en la Verdad, en el Amor y en la Paz. Si bien es cierto que el Concilio Ecuuménico Vaticano II, en cuyas sesiones por la gracia de Dios estuve participando, agregó una iluminación especial que me ayudó a entender mejor la incidencia histórica del quehacer pastoral.

De ahí que al surgir en Enero de 1994 un conflicto armado, no hayamos dudado los Obispos de Chiapas en condenar la violencia, al paso que reconocimos la legitimidad de las causas justas que se enarbolaron y ofrecimos nuestros buenos oficios para que se buscara una salida pacífica. Esto lo consideramos como uno de los aspectos de nuestro quehacer pastoral.

Así tampoco juzgué ajena a la misión episcopal, la propuesta de participar en la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y servir como mediador en un proceso de diálogo que buscaba una solución pacífica para Chiapas y para todo el País. Es más, aceptamos en la Diócesis que la primera etapa del diálogo, que por las circunstancias exigía de especial seguridad, se llevara a cabo en la propia Catedral, que se convirtió así en un símbolo de nuestra preocupación por la Paz.

No hemos ignorado, al aceptar la Mediación: que el proceso de Paz tenía una dimensión nacional e internacional; que suscitaba a diferentes niveles grandes y legítimas expectativas; que traería consigo la incompreensión, el sufrimiento y presiones de diferente índole; que la CONAI tendría que pasar por diferentes etapas y adaptaciones para garantizar a las partes, a la sociedad mexicana y al consorcio internacional ante cuyo seguimiento se ha desarrollado este proceso, la credibilidad de las afirmaciones y acciones en él desarrolladas; que la Mediación estaba al servicio de las Partes: Gobierno y EZLN, sin representar a ninguna de ellas ante la otra, o ante la sociedad, sino ubicada en el proceso de Paz.

Por otra parte, varios condicionamientos que afectaban la continuación del diálogo, mencionados por el EZLN y considerados atendibles por el Gobierno, fueron reconocidos, pero luego considerados inaceptables. El cumplimiento de lo acordado en la Mesa 1 de San Andrés se convierte en una afirmación reiterada que no se concretiza. El EZLN, ante esta situación, dijo sus últimas palabras para sumirse luego en un largo, comprensible y al final pesado silencio, que fue leído por la otra parte como rechazo al diálogo.

En el momento presente, a pesar de las afirmaciones dichas en contrario, es evidente que el Gobierno ha desistido del camino del diálogo según el modelo que se obser-

vaba en San Andrés, para ejecutar unilateralmente lo acordado y transitar hacia la temática pendiente, invocando un diálogo directo, sin que sea necesaria ninguna Mediación.

Se constata, además de la interrupción del diálogo, no sólo el deterioro de la situación en Chiapas y en el País, sino una constante y creciente agresión gubernamental a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a la Mediación y al mediador mismo, puesta en marcha por distintas instancias oficiales y recientemente llevada a cabo, con signos y palabras, por el propio titular del Ejecutivo en diversas ocasiones.

Esta agresión a la Diócesis, que se inicia inclusive antes del conflicto, se ha convertido ya en una persecución sistemática contra ella y se ha concretizado en numerosas acciones: expulsión de 7 sacerdotes por falsas acusaciones; negación práctica de residencia a los agentes de pastoral extranjeros; encarcelamiento de 4 sacerdotes falsamente acusados y con franca violación a sus derechos humanos; cierre de unos 40 templos (alguno de ellos ocupado por el ejército mexicano); órdenes de aprehensión a numerosos sacerdotes, religiosas y misioneros; presión a varios campesinos para que afirmen que la Diócesis entrega armas a las comunidades; directrices a varios medios de comunicación para que tergiversen las noticias; generación de un clima de linchamiento; profanación del Santísimo Sacramento en varios templos, hecha por la policía de seguridad. Todo lo cual indica que esta persecución religiosa ya no se dirige únicamente a nuestra Diócesis, so pretexto de condicionar la Mediación para el diálogo, sino visualiza a la Iglesia católica de todo el País.

Con las limitaciones propias de la naturaleza humana, la Mediación ha cumplido con su tarea, esforzándose en momentos críticos del proceso de diálogo porque este no se rompa, sin importar su propio desgaste.

Constato claramente que se ha terminado una etapa del proceso de paz en la que cumplimos responsablemente con lo que nos tocaba hacer para edificarla. Agradezco a todos aquellos que me acompañaron en la tarea mediadora, particularmente a los miembros de la CONAI, que con generosidad y entusiasmo dieron su contribución por la Paz.

Ha de construirse otra etapa en la que se recreen las condiciones del proceso de paz con un diálogo y negociación que miren a la solución pacífica de las causas del conflicto.

La construcción de la Paz es para todo Obispo una tarea irrenunciable que se cumple de diferentes maneras y mediante diversos instrumentos a lo largo de la historia, según las situaciones por las que se atraviese. Continuaré, con la fuerza de Dios y la iluminación de su Espíritu, en el empeño de construir la Paz verdadera desde Chiapas, sabiendo que ésta no se puede confundir con aquella que surge de la represión selectiva a las comunidades, ni con los enfrentamientos que otros provocan en ellas, ni tampoco se puede alcanzar por caminos de desarticulación que rompa la unidad de las legítimas diferencias. La demanda de los derechos individuales y colectivos forma parte de nuestra acción Pastoral.

El Romano Pontífice actual su Santidad Juan Pablo II, (cuya presencia en México es anunciada para el 22 de Ene-

ro próximo), así lo resumía al dirigirse el pasado 7 de Abril a los Jóvenes del mundo: "Los derechos de la persona son el elemento clave de todo el orden social. Reflejan las exigencias objetivas e inolvidables de una ley moral universal, que tiene su fundamento en Dios, primera Verdad y Sumo Bien. Precisamente por eso son el fundamento y la medida de toda organización humana, y solamente basados en ellos se puede construir una sociedad digna del hombre, arraigada sólidamente en la verdad, articulada según las exigencias de la justicia y vivificada por el amor. Ante las diversas formas de opresión existentes en el mundo, la Iglesia no duda en denunciar, con valentía, las violencias."

En esta nueva etapa, además del trabajo por la reconciliación y una unidad de nuevo cuño en la que no haya excluidos, aparece la responsabilidad de todos por construir un orden nuevo, con una conciencia histórica que abarca impresionantemente un abanico social cada vez más amplio.

Reconciliación profunda, unidad que convoca a todos, participación más diversificada y consciente, búsqueda de la verdadera justicia, son los caminos por donde deben transitar aquellos cuyo objetivo es construir la verdadera Paz.

"Para que edifiques y plantes"

+ Samuel Ruiz García

Obispo de San Cristóbal de Las Casas

Catedral de la Paz, 7 de junio de 1998

POR LA PAZ: UNA MAYOR PARTICIPACION DE LA SOCIEDAD (La CONAI se autodisuelve)

Ante la declaración pública hecha hoy por Don Samuel Ruiz, Obispo de San Cristóbal y presidente de la CONAI, en su documento "Hacia una nueva etapa del proceso de Paz", los demás miembros de la CONAI manifestamos lo siguiente:

1.- Reconocemos la lucha de Don Samuel Ruiz en favor de la paz y la justicia, así como su empeño en trabajar colegiadamente en esta misión tan delicada para Chiapas y para México.

2.- Constatamos que el Gobierno continúa desmantelando las condiciones necesarias para el diálogo y la negociación, a través de hechos como los siguientes:

a) la creciente militarización de las comunidades indígenas, sobre todo a partir de la masacre de Acteal;

b) la multiplicación de los grupos paramilitares, que continúan actuando con total impunidad en contra de las pueblos indígenas;

c) el incumplimiento de los procedimientos y contenidos convenidos en los distintos acuerdos de San Andrés, especialmente los relacionados con los Derechos y Cultura indígena;

d) la escalada en el uso de medidas de fuerza en contra de los municipios autónomos, operadas por el Gobierno del Estado, y agravadas por la reciente propuesta unilateral de remunicipalización;

e) la dolorosa e irresuelta realidad de los desplazados y de los simpatizantes zapatistas injustamente encarcelados;

f) las campañas de desprestigio y las crecientes agresiones deliberadas y dolosas en contra de la CONAI y en particular de su Presidente.

3.- Por lo anterior, entendemos y reconocemos las razones que llevaron a Don Samuel Ruiz a declarar "que ha terminado una etapa del proceso de paz". En consecuencia consideramos que la CONAI ha concluido su tarea de mediación.

4.- Frente a la actual y difícil situación:

a) Exigimos al Gobierno Federal y al Gobierno del Estado que por la vía de los hechos acrediten su voluntad de resolver, mediante el diálogo y la negociación con el EZLN, las causas que originaron el conflicto, y renuncien a su actual estrategia de guerra.

b) Reiteramos nuestro llamado al EZLN para que, no obstante las provocaciones gubernamentales, continúe luchando en favor de una solución política a las injusticias estructurales de Chiapas y del País.

c) Exhortamos a la sociedad civil de Chiapas, de México y del mundo, y a todas las fuerzas políticas del país a que asuman un papel más activo

d) Que frene la estrategia de guerra del gobierno y favorezcan una paz justa y digna, la cual no será posible sin el respeto de los derechos colectivos de los pueblos indios y un avance significativo en la reforma del Estado y en la transición a la democracia.

Concepción Calvillo Vda. de Nava, Juan Bañuelos, Pablo González Casanova, Óscar Oliva, Raymundo Sánchez Barraza.

Secretariado: Miguel Álvarez Gándara, Gonzalo Ituarte, Salvador Reyes, Pedro Nava.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. a 7 de junio de 1998.

DECLARACIÓN DE LA COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA PAZ Y LA RECONCILIACIÓN EN CHIAPAS

1. En la última Asamblea del Episcopado Mexicano analizamos los desafíos pastorales más importantes que interpelean la misión de la Iglesia en México. Entre ellos constatamos la preocupación que existe en los obispos respecto a la marginación y pobreza que viven los pueblos y las comunidades indígenas y campesinas y, en especial, la situación de conflicto que afecta ya, desde hace varios años, al pueblo chiapaneco.

2. En dicha Asamblea y como expresión de esa preocupación, acordamos trabajar juntos el tema de la reconciliación nacional y del diálogo, así como fortalecer la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas, de manera que se fortalezcan los lazos de diálogo y comunión interna con los obispos y se busquen todos los caminos que favorezcan un diálogo fructuoso a favor de la reconciliación y la paz entre todos. Los obispos que hemos sido designados por la Conferencia del Episcopado Mexicano para coad-

yuvar en la paz y la reconciliación en Chiapas, expresamos lo siguiente:

3. Nos preocupa el momento actual de incertidumbre en que se encuentra el proceso de paz en Chiapas porque nos afecta a todos pero, sobre todo, porque las comunidades siguen viviendo en la inseguridad, se han provocado muertes incluso de inocentes, cientos de indígenas han sido desplazados de sus hogares, la legislación sobre derechos y cultura indígenas está detenida en el Congreso, los directivos del EZLN han optado por un largo y cuestionante silencio; son más frecuentes los ataques a la diócesis de San Cristóbal de las Casas; no han sido desmantelados grupos paramilitares existentes ni han sido detenidos los responsables intelectuales de los homicidios; hay expectativa en otros países de cómo México resuelve este conflicto; se radicalizan las posturas y, en síntesis, no se vislumbra una salida cercana ni consensuada.

4. Consideramos que el fondo del problema no está sólo en la marginación de los indígenas de Chiapas y de todo México, sino en opuestas posturas sociales, económicas y políticas de las diversas fuerzas que conforman nuestro país. No se han reanudado el diálogo y las negociaciones porque, atrás del problema indígena, hay dos o más conceptos de cómo debe ser el ejercicio del poder civil, dos formas de entender la democracia y la justicia, dos maneras de concebir lo que es la paz, y, más en el fondo, dos sistemas políticos y económicos.

5. Cuando el Gobierno, el EZLN, los partidos políticos, las ONGs, los creadores de opinión u otros actores, absolutizan sus puntos de vista condenando todo lo que hagan o digan los contrarios, se hace casi imposible el diálogo. La paz, se construye sobre cimientos de justicia, humildad y verdad, fortaleza y prudencia, creatividad y amor.

6. Exhortamos, por ello, a todos, especialmente a los actores del conflicto de Chiapas, a escuchar con sabiduría los planteamientos distintos al propio; a saber ceder en lo que no es fundamental; a respetar y acatar las razones por las que decida una mayoría legítimamente constituida; porque de ello dependen, en buena medida, la democracia, la economía y la estabilidad de México. Reiteramos que todos somos corresponsables de la paz en Chiapas y que, de acuerdo con nuestras capacidades, debemos buscar los medios legítimos que contribuyan a construirla. El Papa nos recordó en su último Mensaje por la Paz que "de la justicia de cada uno nace la paz para todos". Es ilusorio pensar que un solo actor puede alcanzar la paz sin la colaboración de los demás. La paz no se impone con la fuerza o las amenazas, menos con ostentación de poder, sino con la creación de verdaderas condiciones que permitan un diálogo maduro y fecundo.

7. Si después de haber puesto todos los esfuerzos posibles para alcanzar un consenso que contribuya a una ley más justa y la opinión de quienes ahora son minoría no es aceptada por la mayoría, ¿hemos de esperar otros tiempos para que las circunstancias puedan cambiar?

8. Ante los reiterados ataques a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, rechazamos la afirmación de que la je-

rarquía y los diversos agentes pastorales de esa diócesis estén impulsando la violencia. Con los obispos respectivos, la CEM mantiene un diálogo eclesial interno para comprender, desde su situación especial, sus acentuaciones doctrinales, sus inquietudes y sus métodos pastorales. Desde antes del 1º de enero de 1994, sus esfuerzos se han orientado hacia la defensa de los indígenas, para que se les haga justicia, pero también hacia el rechazo a la violencia armada, como método de transformación social.

9. El hecho de que algunos catequistas, por su propia iniciativa y en oposición a la postura oficial de la diócesis, hayan decidido unirse al grupo armado, no significa que sus obispos sean los responsables de esas decisiones. La diócesis de San Cristóbal de las Casas, y con ella la Iglesia Católica en México, está empeñada en construir los espacios posibles y en promover los medios necesarios, para lograr la pacificación y la reconciliación. Y en esto, todos estamos unidos, a pesar de nuestras legítimas diferencias.

10. Quienes tenemos la dicha de haber recibido la fe en Jesucristo Resucitado, poseemos una óptica que trasciende lo inmediato. Con esta luz, sostenemos la esperanza de que, cuando los caminos parecen cerrados y sin puentes de comunicación, la oración puede mover montañas y lograr maravillas. Por ello, exhortamos a todas y todos los mexicanos a intensificar su oración al Señor de la vida y de la historia, para que nos conceda su Espíritu de sabiduría y fortaleza, y así los corazones y las mentes se abran a la conversión y a la búsqueda de nuevas soluciones, que nos ayuden a encontrar y consolidar la paz tan anhelada. Y que la intercesión de Santa María de Guadalupe nos aliente, pues Ella es, al mismo tiempo, abogada de los indígenas y Madre de todos los que estamos cerca pero también lejos, y fuente de la unidad espiritual de México.

México, D.F., 2 de junio de 1998.

+ Luis Morales Reyes, Obispo de Torreón
Presidente de la CEM
+ Héctor González Martínez, Arzobispo de Oaxaca
+ Samuel Ruiz García, Obispo de San Cristóbal de las Casas
+ Carlos Talavera Ramírez, Obispo de Coatzacoalcos
+ Felipe Aguirre Franco, Obispo de Tuxtla Gutiérrez
+ Raúl Vera López, O.P., Obispo Coadjutor de San Cristóbal de las Casas
+ Jacinto Guerrero Torres, Obispo Coadjutor de Tlaxcala.
+ Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de Tapachula
+ Juan Guillermo López Soto, Obispo de Cuauhtémoc
Madera



EL DOMINGO 7 DE JUNIO, EN LA CATEDRAL DE SAN CRISTÓBAL, EL TATIC SAMUEL DIO SU PALABRA.

SE HA TERMINADO UNA ETAPA DEL PROCESO DE PAZ

HEMOS CUMPLIDO RESPONSABLEMENTE NUESTRA TAREA



ESE MISMO DÍA LA CONAI SACÓ UN COMUNICADO EN EL QUE EXPLICÓ CÓMO VEÍA LA SITUACIÓN DE CHIAPAS.



LOS DEMÁS MIEMBROS DE LA CONAI MANIFESTAMOS NO SIGUIENTE

① RECONOCEMOS LA LUCHA DE DON SAMUEL RUIZ EN FAVOR DE LA PAZ Y LA JUSTICIA.



② EL GOBIERNO CONTINÚA DESMANTELANDO LAS CONDICIONES NECESARIAS PARA EL DIÁLOGO Y LA NEGOCIACIÓN, A TRAVÉS DE HECHOS COMO LOS SIGUIENTES:



A LA CRECIENTE MILITARIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS...



B EL AUMENTO DE GRUPOS PARAMILITARES QUE CONTINUAN ACTUANDO CON TOTAL IMPUNIDAD



ORA VAMOS PA' EL BOSQUE

C EL INCUMPLIMIENTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS.



③ ENTENDEMOS LAS RAZONES DE DON SAMUEL. POR ESO, CONSIDERAMOS QUE LA CONAI HA CONCLUIDO SU TAREA DE MEDIACIÓN



D LOS ATAQUES CONTRA LOS MUNICIPIOS AUTÓNOMOS Y LA PROPOSTA UNILATERAL DE REMUNICIPALIZACIÓN



E LA DOLOROSA SITUACIÓN DE LOS DESPLAZADOS Y DE LOS SIMPATIZANTES ZAPATISTAS INJUSTAMENTE ENCARCELADOS



F LAS CAMPAÑAS DE DESPRESTIGIO Y ATAQUES CONTRA LA CONAI Y CONTRA EL TATIC



TEÓLOGOS DE LA VIOLENCIA

④ FRENTE A LA ACTUAL Y DIFÍCIL SITUACIÓN



A EXIGIMOS AL GOBIERNO FEDERAL Y DEL ESTADO QUE DEMUESTREN CON HECHOS SU VOLUNTAD DE DIÁLOGO



Y QUE RENUNCIE A SU ESTRATEGIA DE GUERRA

B LLAMAMOS AL EZLN PARA QUE, A PESAR DE LAS PROVOCAIONES, SIGA LUCHANDO POR UNA SOLUCIÓN POLÍTICA...



C A LA SOCIEDAD CIVIL, QUE FRENE LA ESTRATEGIA DE GUERRA DEL GOBIERNO Y FAVOREZCA UNA PAZ JUSTA Y SIGNA.



ALTO A LA GUERRA

2 de agosto 1998

Hecho: Obsesión por el TENER

Profundización:

La expresión más evidente del ateísmo materialista práctico en que vivimos —más desequilibrado con la desaparición de la utopía marxista— es la OBSESION por el TENER que se manifiesta desde el momento de elegir una carrera que siempre será frustrante, puesto que no se escogió por amor; el trabajo de padre y madre con el consiguiente descuido del amor entre ellos y para los hijos, hasta la de pauperización y miseria de las grandes mayorías para asegurar el bienestar sin límites de unos pocos y unas cuantas naciones.

Es el resultado de una valorización materialista del ser humano y del olvido de su dimensión espiritual tan esencial como la material para la realización de esa imagen y semejanza con Dios que somos los humanos. Tan se vive del amor (espíritu) como del dinero (materia).

Las consecuencias de este desequilibrio entre lo material y lo espiritual son múltiples: frustración, suicidio y paranoia individual y colectivas a la vez que explotación entre grupos y naciones.

Iluminación: Lucas 12, 13-21

1. Las 3 lecturas y el salmo 89 desarrollan la misma idea central: lo ilusorio de centrarse en lo material y el trabajo (Eclesiastés: 1) que son como hierba que florece por la mañana y por la tarde está seca (salmo 89) es a lo que nos lleva la avaricia (Evangelio) por lo que se hace imprescindible, para el resucitado en Cristo por el bautismo, que se convierta en testigo de los bienes "de arriba" (Col. 3, 1-11) que no son otra cosa que el "amor". Es el amor lo que verdaderamente nos hace sensatos y lo que da una verdadera prosperidad (salmo 89) y lo que nos hace ser "ricos de lo que vale ante Dios" (evangelio).

2. Se dice con verdad que el cristianismo no es una alternativa ni política, ni económica, ni social, es mucho más que eso, **ES UNA ALTERNATIVA DE VIDA**: es lo que las lecturas nos están presentando hoy; de esa vida centrada en el amor es de lo que los cristianos tenemos que dar testimonio con nuestra vida personal y también comunitaria y estructural. Es la vida de los cristianos, de las comunidades y estructuras, que se dicen cristianas, lo que por sí mismo tiene que testificar la supremacía del amor.

3. Pero a la vez, los cristianos comprometidos en la política, en la economía, en la vida cultural y educativa, en el deporte o en los medios de comunicación en la familia o en el barrio o en el sindicato tienen que trabajar para que las alternativas de su propio campo: economía, política, educación, etc., recuperen o adquieran la dimensión propiamente humana espiritual. Es a esto a lo que se llama impregnar las estructuras del Espíritu de Cristo.

Conversión:

¿Qué tanto estoy dominado por la avaricia o afán de tener?

¿Qué tanto estoy dando testimonio de valorar al



mismo tiempo lo material y lo espiritual?

¿Qué tanto estoy llevando el Espíritu de Cristo a la estructura socio-económico, político, laboral, educativa, familiar, donde me desarrollo?

9 de agosto 1998

Hecho: La sobrevivencia del pobre

Profundización:

Según los estudios de la sobrevivencia del pobre, inexplicable para los grupos sociales privilegiados: ¿Cómo pueden sobrevivir así estos? se explica por la red de apoyos múltiples que se dan unos a otros y por el sentido de esperanza liberadora que mantienen. Nos fijamos ahora en sentido de esperanza.

Si analizamos cualquier período histórico de cualquier pueblo vamos encontrando que en los momentos críticos y a través de la liberación de un pueblo hay una constante, sea que se trate de todo el proceso liberador que nos narra el libro del Éxodo, y que hoy nos recuerda el libro de la Sabiduría, 1ª lectura, 18, 6-9, sea lo que está sucediendo hoy con los indígenas chiapanecos. La constante es: el ejército de langostas, la muerte de los primogénitos, la masacre de Acteal, son una plaga para los correspondientes opresores, para los oprimidos, son signos que la liberación va llegando. Es este sentido de esperanza liberadora la que permitió subsistir a los Hebreos o Judíos en Egipto, lo que está permitiendo a los Indígenas Chiapanecos subsistir, por ejemplo.

Iluminación: Lucas 12, 32-48

1. Si la razón última de la vida del creyente no la constituye lo material, sino el amor, decíamos el domingo anterior, es porque el creyente descubre la presencia de Dios en su vida como la razón de su esperanza nos dice Jesús y lo confirma el salmo 32, ya que dice la carta a los Hebreos 11, 1-2, "La fe es la forma de poseer, ya desde ahora, lo que se espera". Esto es algo que el no creyente nunca va a entender puesto que su "dios es el dinero, el tener". Su tesoro es el dinero y en él está su corazón, nos dice Cristo.

2. La encarnación de Cristo no es otra cosa que llevar a las últimas consecuencias la presencia de Dios con nosotros (por eso se llama MANUEL) y su presencia es para salvarnos (por eso también lo llamamos JESUS). Cristo-JESUS-MANUEL no es más que la manifestación extrema del amor infinito y providente (=Divina Providencia) que Dios nos tiene a los humanos y por eso nos dice "no temas, rebaño mío".

3. Los cristianos, en tanto podemos llamarnos así, en cuanto seamos testigos por nuestra presencia,

participación y solidaridad (nos dice Paulo VI en EN 21) con los oprimidos y marginados. Para ellos nosotros tenemos que ser el signo de la presencia salvadora y liberadora del Dios Salvador y Liberador.

Conversión:

¿Soy testigo del amor siempre de Dios para su pueblo?

¿Estoy presente, participo y soy solidario con el pueblo que sufre y es oprimido o estoy de parte de los opresores?

16 de agosto 1998

Hecho: Ir contra corriente

Profundización:

Dicen los historiadores que en los grandes movimientos sociales que han dejado huella en la vida de los pueblos suele haber dos tipos de dirigentes que, al final, terminan por enfrentarse: los políticos que buscan la manera de acomodarse para ir logrando lo logvable dentro de la compleja realidad que se quisiera transformar y los idealistas que están pensando en lo que debería lograrse y para quienes la realidad con sus complejidades no deberían importar. Tarde o temprano el idealista termina por convertirse en obstáculo para el político porque le estará echando en cara lo que para él es traición a los principios, mientras que para el político es lo factible en "este" momento o el mal menor. La presencia misma del idealista termina por ser reproche y, si realmente el político cae en la cuenta de que ha habido traición más o menos voluntaria, terminará por deshacerse de él, aunque después le levantará monumentos y lo inmortalizará en la "historia oficial". Los ejemplos son múltiples.

Iluminación: Lucas 12, 49-53

1. En la Biblia judío-cristiana a esos idealistas se les llama PROFETAS que denuncian lo que va en contra al plan de Dios en la vida real de las personas, instituciones y pueblos y anuncian la utopía o el ideal de lo que Dios está pidiendo. En todo el Antiguo Testamento el papel de los profetas es clave y Cristo renuncia a todo tipo de ejercicio de poder para cumplir la misión de enseñar nuevamente a convivir como hermanos a los humanos y **acepta explícitamente el papel profético** para denunciar lo que se opone a la convivencia fraternal entre los humanos y señala el camino para seguir esa fraternidad.

2. Siempre se ha dicho que Cristo vino a traer la Paz: "Gloria a Dios... y Paz en la tierra..." cantaron los ángeles a los pastores. Las bienaventuranzas, que son

la nueva ley sintetizada en el: "sean perfectos como el Padre" o en el "ámense como yo los amo" y toda la convivencia con sus discípulos y ministerio con las multitudes no tiene otra razón de ser que el mostrar el camino de la paz y fraternidad entre los humanos. Por eso parece absurdo oírle decir: "NO HE VENIDO A TRAER LA PAZ SINO LA DIVISIÓN" es consciente de que su PAZ y AMOR, pero no es realismo: tienen que hacerse realidad en un mundo conflictivo de opresiones, manipulaciones, extorsiones, explotaciones y esclavitudes. Quienes viven de todo eso van a sentirse atacados por Cristo y terminarán matándolo, repitiendo más o menos explícitamente lo que de sí mismo dice Jeremías en la 1ª lectura 38, 4-10: "desmoraliza, busca la perdición del pueblo..."

3. El discípulo de Cristo tiene que aceptar ser, para ser fiel al Maestro, signo de contradicción: por hacer presente, participar y ser solidario (eso es ser testigo) con el amor y con quienes luchan por el amor y la justicia del Reino o de la fraternidad humana tienen que aceptar, libre y gozosamente vivir como signo de contradicción en su propio hogar, en el trabajo, en la escuela, en la vida política o en la económica, puesto que en todos los niveles va haber personas que han optado por vivir de la opresión, manipulación y explotación y entonces va a ser muy doloroso descubrir al padre, al hermano o al hijo en contra de quien sólo busca el amor y la fraternidad.

Conversión:

¿He descubierto ya que no se puede al mismo tiempo ser opresor y predicar el amor?

¿He hecho la opción definitiva por el amor y la fraternidad?

¿Acepto ser signo de contradicción en mi familia, ocupación o trabajo a causa del amor?

23 de agosto 1998

Hecho: Los monopolios

Profundización:

Vivimos la época de los monopolios: políticos, económicos, culturales en todos aspectos: unos cuantos nos dicen cómo debe ser la organización del mundo, cómo se distribuye la riqueza, qué comemos, qué bebemos, cómo nos divertimos, cómo nos vestimos, cómo tenemos que ver lo que acontece. Hasta en lo religioso hay quienes piensan tener el monopolio de verdad sobre Dios mismo y sobre la salvación. El monopolio es una forma del dominio sobre los demás, tanto más peligrosa en cuanto que es menos material, y en tanto más perversa, mientras entre

más en el terreno de lo constitutivo y más específicamente humano: lo espiritual o lo relacionado con la capacidad de amor. Pero los efectos degradantes de los monopolios, van también en contra de la capacidad creadora de cultura o formas de pensar, de relacionarse, de organizarse, de actuar, de divertirse. El monopolio busca hacer robots que no piensen nada y en ningún terreno.

Iluminación: Lucas 13, 22-30

1. En esta "subida a Jerusalén" en que venimos acompañando al señor Jesús, desde el mes de junio y continuaremos hasta noviembre guiados por Lucas, Jesús va confrontando a sus discípulos con sus actitudes pecaminosas con las actitudes necesarias para ser Testigos del Reino o Testigos del Espíritu nuevo que El viene a traer. Hoy nos confronta con una de las tentaciones más típicas de los judíos practicantes y de los practicantes de todos los tiempos: la tentación, o el pecado, de querer tener el monopolio de Dios y la salvación. Los judíos del tiempo de Jesús pensaban que tenían la exclusiva de ser el pueblo de Dios y por lo tanto la salvación la aseguraban con las prácticas religiosas.

2. Jesús da un rotundo NO a esa pretensión: la entrada al Reino, ahora, y a la salvación después, exige el camino estrecho de la opción del camino de Jesús y supone el forcejeo por llevar a la práctica sus exigencias. No vale el argumento de pertenecer al



pueblo elegido para la salvación. Más aún, todos los seres humanos, de todos los pueblos, están llamados al Reino.

3. Tampoco los que nos decimos cristianos y realizamos las prácticas religiosas o "cristianas" tenemos asegurado el Reino ahora, y la salvación después. Ni la boleta de bautismo, ni la planilla checada con todas las Comuniones del año, nos garantizan la entrada, ni el primer lugar en el Reino definitivo, si no hemos seguido el camino estrecho del servicio y de la entrega a los demás. A la hora de la verdad nos vamos a encontrar a muchos que nos estaban en la fila de la comunión ni escuchando los sermones.

Conversión:

¿Pienso que ya tengo asegurada la salvación?

¿Estoy tomando el camino estrecho de Jesús?

¿Estoy viviendo las exigencias de la entrega y el servicio que el amor supone?

30 de agosto 1998

Hecho: La opción por el pobre

Profundización:

"Cuando entré a la Orden Religiosa en que me formé, decía un Obispo mexicano, era ya adulto profesionista, pero tuve que integrarme al grupo de novicios: jovencitos preparatorianos y empecé a observar que siempre, en los alimentos nos servían primero a los novicios y hasta el final se servía la mesa del Superior, aunque estuviera presente el Provincial o el General de la Orden. Terminé por preguntar el por qué al maestro de novicios y me contestó: "es una regla práctica de la Orden y la razón es muy sabia: si se sirve primero al Superior y al final a los novicios, pueden pasar años sin que haya suficiente comida para ellos, pero si se sirve primero a los novicios y no alcanza para la mesa del Superior, tenga usted la seguridad de que al día siguiente el problema está solucionado".

Esa es materialmente la opción por el pobre, no que el rico deje de ser rico, sino que se vea al mundo, no desde el satisfecho y el poderoso, sino desde donde están los "huecos de humanidad" o de inhumanidad. Si el reparto del agua en el D. F. se asegurara primero en Chalco y las 500 colonias marginadas y hasta el final se diera la dotación para los Pinos o las Lomas de las Lomas, seguro que no faltaría el agua en el D. F. Si se distribuyeran primero los recursos alimenticios a los países del Centro de África, y al final se les asignara a los EEUU y Europa, no habría

los miles de millones de toneladas de alimentos tirados al mar cada año.

Iluminación: Lucas 14, 1. 7-14

1. En la confrontación entre la manera humana y pecaminosa de "buscar los primeros lugares" y la manera sabia (1ª lectura Eclesiástico 3, 19-21) de actuar para participar del Banquete del Reino —en este mundo y después en el definitivo— Jesús va a fondo y nos da una pauta que revolucionaría toda la vida inhumana de los seres humanos: **colócate en el último lugar, y desde ahí, participa en el banquete de la vida.**

2. Jesús no está en contra de los primeros lugares, siempre los habrá y a lo mejor, Jesús no aclara, siempre son necesarios, pero el discípulo —y por lo tanto el conjunto de sus discípulos al que llamamos iglesia— debe estar en el último lugar. Sólo desde ahí podrá percatarse de las causas en las que tienen que comprometerse para, con su poder personal o eclesiástico, luchar por la superación de esas injusticias. La razón última no es ideológica sino profundamente cristiana: ahí fue donde se situó el Maestro, ahí tiene que estar el discípulo.

3. Este principio nos lo recordó el Vaticano II y ha sido uno de los caballitos de batalla al interior de la Iglesia Latinoamericana, que ha sido vilipendiado. Por eso la Iglesia Mexicana oficialmente ha hecho suya la causa de los indígenas todos —que los chiapanecos nos han recordado solamente—. Al hacerlo la Iglesia misma tiene que estar pidiendo perdón por haber colaborado también a esta situación injusta.

Conversión:

¿Veo el Mundo desde el marginado?

¿Acepto luchar porque deje de haber marginados?

¿Acepto las consecuencias que esta opción supone?

6 de septiembre 1998

Hecho: la verdadera revolución

Profundización:

La historia nos demuestra claramente que todos los movimientos "revolucionarios" que han querido transformar la vida de los pueblos terminan por generar nuevas esclavitudes, nuevas opresiones, nuevas explotaciones, fruto de nuevas manipulaciones: la situación de fondo sigue igual: sigue habiendo unos seres humanos arriba de otros, la igualdad entre los humanos sólo se acepta en teoría, en la práctica se

viven la desigualdad, la discriminación y la opresión de unos grupos, y pueblos, sobre otros.

Para los creyentes judío-cristianos la causa está en lo que llamamos "el pecado original": esa pretensión que el mundo tiene —y ha tenido desde su origen, por eso se llama "original"— de sentirse como Dios, de no querer ver por el otro humano como hermano: de esta manera los humanos nos negamos a realizar el plan original de Dios que no es otro que el que vivamos como "una familia"

Las consecuencias están a la vista: la quijada con que Caín mató a su hermano es cada vez más monstruosa, aunque aparentemente sea insignificante: con un botón se puede matar a millones. Cada día se hace más profundo el abismo entre los de arriba: personas, grupos o naciones y los de abajo; cada día son más pocos los de arriba y mucho más los de abajo.

Iluminación: Lucas 14, 25-33

1. Jesús subiendo a Jerusalén, mientras confronta a sus discípulos con la manera de vivir y convivir que Dios quiere, llega a lo más profundo: "quién no me prefiere a su padre, madre, esposa, hijos y así mismo, no puede ser mi discípulo". Si yo mismo, mi esposa, padre o hijos se oponen a la convivencia fraterna, tengo que renunciar a ellos y a mí mismo y a los propios bienes.

2. La carta a Filemón —el más pequeño de los 27 libros del Nuevo Testamento— saca las consecuencias de transformación social a que el Evangelio debe llevar: el que se te escapó como esclavo, regresa como hermano, por el Bautismo. Trátalo como hermano, como me tratarías a mí, le dice Pablo a su discípulo Filemón. Es un ejemplo extraordinario de chantaje espiritual que, por desgracia, no hemos sabido utilizar en la iglesia.

3. Ahí está la verdadera revolución: ya no hay esclavo-libre, dueño-siervo: hay dos hermanos que, como iguales, tienen que aprender a convivir siguiendo la pedagogía de Jesús que nos revela la sabiduría divina; sólo con esa Sabiduría podremos, dice la 1ª lectura 9, 13-19, enderezar o combatir el "pecado original". Esta es la verdadera alternativa social que los cristianos tenemos para el mundo. Por desgracia la hemos olvidado.

Conversión:

¿Soy consciente de que el Bautismo nos hace

hermanos?

¿Por qué no he sacado las consecuencias de que soy hermano de todos los humanos?

13 de septiembre 1998

Hecho: Convivir con el "malo"

Profundización:

Creo que todos recordamos las advertencias de nuestras mamás: "No te juntes con ... porque son malos ..., o no son de tu condición ..., o son sucios ...". Ahí empieza el veneno a hacer mella en nosotros y a lo largo de la vida iremos haciendo los dos bandos: los buenos (que siempre somos nosotros, los de nuestra familia, grupo o nación) y los malos son los otros: los de la otra familia, calle, colonia, religión, raza o pueblo.

Y con la incomunicación viene la incomprensión, los prejuicios, la marginación que se complica más cuando interviene el asunto de raza y religión y llegaremos a los racismos y a las masacres con pretextos religiosos o raciales —que son los más absurdos y crueles porque se pone de pretexto a Dios—.

Iluminación: Lucas 15, 1-32

1. Las tres parábolas de la oveja, la moneda y el hijo "perdido" son la respuesta de Jesús a la crítica que hacen de él porque "recibe a los pecadores y come con ellos". La crítica la hacen los fariseos (los más practicantes en el mundo judío) y los escribas (los catequistas de la religión judía). Ambos grupos han sido, y son, fácilmente indentificables como "los buenos", porque cumplen y viven de las prácticas religiosas. Piensan que el practicar o saber la religión los hace mejores que los demás y frecuentemente



terminan por aislarse de los demás.

2. Sobre todo la 3ª. parábola en que casi de manera brutal, Jesús confronta la actitud negativa —no del perdido— sino del “bueno”, que nunca se fue, pero no por amor a su padre, y que se niega reconocer a su hermano como hermano —finalmente la parábola no aclara si entró o no al banquete; Jesús confronta su falta de amor con el amor y misericordia del Padre—. No alaba al “perdido” pero tampoco lo menosprecia: él no es el objetivo de la parábola que está centrada en el amor del papá y la cerrazón al amor del hijo mayor. La razón por la que el Hijo de Dios se encarna es revelar o descubrirles a los “pecadores” el amor misericordioso del Padre-Dios.

3. Y esa misma es la razón única de existir la Iglesia de Jesús y de cada uno de sus discípulos: “La Paz ... Reciban el Espíritu ... A quienes perdonen ...” Esa es la razón y el fin del envío: a perdonar, a ser testigos del perdón recibido por ellos mismos. Sólo si dejamos de sentirnos “los buenos”, y nos mantenemos conscientes de que hemos sido perdonados, podremos contribuir a que los “malos” puedan descubrir no nuestra bondad —que no existe— sino el amor misericordioso de nuestro Padre-Dios.

Como Jesús tenemos que aprender a recibir a los pecadores y a comer con ellos “sólo así podremos todos participar, en condiciones iguales, en la fiesta de la vida”

Conversión:

¿Qué tan “bueno” soy?

¿Vivo consiente de haber sido “perdonado”?

¿Cómo anda mi apertura para los “malos”

20 de septiembre 1998

Hecho: La explotación

Profundización:

La descripción que el profeta Amós nos hace de la forma de explotar al pobre, hace 2,800 años, nos muestra que no hemos mejorado; al contrario, hemos empeorado las formas de explotar y arruinar al que se ya, de por sí, está arruinado. Ahora lo hacemos sin descanso y no sólo siguen los litros de 900 y los kilos de 800 y se vende por trigo, sino que a través de la “mercadotecnia” se nos convence de la bondad de la basura que se nos hace comprar y, a través de las leyes del mercado, se justifica el “orden” del robo incesante a que el pobre es sometido.

Todo esto se justifica achacando a Dios la sacrosanta propiedad privada atribuida “al sudor de mi frente”, pero olvidando que las fortunas se hacen siempre y son fruto “del sudor del de enfrente”

Y ahora, con las transnacionales y la movilización del gran capital, se dan golpes a países y regiones del mundo que pasan casi repentinamente de la prosperidad a la pobreza y miseria para millones. La crisis asiática no es más que un ejemplo más de lo que ya hemos vivido en México y otras regiones del mundo.

El punto de partida de todo es que se pretende ser dueño de la riqueza.

Iluminación: Lucas 16, 1-13

1. Y es precisamente esa raíz, ese punto de partida, lo que Jesús confronta —para que sus discípulos tomen una actitud apropiada—: **NO SOMOS DUEÑOS SOMOS ADMINISTRADORES** de lo que somos, sabemos, podemos o tenemos. Dios es el único dueño de las cosas y de nosotros mismos, a El tenemos que rendirle cuentas. Si hacemos del dinero nuestro amo nos envileceremos y, al convertirlo en dios, nos buscamos un falso dueño que nos va a esclavizar.

2. En realidad, nos dice Jesús: “no pueden servir a Dios y al dinero”. Son incompatibles porque Dios nos revela Jesús es un misterio de donación y aceptación, es un misterio de amor y entrega. El dinero es la concretización de la avaricia, del afán del tener, poseer y acaparar y esto sólo puede hacerse a costa de los demás y de despojar a otros lo que les corresponde como medio de vida.

3. Por eso les dice Jesús a sus discípulos: “Con el dinero, lleno de injusticia háganse de amigos que le aseguren el cielo”. El administrador de la parábola en realidad al reducir la cifra de los recibos, no está robando al dueño, sino renunciando a la comisión que, en las costumbres de aquel tiempo, le correspondía y, a este renunciar para compartir, es la que Jesús nos invita a sus discípulos.

Conversión:

¿Quién es mi dios: el Padre-Dios o el dinero?

¿Me siento dueño o administrador de que soy, sé, puedo y tengo?

¿Qué tanto he aprendido a compartir?

27 de septiembre 1998

Hecho: La insensibilidad del poderoso

Profundización:

En el actual mundo técnico y computarizado no sólo la brecha ricos y pobres: individuos y pueblos, se ha convertido en abismo cada vez más infranqueable, sino que hay, entre ambos, hasta una falta de contacto, e imposibilidad de verse y oírse: las decisiones que van a afectar a millones de seres hu-

manos se toman en las sociedades anónimas desde otro continente; en Asia se firma un cheque que arruina países enteros en América o en África; los bombardeos se hacen computarizados y nadie ve "los muertos que provoca la "guerra limpia". En las zonas super-residenciales las bardas se convierten en murallas, los vidrios de los coches se polarizan para no ver a los limpia vidrios, etc., etc.

Hoy el poderoso (en lo económico, en lo político, en lo ideológico o en lo militar) puede dormir tranquilo pues "no sabe" que a su lado existen millones de pobres y que las decisiones que tomó van asumir en la miseria a otros millones.



Por si hiciera falta, la TV y el internet se encargarán de pasar sólo las imágenes que al poderoso no inquieten.

Por otra parte, la moral se ha desconectado de la vida económica, política o militar: son campos autónomos, sólo regidos por la ley de la selva de la tecnología que es la razón de sí misma: **NO HAY DIOS.**

Iluminación: Lucas 16, 19-31

1. Continúa Jesús, con sus discípulos, su "subida a Jerusalén" confrontando sus criterios pecaminosos de vivir: ahora con esta extraordinaria parábola de Abraham, Lázaro y el rico, confronta la profunda-

mente atea actitud de los fariseos que, con el pretexto de cumplir la tarea de la ley de Dios, se olvidan de su espíritu o razón de ser como Ley: proteger al más necesitado que es a quien Dios (Abraham) acoge. Los fariseos (el rico y sus cinco hermanos), tomando como pretexto a Dios y de estar ocupados en sus cosas: oraciones y prácticas, han embotado su sensibilidad hacia el prójimo y son incapaces de reaccionar, "aunque un muerto resucite".

2. Esta actitud farisiaca, es atea y demoníaca, por eso no hay, en los evangelios, ataques de Jesús más duros como los dirigidos a ellos. Con todos los demás: los pecadores, los extranjeros, los pobres, Jesús es la misericordia misma. Con los fariseos no hay componenda y, sin embargo, en nuestra vida cristiana, personal e institucional como iglesia, es tan frecuente esta actitud farisiaca.

3. Pero el discípulo no sólo tiene que liberarse de esa actitud, sino que tiene que ser testigo de ese Padre-Dios, del que Abraham es signo, que hace suya la suerte del pobre y del marginado que, hoy, por millones, rodean nuestros mismos templos: en la última procesión del Corpus en el zócalo se pasó junto a un campamento de indígenas sin darse por enterados. Claro íbamos ocupados en cantarle al Santísimo Sacramento del Amor. ¿Será?

Conversión:

¿Qué tanto está en mí la actitud farisaica de estar en las cosas de Dios para no ver al Lázaro miserable?

¿Qué tan insensible soy al dolor que hay a mi alrededor?

¿Pretendo adorar al Santísimo Sacramento materializado sin adorarlo en el vivo? **3**