

PRESENTACION

Estaba por irse este número a la prensa cuando estalló la guerra en el Medio Oriente. Una guerra de intereses, que quieren disfrazarse de derecho e incluso de religión. De parte de Irak es una Guerra santa, de parte de USA es una santa guerra. Ambos invocan a Dios y dicen tenerlo de su parte, protector de sus armas y afinador de sus proyectiles.

La incapacidad de las Naciones Unidas para resolver el conflicto de manera humana tiene detrás otra incapacidad mayor y crónica: la incapacidad para hacer justicia en el caso global del Medio Oriente: la cuestión Palestina, la cuestión del Líbano, la de la misma partición del territorio de Irak por parte de los intereses petroleros de Inglaterra a fines del siglo pasado para crear el emirato de Kuwait, con el cual controlar el mercado y los precios.

Protestamos en nombre de la vida, puesta en peligro por la terquedad de dos jefes de estado. Protestamos, sobre todo, en nombre del Padre de la vida, Dios blasfemado al volver a hacerlo el Dios de los Ejércitos.

EN ESTE NUMERO

EDITORIAL 2

CUADERNO 5

Introducción al cuaderno 6

Preparación para Santo Domingo 92
Conferencia Nacional de Obispos de Brasil 7

Análisis del Documento de Sto. Domingo.
Com. Teológica de la Conferencia de Religiosos de Brasil 12

¿Hacia dónde irá la Iglesia de América Latina? **Clodovis Boff** 32

Visión histórica de 500 años de Evangelización de América Latina.
Rafael Landerreche 37

Más que análisis, lluvia de impresiones. **Fernando Castillo** 42

Una realidad histórica sin orientación. **Gonzalo Arroyo, sj** 45

Reflexiones en torno a la iluminación teológica del documento preparatorio para Santo Domingo. **Victor Codina, sj** 48

COLABORACIONES

La herencia de los mártires de la UCA. **Jon Sobrino** 51

PALABRA

La Palabra a fondo: ideas para la homilía. **Casiano Floristán** 58

HAITI: ¿UN SACERDOTE PRESIDENTE?

Uno de los agentes del cambio: el papa Juan Pablo II

En 1983 el papa Juan Pablo II visita Haití. El país se ha acostumbrado a la muerte diaria por hambre o por enfermedad. Una de las ocupaciones del servicio municipal de limpieza es levantar el cadáver de quien muera por la noche por inanición, por abandono en la enfermedad.

Era un país aterrorizado. *Papa Doc* había logrado eso de su pueblo: que lo temieran y, así, ni pensarán en un levantamiento. Por otro lado, era un hombre religioso. Católico. Conservador. Y por un Concordato muy antiguo tenía el derecho de nombrar a los obispos del país. Ninguno podía ser consagrado tal sin su aprobación.

Esa alianza política de un régimen asesino no la toleró más el papa. Con un lenguaje diplomático, dio las gracias «al presidente de la República, que acaba de hacer pública para todos la noticia de su disponibilidad a renunciar por su cuenta al privilegio de que goza en la actualidad el jefe del Estado haitiano, en virtud del Concordato del 28 de marzo de 1860, el privilegio de nombrar a los arzobispos y obispos» (Saludo del Papa en el aeropuerto de Puerto Príncipe, 9 marzo 1983).

Sus discursos en Haití fueron decisivos para la caída de *Baby Doc*. A su llegada habló de lo que pretendía: «Vengo a estimular este despertar, esta sacudida y esta marcha de la Iglesia, para el bien de todo el país» (Id. ib).

El mismo día decía: «Este país fue el primero de América Latina que se

proclamó independiente. Está, por tanto, llamado, de manera especial, a desarrollar en él mismo, en un clima de libertad, a la medida de sus medios y de los esfuerzos de todos, una obra de verdadera promoción humana y social...». (Homilía durante la Misa de clausura del Congreso Eucarístico Mariano, 9 marzo 1983, 1; en adelante citado como H, n.).

Pero aún no terminaba. «Es la Iglesia, la Iglesia toda entera, la Iglesia en Haití, la que debe comprometerse a fondo para el bien de los hermanos y hermanas, de todos, pero principalmente de los más pobres... Habéis escogido como eslogan de vuestro Congreso: *"Es necesario que algo cambie aquí"* (H. 4). Pues bien, en la Eucaristía encontráis la inspiración, la fuerza y la perseverancia para comprometeros en este proceso de cambio».

«Es preciso, en efecto, que las cosas cambien... Tenéis un hermoso país, con numerosos recursos humanos. Se puede hablar de vuestro sentimiento religioso innato y generoso, de la vitalidad y del carácter popular de la Iglesia. Pero los cristianos han constatado también la división, la injusticia, la excesiva desigualdad, la degradación de la calidad de vida, la miseria, el hambre, el miedo de mucha gente; han pensado en los campesinos incapaces de vivir de su propia tierra, en las gentes que se amontonan, sin trabajo, en las ciudades, en las familias deshechas, en las víctimas de diferentes frustraciones. Y sin embargo, están persuadidos de que hay soluciones, desde la solidaridad. Es necesario que los 'pobres' de todo tipo recuperen la esperanza.» (H. 4).

En ese contexto, tal mensaje religioso no era neutro políticamente. Eran palabras totalmente inaceptables para el régimen de Duvalier. Eran una

fuerza para la insurrección del pueblo.

Al proponer su ideal de sociedad, describía proféticamente el reverso de la situación de Haití: «Hay una profunda necesidad de justicia, de una mejor distribución de los bienes, de una organización más equitativa de la sociedad, con más participación; una concepción más desinteresada de servicio a todos por parte de los que ostentan responsabilidades; hay el deseo legítimo, para los medios de comunicación y la política, de una libre expresión respetuosa de las opiniones de los otros y del bien común; hay necesidad de un acceso más abierto y más satisfactorio a los bienes y a los servicios que no pueden continuar siendo patrimonio de algunos: por ejemplo, la posibilidad de saciar el hambre y ser atendido, la casa, la escolarización, la victoria sobre el analfabetismo, un trabajo honesto y digno, la seguridad social, el respeto de las responsabilidades familiares y de los derechos fundamentales del hombre. En resumen, todo lo que hace que el hombre y la mujer, los niños y los ancianos puedan llevar una vida verdaderamente humana. No se trata de soñar con la riqueza, ni con la sociedad de consumo; se trata de un nivel de vida digno de la persona humana para todos, digno de hijos e hijas de Dios. Y esto es posible *si todas las fuerzas vivas del país se unen con un mismo afán, contando con la solidaridad internacional siempre deseable*. Los cristianos quieren ser hombres de esperanza, de amor y de acción responsable» (H. 4).

No hablaba de cualquier país. Ni hablaba de cualquier tipo de fe, sino de una fe cristiana y un culto cristiano con claras incidencias políticas. «Sí. El hecho de ser miembros de Cuerpo de Cristo y de participar del banquete eucarístico os compromete a

vuestro modo de lavaros los pies unos a otros, siguiendo el ejemplo de Cristo. Hacedlo sin violencia, sin asesinatos, sin luchas intestinas, que con frecuencia no engendran sino nuevas opresiones. Hacedlo en el respeto y amor a la libertad» (H. 4).

El 7 de febrero de 1986, menos de tres años después de esa intervención decisiva en la política desde la fe, caía el régimen de Duvalier.

Jean Bertrand Aristide: de profeta perseguido a presidente

El padre Jean Bertrand Aristide había hecho suyas estas mismas ideas desde mucho antes que el papa las expresara. Perteneció a la congregación de los salesianos de Don Bosco. Identificado con las opciones evangélicas del fundador de su Congregación, se comprometió con el pueblo pobre de Haití, y se convirtió en uno de los impugnadores proféticos más fuertes del régimen de los Duvalier. Con el apoyo de un obispo, uno solo, también profeta solitario y desprotegido, Mons. Romelus.

Después de la caída de Duvalier, sin embargo, siguió Duvalier. Han cambiado uno tras otro los que encabezan el gobierno, pero no la situación del pueblo. Ni la de los privilegiados, a pesar de haber sido conminados por el papa a un cambio. Después de una primera explosión de libertad, los mismos intereses de unos cuantos retomaron el poder. Y regresó la represión y el terror, los asesinatos, la violencia contra el pueblo.

Y el padre Aristide volvió de nuevo a la denuncia, tanto más necesaria cuando que la voz de la iglesia oficial, en otro momento muy clara en su oposición, había callado. Frente a un pueblo que andaba 'como ovejas sin pastor', siguió firme en el anuncio, firme en la convocación a la unidad de 'las fuerzas vivas', que había mencionado el papa.

Como consecuencia de eso, los duvalieristas, entre los que se encuentran los temibles *tonton macoutes* -ejército particular de los Duvalier, encar-



gados de aterrorizar al pueblo para mantenerlo sujeto, y de asesinar a los opositores- intensificaron la persecución contra él. Pusieron precio a su vida. En septiembre de 1988, mientras celebraba la Eucaristía en su parroquia de Saint-Jean Bosco, asaltaron el templo, lo quemaron, asesinaron a mucha gente. A él no pudieron matarlo porque el pueblo lo protegió. Ese fue uno de los cinco atentados que ha sufrido.

Los poderosos habían montado la acusación clásica: comunista, marxista, rebelde, incitador de la violencia, izquierdista, 'liberacionista'. Y exigieron que se le separara de su pueblo, que se le quitara la parroquia, que se le impusieran penas canónicas. Se le intimó esa orden por parte de los responsables de la Iglesia. El pueblo impidió que saliera de la parroquia. Exigió a los obispos y a sus superiores religiosos que lo mantuvieran en su cargo. Durante el tiempo de Duvalier la Iglesia había sido voz de los sin voz. Pero ahora ellos tenían ya voz propia. Y la hicieron oír.

Pero sin éxito. El P. Aristide fue declarado rebelde y fue expulsado de su Congregación. No se dio cabida a la defensa que quiso presentar en Roma, que tituló *La verdad en verdad*. Quedó desprotegido y tuvo que ocultarse. Su crimen peor era su opción por el pueblo.

se como candidato a ningún cargo político. Pero cuando una convención de los *tonton macoutes* decidió nombrar candidato a la Presidencia a Roger Lafontant, ex-ministro del gobierno de Duvalier y jefe de los asesinos, el FNCD (Frente Nacional para el Cambio y la Democracia) lo entrevistó y le pidió que, por bien del país, lanzara su candidatura a la Presidencia. Después de reflexionarlo seriamente, decidió aceptar.

Un mes después *Titide*, como le llama la gente, fue atacado por el obispo Laroche, Presidente de la CEH (Conferencia Episcopal Haitiana): se le recordaba el Derecho Canónico, según el cual (n. 285.3) un sacerdote no puede asumir un cargo público. Diez días después los *tonton macoutes* atacaron con ametralladoras y bombas un acto político de su campaña, dejando un saldo de 5 muertos y 50 heridos graves. La CEH hizo una declaración ambigua, en la que parecía culpar a los partidarios de Aristide: «¿Cómo se llegó a eso? ¿No es porque se ha querido dividir a la sociedad haitiana en dos campos, el de los buenos y el de los malos?... Lo que se prepara en definitiva es un Estado fundado en el vicio de la violencia.»

Luego de que triunfó por abrumadora mayoría, el 'piadoso' jefe de los *tonton macoutes*, Roger Lafontant, su adversario político, declaró: «es un hombre sin fe ni ley, que se atreve a poner en duda la autoridad del Papa». Y prosiguió amenazante: «Es un comunista, un terrorista con desorden psíquico, con apoyo libio, que gobernará el país como Fidel Castro o Daniel Ortega, elegido en unas elecciones escandalosas, infamantes e insultantes».

El día primero de enero, el arzobispo François Wolf Ligondé, en su homilía de año nuevo atacó duramente al P. Aristide, Presidente electo. Corrían ya las versiones sobre la posibilidad de un golpe de Estado. El día 7 de enero se hizo realidad, con el

(pasa a la pág. 50)



CUADERNO

UN DOCUMENTO CONTROVERTIDO: SANTO DOMINGO

PREPARACION PARA SANTO DOMINGO 92

Conferencia Nacional de Obispos de Brasil

ANALISIS DEL DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO

Com. Teol. de la Conferencia de Religiosos de Brasil

¿HACIA DONDE IRA LA IGLESIA DE AMERICA LATINA?

**VISION HISTORICA DE 500 AÑOS DE EVANGELIZACION DE AMERICA
LATINA**

Rafael Landerreche

MAS QUE ANALISIS, LLUVIA DE IMPRESIONES

Fernando Castillo

UNA REALIDAD HISTORICA SIN ORIENTACION

Gonzalo Arroyo, sj

**REFLEXIONES EN TORNO A LA ILUMINACION TEOLOGICA DEL
DOCUMENTO PREPARATORIO PARA SANTO DOMINGO**

Victor Codina, sj

INTRODUCCION AL CUADERNO

Santo Domingo sigue acaparando nuestra atención y nuestras expectativas. Faltan todavía casi dos años, y sentimos la corresponsabilidad y la necesidad de aportar nuestras reflexiones, además de prepararnos a recibirlo con actitud de fidelidad crítica.

La participación en estos acontecimientos eclesiales ha sido mayor cada vez. Nadie recuerda la primera Conferencia Episcopal Latinoamericana, porque sólo tomaron parte los obispos. Medellín comenzó a ser nuestro patrimonio, por la trascendencia de algunas de sus opciones y por su decisión de poner en marcha el Concilio Vaticano II en nuestra Iglesia, así como por la participación destacada de teólogos de la CLAR, invitados por obispos como asesores suyos. Fue una relectura eclesial como no se hizo en ninguna otra parte del mundo.

Puebla significó -a pesar de las intenciones de alguno de sus organizadores- un momento de participación y comunión eclesial. El ambiente, sin embargo, fue tenso por las dificultades que se pusieron a los teólogos invitados por algunos obispos para participar con derecho pleno. Lo tuvieron que hacer desde fuera, afrontando la descalificación que de ellos hicieron tanto la prensa como los sectores de ultraderecha de la sociedad poblana. Sin embargo su aportación fue importante tanto en las discusiones como en el Documento final. Recordamos con veneración a algunos obispos que ya no están entre nosotros y que posibilitaron ese diálogo, como Mons. Romero, Mons. Proaño, Mons. Alvear.

Ahora, la IV CELAM, ha suscitado un interés muy amplio y una participación mayor. Como sucedió en Puebla, con el Documento de trabajo, muchas de las aportaciones son críticas. En números anteriores hemos ido compartiéndolas con Uds. En septiembre, (638, pp 40-47), un excelente estudio de Diego Irarrázaval: *Una nueva evangelización en una nueva cultura*. El mes siguiente, un artículo de José Sánchez, pbro.: *Evangelización desde las culturas de los pobres* (octubre, 639, pp. 19-22). En el número de noviembre-diciembre (640-641) pp. 50-59, un amplio artículo de Carlos Bravo que ofrecía una síntesis de todo el documento: *Para leer el Documento de Santo Domingo*.

El presente Cuaderno está dedicado totalmente al análisis del Documento. El primer bloque lo forman tres artículos muy cualificados que toman el Documento en su conjunto: Uno de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, *Preparación para Santo Domingo 92*, y otro de la Conferencia de Religiosos del Brasil, *Análisis del Documento de Santo Domingo*. Este sirvió de base para las reflexiones de la CNBB (Conferencia de Obispos del Brasil). Ambos tienen una primera parte crítica y una segunda propositiva. El tercer artículo, de Clodovis Boff, *Hacia dónde irá la Iglesia en América Latina*, presenta lo que él considera las tesis centrales de todo el Documento. Después de las perspectivas analíticas de los artículos anteriores, éste ofrece una visión de conjunto de lo que puede significar este acontecimiento eclesial.

El segundo bloque del Cuaderno lo forman cuatro artículos, que van analizando las diferentes partes del Documento. Rafael Landerreche analiza la parte histórica en *Visión histórica de 500 años de evangelización de América Latina*, destacando los aciertos y errores que él encuentra desde su oficio de historiador. El artículo de Fernando Castillo, teólogo laico, chileno, comenta la visión de la realidad sociopolítica de América Latina en su artículo *Más que análisis, lluvia de impresiones*. Gonzalo Arroyo sj, chileno, colaborador del CRT, analiza la visión socioeconómica en *Una realidad histórica sin orientación*. Ambos artículos están tomados de la revista Pastoral Popular. El último artículo, de Víctor Codina, aborda la iluminación teológica del Documento, destacando las líneas de la llamada «teología de la reconciliación» que en él se manifiestan y el modelo eclesiológico subyacente.

Hacemos nuestras las propuestas de la CRB en el segundo artículo: Tal vez lo que ahora necesita nuestra Iglesia en América Latina no son nuevos Documentos amplios, que pocos leerán, sino la confirmación de las grandes opciones de Medellín y Puebla. ¿No sería suficiente que los obispos se reunieran llevando sólo sus preocupaciones pastorales, ampliamente consultadas con su pueblo y los agentes de pastoral, y que desde esa reflexión realizaran un discernimiento audaz sobre los caminos de evangelización por los que hemos avanzado en estos años del posconcilio, así como sobre los retos que se abren a nuestros pueblos y a nuestra fe cristiana? ¿No sería necesario en este momento de indefiniciones y desconciertos que su tono pastoral fuera de ánimo, de esperanza, de aliento, de audacia que abra nuevas perspectivas a la fe en el Continente?

PREPARACION PARA SANTO DOMINGO 92

Conferencia Nacional de Obispos de Brasil

Reunión del Secretariado General con los Subsecretarios Regionales. Brasilia-DF., 16-18 noviembre de 1990

(Aunque éste no es un documento de los obispos del Brasil, sin embargo es asumido por ellos como un estudio orientador para el análisis del Documento de Sto. Domingo. Su fundamento es el estudio más amplio de la CRB que presentamos en el siguiente artículo. N. de E.).

DATOS PRELIMINARES

1. Acogiendo el llamado hecho por Dom Paulo Ponte en la Presentación a la edición brasileña del texto del CELAM «Elementos para una Reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano», La CNBB ha recibido, hasta el momento presente, cerca de 54 contribuciones de Regiones, de Diócesis, de Organismos ligados a la Iglesia del Brasil y a Institutos teológicos, de grupos y de algunas personas. En total son cerca de 145 páginas (cf. Anexo).

2. El actual texto aún no es un documento episcopal. Es apenas una «primera herramienta de trabajo» abierto a la discusión pública y que «se transformará en Instrumento de Trabajo o dará origen a un segundo Instrumento preparatorio de consulta». En vista de lo cual, en la discusión tenida en la CEP en octubre pasado, se vio mejor: 1) no involucrar aún en esta fase la autoridad de los obispos; 2) hacer un *dossier* con todas las contribuciones; 3) añadirle una *breve* intro-

grupo de cinco personas ligadas al INP.

3. El presente subsidio sólo busca presentar los puntos más importantes de las Contribuciones, sin ser ni completo ni exhaustivo. Hacemos algunas observaciones generales (I), observaciones específicas a cada una de las partes (II) y un balance con algunas tesis básicas para un futuro texto (III).

I. OBSERVACIONES GENERALES AL TEXTO

4. En general, el texto de la CELAM ha tenido una **acogida crítica** y aun una severa crítica por parte de la mayoría de las contribuciones. Se han acogido de manera positiva los desafíos que propone, por un lado; pero, por otro, se hace notar el desacuerdo por el cambio de eje en relación a la reciente tradición postconciliar de Medellín y de Puebla.

1. Visión crítica del texto

5. Una observación previa: el estilo del documento debe ser más pastoral. Los datos técnicos deben ayudar a ello. Por otro lado, se pide que haya más coherencia entre las partes y al interior de cada una de ellas. Concretamente:

6. a) En cuanto al **tema central**: se nota una cierta ambigüedad tanto en el enunciado («NE en una nueva cultura» o «NE para una nueva cultura», como se lee en el interior del texto, nn. 10,17) como en el enfoque que se da al conjunto: no parte de la vida eclesial animada por el Espíritu y sus carismas, sino de la Institución eclesiástica. Más con-

«episcopal» de la vida de la Iglesia en el continente.

7. b) En cuanto a la **metodología**: muchos señalan una discontinuidad de metodología respecto a Medellín y Puebla. El texto usa un método de análisis un tanto funcionalista: describe los fenómenos, señalando «luces y sombras», pero sin señalar la relación de causa y efecto.

8. c) En cuanto al **tono**: se nota la ausencia de aquel vigoroso tono profético que marcó a Medellín y a Puebla.

2. Desafíos reales

9. Sin embargo, el texto no ha de ser rechazado «*in totum*». Se ha de acoger su provocación, puesto que hace notar cuestiones reales. Hay un **acuerdo básico** con lo que dice respecto a los principales desafíos apuntados:

10. ● de la «cultura moderna» en relación con la religión popular y con la fe;

11. ● de la evangelización del mundo urbano moderno con sus recursos técnicos, su racionalidad funcional y su tendencia secularista;

12. ● del papel de la jerarquía en una Iglesia renovada;

13. ● de la modernidad, del lugar de las clases medias y de sus movimientos en la Iglesia;

14. ● de la pastoral de las grandes masas en un mundo cada vez más complejo, marcado por los Medios de Comunicación Social.

En general, el texto de la CELAM ha tenido una acogida crítica y aun una nueva severa crítica por parte de la mayoría de las contribuciones. Se han acogido de manera positiva los desafíos que propone, por un lado; pero por otro, se hace notar el desacuerdo por el cambio de eje en relación a la reciente tradición postconciliar de Medellín y Puebla.

15. Si la mayoría de las contribuciones están de acuerdo en los desafíos, no lo están en cuanto al **modo** como se les enfrenta. Se pide más coherencia con el punto de partida de Medellín y Puebla y sus opciones fundamentales. Hay serios interrogantes sobre la migración que realiza el texto: del nivel social al religioso; de la pobreza a la cultura; de la opción por los pobres a la opción por las clases medias; de una Iglesia servidora y pobre, del diálogo, a una Iglesia combativa, «en fuerza y en poder» (n.827); de una eclesiología del «pueblo de Dios» a una de «comunidad» centrada en el obispo. Más concretamente:

16. a) ¿Cuál debe ser el **punto de partida**? ¿La «identidad» latinoamericana, basada en el «radical sustrato católico» o la pobreza real, la injusticia y la opresión con sus consecuencias para la mayoría del pueblo?

17. b) ¿Cuál debe ser la **opción fundamental**? ¿Por las clases medias y sus movimientos apostólicos, con su capacidad de bregar con los medios modernos, o las clases populares con sus movimientos, organizaciones, CEB's, con su reflexión teológica y su manera de leer la Biblia, etc.?

18. c) ¿Cuál debe ser el **eje de la evangelización**? ¿La dimensión cultural, tal como la presenta el documento, o la cuestión ética de la pobreza que aflige al pueblo y vulnera su dignidad humana fundamental?

19. ¿Cómo debe hacerse la **lectura de la primera evangelización**? Se pide una lectura penitencial, crítica, que haga evidente, por un lado, la fuerza del Evangelio, pero también que, por otro, con toda humildad, no esconda sus límites históricos. Esa lectura penitencial nos debe

tuales.

20. La pregunta que se plantea es si para enfrentar los desafíos fundamentales propuestos es necesario cambiar el punto de partida, la opción fundamental y el eje de la evangelización o si se pueden y se deben enfocar los mismos que en la tradición de Medellín y de Puebla. La mayoría de las contribuciones enfatiza que la opción por los pobres no puede dejar de ser el eje conductor de la próxima Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, so pena de a) transformar una opción evangélica, esencial al proceso de evangelización, en una opción meramente estratégica, que se puede abandonar sin perder nada esencial; b) perder uno de los rasgos que más han marcado la experiencia en América Latina.

OBSERVACIONES ESPECIFICAS SOBRE LAS DISTINTAS PARTES

Aspecto Histórico

21. El lugar que se da a la historia en este texto constituye un *avance* sobre Medellín y Puebla. Sin embargo, hay discrepancia en cuanto a la visión histórica: más como «lucha de ideas» que como procesos históricos, sin conflicto la mayoría de las veces. Hay reservas en cuanto a sus presupuestos, enfoque, puntos neurálgicos; y además se señalan lagunas y olvidos.

22. a) **Presupuestos:** Se contempla la unidad de AL bajo dos aspectos: su identidad «latina» y «católica». Ahora bien, la identidad «latina» es vista a partir de una perspectiva netamente hispánica. Tal enfoque no da cuenta de la complejidad étnica, cultural y religiosa del continente. La identidad «católica» es vista desde la perspectiva del «sustrato católico». Tomado como presupuesto, lleva a una lectura reduccionista de la his-

fuieron configurados de manera estrictamente «católica». Tal visión no proporciona criterios para una lectura de la diversidad que hay incluso a nivel cristiano. Por tanto, se pide una visión histórica más atenta a la complejidad étnica, cultural y religiosa de AL y del Caribe.

23. b) **Enfoque:** Se cuestiona el enfoque excesivamente institucional y triunfalista de la historia. Su protagonista es la institución eclesial, y sus criterios de lectura también se quedan a ese nivel. Hace falta una teología de la historia y criterios éticos y teológicos para juzgar evangélicamente sobre cuestiones como la Inquisición, la esclavitud, el genocidio de los indígenas, la violencia sin medias tintas.

24. c) **Puntos neurálgicos:** Este enfoque institucional y la falta de criterios éticos y teológicos impiden que se aborden de manera adecuada cuestiones fundamentales que tienen que ver con los indígenas, con los negros y la religiosidad popular.

25. d) **Lagunas y olvidos.** Se anotaron muchas; entre ellas:

- no se ha escuchado la voz de los indígenas ni se ha valorado la historia de «Amerindia» anterior a 1492;
- se reduce la evangelización de los indígenas a una mera cuestión de los siglos XVI y XVII. Parecería que hoy ya no nos interpela;
- no toma en cuenta las respuestas de las Iglesias locales;
- no profundiza en la problemática clave de la relación Iglesia-Estado;
- no cuestiona encíclicas regalistas en contra de la independencia;
- no considera la inmigración y europeización de la Iglesia en los siglos XIX y XX;
- ni el proceso de industrialización, la formación del proletariado, el socialismo;

... la mujer... tomar en cuenta su papel en la evangelización;

- está ausente un enfoque de «vida/justicia» en relación con el proceso de evangelización;
- no se reconocen los movimientos populares ni la teología de AL, particularmente la Teología de la Liberación;
- no pone énfasis en los mártires de hoy, por causa de la justicia y de los derechos humanos.

26. **Concluyendo:** la perspectiva escogida para la lectura de la historia estrecha la visión y no ayuda a interpretar el proceso de evangelización de manera que tenga en cuenta el dinamismo fundamental de la fe y la presencia del Espíritu en la historia y en la vida de la Iglesia.

2. La realidad latinoamericana

27. Fue la parte mejor recibida por las aportaciones. Hay observaciones en cuanto al enfoque global, con respecto a algunos conceptos fundamentales: «desarrollo», «moderno», y se hacen notar algunos olvidos y puntos a revisar.

28. a) En cuanto al **enfoque global** de esta parte: se hace mediante las categorías de «integración» y «desintegración». Era un continente «integrado». Pero llegan los agentes de la «desintegración», el secularismo y el liberalismo. Según algunos, esa manera de abordarlo, propicia la sospecha de que, en el fondo el texto acepta el capitalismo. No le hace una crítica estructural ni al sistema ni su proceso de producción, que desarraiga al pueblo de su espacio humano, de su cultura, etc. (¿por miedo al análisis marxista?).

29. b) En cuanto a algunos **conceptos** se pide que se elabore más críticamente el concepto de «desarrollo». Lo que se deduce del texto viene del primer mundo. Lo mismo

... no». Los ideales de desarrollo y modernidad propuestos son del primer mundo. Comparando con ese ideal, lo que sucede en AL se llamará «degradación», «desintegración». Con tal marco teórico el texto no ve con claridad la relación entre las causas reales de la pobreza y sus efectos reales sobre el pueblo.

30. c) En cuanto a los **olvidos:** 1) la cuestión del trabajo tanto urbano como rural. Si es la clave de la cuestión social (Juan Pablo II) no se le puede olvidar; 2) las catástrofes actuales: la nuclear, la ecológica y la del hambre de millones.

31. d) Cuestiones a **revisar:** la construcción de la democracia en AL, el papel del Estado y el militarismo. Sobre los militares el texto es muy poco feliz. Debe ser diferente, con otros criterios.

3. Visión de Iglesia. Eclesiología

32. La mayoría de las aportaciones critica el enfoque intraeclesial del texto: centrado en la institución jerárquica. Hace falta una pneumatología. La eclesiología de comunión se queda en una visión unilateral: no es una comunión generada por el Espíritu que actúa en la diversidad de las Iglesias particulares, por la fe, con sus dones y carismas, sino una comunión que se realiza por las instancias jerárquicas. No sin razón se pone como objetivo de la acción de la Iglesia una «Iglesia integrada» (n. 934) en torno a un proyecto de la jerarquía. Específicamente:

33. a) La relación **Iglesia-Mundo**. Para defender a la Iglesia de la ideologización de la fe se le organiza para un programa de evangelización entendido más como adoctrinamiento que como vivencia, a partir de la institución y de sus estructuras. El resultado es que se reduce a la Iglesia a un aparato so-

... ideologización de la fe se cae en la «mundanización» de la Iglesia, en su sociologización. No hay lugar para el acontecimiento gratuito de la fe por la fuerza del Espíritu. Esto pasa por una desconfianza radical respecto del mundo y de la propia experiencia popular de la Iglesia, una especie de neojansenismo.

34. b) La **Eclesiología** tiende a reducir la Iglesia a la jerarquía y a las estructuras que les están ligadas. Se desea una Iglesia integrada en la Iglesia de los obispos. De allí la dificultad de una acogida benévola de la experiencia más legítima de Iglesia en AL, expresada en su tradición reciente confirmada por Medellín y Puebla:

- la cuestión del pobre y la opción preferencial por los pobres;
 - la experiencia de ser Iglesia de las CEB's;
 - la pastoral social de la Iglesia postconciliar;
 - la emergencia de la mujer en la vida de la Iglesia (la mujer no aparece en el texto, omisión imperdonable);
 - la VR y su significado evangelizador en el continente;
 - la reflexión teológica y pastoral de AL, específicamente la TdL.
- Esas expresiones de la vida de la Iglesia en AL están bajo sospecha en el texto del CELAM. Son abordadas por una eclesiología que no comprende esos dinamismos de renovación. Hace falta una teología del **reino** como horizonte de interpelación tanto para institución como para las expresiones de renovación eclesial.*

35. c) La **Evangelización**. El concepto de evangelización que subyace al texto va en la línea del adoctrinamiento. No descubre su relación con la realidad. Debilita la relación fe-vida. Se pierde la dimensión de diálogo y se desconoce la dimensión ecuménica: apertura al mundo y a los demás cristianos (como nos lo enseña el

vaticano 11). Aparte de esas observaciones de orden más general, sería necesario definir mejor:

- los **destinatarios** de la evangelización: Medellín y Puebla caminaron en dirección de los pobres. Sto. Domingo está tomando la dirección de las clases medias. Hay que preguntarse: ¿el texto de Sto. Domingo no está reduciendo la opción por los pobres a una opción meramente estratégica (cfr. 791)? La opción por los pobres es estructuralmente evangélica. Se debe afirmar con claridad y sin titubear. Es una ganancia irrenunciable para nuestra Iglesia.

- La **relación con la cultura**: se ha de buscar un concepto de cultura que de razón de la diversidad cultural de nuestro continente; que distinga la cultura del proceso civilizador (el texto de Sto. Domingo resbala del tema de la cultura al de la «novísima civilización del amor» de la IV Parte). Sin eso es difícil, por ejemplo, esclarecer si «cultura adveniente» es realmente cultura o un «proceso civilizador» moderno triunfante, por encima de los escombros de los procesos civilizadores más tradicionales. ¿Cuál es el objetivo de ese encuentro con la fe de la cultura moderna? ¿Formar una «cultura católica» fuerte, a partir de la «cultura moderna»? ¿En ese contexto qué se puede entender por «cultura de la solidaridad»? ¿La solidaridad entre los fuertes que tienen poder? ¿Dónde quedan indígenas y negros: son «enclaves culturales» (cfr. n. 852)?.

36. Es evidente que no se puede avanzar en el tratamiento de esa problemática sin un concepto de cultura adecuado para comprender realidades tan complejas como son la diversidad étnica, cultural y religiosa de nuestro continente. Tal concepto ayudaría ciertamente a repensar la relación entre el proceso de evangelización e inculturación de la fe.

4. La iluminación teológica

37. Las contribuciones sobre esa parte fueron pocas. Y hay una explicación: no ve con claridad la conexión entre las tres primeras partes y la iluminación teológica. Si la reflexión teológica no tiene como punto de partida la realidad, el concreto de la vida de la Iglesia en el mundo, entonces es que viene de las ideas. Se queda en lo abstracto. Para dar un ejemplo: lo que se dice de la «civilización del amor» es tan ajeno al análisis anterior que el texto necesitó puntualizar que se trata de una «civilización del amor *cristiano*». En este punto, Puebla era más concreta: a partir del pobre. El criterio del amor está dado en la referencia a un sujeto que todos reconocen. Entonces tenemos, en lo concreto, el referente que mide nuestra fidelidad al evangelio.

III. BALANCE. TESIS

38. En conjunto, las aportaciones recibidas van en la siguiente dirección:

- el texto tiene *méritos*: propone desafíos reales que no se deben evitar;

- se pide un *acercamiento* más «sensible» a la experiencia eclesial de AL en los años posteriores al Concilio; y que ese acercamiento sea más profético;

- se piden *correcciones* en la eclesiología y en el concepto de evangelización;

- es necesario escribir un **nuevo texto**, con un **nuevo eje**: dentro de la tradición de Medellín y Puebla, enriqueciéndola con la experiencia eclesial de los últimos diez años después de Puebla.

39. Para formalizar una sugerencia para el nuevo texto un grupo de trabajo ligado a la CRB y al INP^{***} elaboró 14 tesis que, a su juicio, podrían formar la espina dorsal de un nuevo texto. Ellas responden en la práctica a las críticas hechas al

texto actual, pero de manera positiva como esbozo. Estas son las Tesis.

40. **Tesis 1:** el documento de la Conferencia Episcopal de Sto. Domingo deberá reafirmar solemnemente la validez actual de los documentos de **Medellín y Puebla**, declarar que los acepta en su integridad y dejar establecido que el documento que vaya a producir, deberá ser interpretado a la luz de esos documentos anteriores del Episcopado Latinoamericano.

41. **Tesis 2:** siendo el tema de la Conferencia Episcopal de Sto. Domingo «una nueva evangelización en una nueva cultura», siendo el quinto Centenario de la Evangelización de AL la ocasión de la Conferencia, el documento sólo tratará de ese aspecto del amplio espectro pastoral que se pueda presentar, o sea, sólo tratará de la relación **evangelización-cultura**, refiriéndola dado el caso al V Centenario.

42. **Tesis 3:** la ocasión del V Centenario de la presencia evangelizadora de la Iglesia en AL exigirá que se haga una **evaluación crítica de esos cinco siglos** de acción misionera. No se trata de defender esa acción con una actitud apologética. El documento no pretenderá sustituir a los historiadores

43. **Tesis 4.** El problema más sentido por la mayoría de los latinoamericanos es el *creciente empobrecimiento* del pueblo, atestiguado por estudios mundiales fuera de toda sospecha (ONU y Banco Mundial). En ellos se muestra, de manera irrefutable, el agravamiento de las condiciones sociales de las grandes mayorías del Continente. Ese agravamiento de la situación se hace patente, p. ej., en el deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población en los últimos diez años, en la negación o manipulación ideológica de las culturas

de participación del pueblo en la sociedad y en la Iglesia (aunque haya habido avances en esto, particularmente en la Iglesia), etc. Habrá que explicitar los mecanismos que contribuyen al agravamiento del problema y los desafíos que esto presenta a la fe cristiana (cf. tesis 9).

44. **Tesis 5.** Para la evangelización de las culturas, la Iglesia de AL deberá partir del pobre (*opción preferencial por el pobre*), óptica evangélica privilegiada de toda pastoral. En esta perspectiva, deberá enfrentar el doble desafío de una pastoral de las *clases medias urbanas* y de una pastoral de las *masas populares*.

45. **Tesis 6.** Se debe profundizar, enriquecer y actualizar la temática de la *opción por los pobres*, tomando en consideración los *nuevos desafíos* que lanza la sociedad moderna: modernidad económica, transnacionalización del capital vía mercado, crisis y reforma del socialismo, cuestión ecológica, etc.

46. **Tesis 7.** El gran desafío pastoral que la Iglesia de AL tiene enfrente en lo tocante a la relación evangelización-cultura es el respeto y el incentivo al *pluralismo cultural* de nuestros pueblos, teniendo presente la fuerza impresionante de una cultura que viene de fuera y busca imponerse por todos los medios.

47. **Tesis 8.** Ese desafío tiene otra cara: nuestras culturas, con un acentuado referente cristiano, están en contradicción con la pobreza e injusticia reinantes. De ahí la necesidad de invitar a la *conversión en el plano de los valores culturales*.

48. **Tesis 9.** El llamado a la conversión exige una doble actitud por parte de la Iglesia: *encarnación kenótica y crítica profética*. La prime-

ras autóctonas; la segunda, a más de expresarse como presencia profética al lado de las culturas autóctonas, actuará sobre la cultura de la modernidad que amenaza a las demás por su voluntad de dominio y poderío. Eso no significa un mero rechazo global de la cultura moderna. Al revés, habría que incentivar una recepción crítica de la modernidad por parte de los sujetos emergentes en la Iglesia y en la sociedad.

49. **Tesis 10.** Para esa doble actitud la Iglesia necesita de la acción del Espíritu Santo, que se expresa en una *espiritualidad* y en una *mística* para la nueva evangelización. El documento deberá proponer las líneas generales de esa espiritualidad y mística, cuya llave es una *lectura de la Biblia* que posibilite, por un lado, iluminar la actuación del cristiano a la luz de la Palabra de Dios y, por otro, llegar a una experiencia más profunda del Dios revelado en la Escritura, a partir de la situación de pobreza e injusticia.

50. **Tesis 11.** *La construcción de la sociedad democrática* es indispensable para que se respete el pluralismo cultural y sean transformadas las estructuras que promueven el individualismo, el racismo y el sexismo, pues no se da sin libertad y participación democráticas. La Iglesia reconocerá en el documento que la participación democrática es mediación necesaria para llegar a la «cultura de la solidaridad» o a la «civilización del amor».

51. **Tesis 12.** La Iglesia de AL deberá animar a los cristianos de todas las clases y grupos a *participar en los movimientos sociales* de defensa de la vida, de la justicia y de los derechos de los oprimidos: movimientos de lucha por la tierra, por una habitación digna, por una salud alternativa, movimientos ecológicos, movimientos de liberación

ricanos e indígenas, movimientos culturales y artísticos, movimientos de alfabetización, movimientos por una comunicación y por una educación popular alternativas, movimientos sindicales, movimientos de producción y comercialización alternativas...

52. **Tesis 13.** Para encarnarse en las diversas culturas la Iglesia de AL necesita confiar en la acción del *laicado*, y dar prioridad a las *CEB's*, como caldo de cultivo de una evangelización inculturada en las diversas realidades. Dentro de esa perspectiva sería necesaria una revisión de la práctica ministerial en vistas a su renovación en el sentido de Mc 10,42-45, como superación del clericalismo vidente.

53. **Tesis 14.** De esa manera se garantizará y fortalecerá la *identidad religiosa y cultural* de los pueblos de América Latina contra las embestidas de una cultura secularista y dominadora, pues se subrayarán los aspectos de solidaridad (tesis 11 y 12), comunión (tesis 13) y participación (tesis 11 a 13), ya existentes en las diversas culturas del Continente.

NOTAS

* Las dos líneas siguientes del texto no parecen hacer sentido, quizá debido a un error de transcripción: «**Confirma-nos a todos nas expressões evangélicas; nos convida a todos a conversão na infidelidade**».

** Un equipo de Reflexión Teológica de la CRB dedicó varias sesiones para analizar el texto de Santo Domingo, ofreciendo sus resultados a la CNBB. En ese equipo de Reflexión toman parte 4 miembros del Consejo Director del INP y más de algunos de sus colaboradores más cercanos.

(Trad. Carlos Bravo, sj.).

ANÁLISIS DEL DOCUMENTO DE STO. DOMINGO

Comisión Teol. de la CRB
Relator P. Francisco Taborda

INTRODUCCION

El presente análisis del texto «Elementos...» es una contribución de la CRB Nacional a través de su Equipo de Reflexión Teológica, a la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, por realizarse en Santo Domingo el año de 1992, con ocasión del V Centenario de la llegada de los europeos al Continente.

En la presentación de la traducción brasileña firmada por el Presidente en ejercicio de la CNBB^{**}, Dom Paulo Ponte, se invita expresamente a los teólogos al estudio y debate del texto. En el «Ofrecimiento» que precede al texto original, el Secretario General del CELAM, Don Oscar Rodríguez, pide que el texto sea «conocido y estudiado por el mayor número posible de agentes de pastoral».

Siguiendo estas invitaciones, los teólogos del Equipo de Reflexión Teológica de la CRB Nacional se adentraron en el texto y ofrecen aquí el resultado de sus reflexiones como colaboración al debate preparatorio a Santo Domingo.

Para evitar equívocos, conviene aclarar que el texto estudiado («Elementos...») se presenta a sí mismo como «a mitad del camino de preparación para Santo Domingo», como «un primer instrumento de trabajo», una «modesta contribución». No se trata, pues, de un

documento episcopal, sino de un texto para reflexión (y así se le llamará de aquí para adelante). De acuerdo a la «Presentación» de D. Paulo Ponte en la edición brasileña, será la futura Presidencia del CELAM, (a elegir en abril de 1991) quien decidirá si «se transformará en Instrumento de Trabajo o dará origen a un segundo instrumento preparatorio de consulta.

Nuestro trabajo tendrá dos partes: la primera es un largo análisis del texto «Elementos...»; la segunda aporta breves sugerencias para una posible elaboración de un nuevo texto.

PRIMERA PARTE: EL TEXTO «ELEMENTOS PARA UNA REFLEXION PASTORAL»

1. El tema de la Conferencia

Como tema central, el texto propone el lema «Una nueva evangelización en una nueva cultura». Esto representa una modificación en relación al tema anteriormente anunciado: «Una nueva evangelización para una nueva cultura», tema que había sido criticado por su ambigüedad: por un lado podría significar que se constata el surgimiento de una nueva cultura en el Continente que está exigiendo una respuesta evangelizadora, la nueva evangelización. En este sentido el lema sería perfectamente válido, dado que cada nueva cultura necesita una traducción del evangelio que responda a los nuevos desafíos y cada nueva traducción profundiza en «la verdad siempre antigua y siempre nueva». Por otro lado, el lema podría significar que la nueva evangelización pretende crear una nueva cultura, lo cual sólo se legitima si se deja a salvo la autonomía de las realidades terre-

nas y la diferencia entre cultura y Evangelio. La cultura resultante de ahí no puede ser «canonizada», y el Evangelio debe permanecer por sobre y más allá de las culturas, capaz de encarnarse en todas y de ser asumido por todas.

Parece que esta crítica encontró eco en el título del texto. Pero sin mucha coherencia, pues más adelante (10,17) se habla de «una nueva evangelización para una nueva cultura». De esa manera sigue siendo ambiguo qué se pretende de hecho en la relación entre evangelización y cultura.

Al proponer la «nueva» evangelización, el texto lleva implícitamente a pensar que lo «nuevo» comienza con la Conferencia de Santo Domingo o en su contexto. Por una parte, queda muy en penumbra el significado del Concilio como novedad en el diálogo con la modernidad y el significado de Medellín y Puebla como novedad en el diálogo con la realidad latinoamericana; por otra parte, se deja de lado lo nuevo que ya está aconteciendo en la vida eclesial a partir de sus bases. Al revés, eso «nuevo» es visto siempre con sospecha y el texto le acusa de estar rodeado de desvíos y peligros. Parece que lo «nuevo» en que piensa el texto corre a cuenta de la «programación» (18) por hacerse bajo la dirección de los obispos. Así no es de admirar que el texto no dé lugar a ese dinamismo del Espíritu Santo que impulsa y renueva no sólo a partir de la jerarquía, sino actuando en todo el pueblo cristiano y aun más allá de las fronteras visibles de la Iglesia.

2. Metodología

El texto anuncia en el n. 147 un «cambio metodológico» en rela-

Al proponer la «nueva» evangelización, el texto lleva implícitamente a pensar que lo «nuevo» comienza con la Conferencia de Santo Domingo o en su contexto. Por una parte, queda muy en penumbra el significado del Concilio como novedad en el diálogo con la modernidad y el significado de Medellín y Puebla como novedad en el diálogo con la realidad latinoamericana; por otra parte, se deja de lado lo nuevo que ya está aconteciendo en la vida eclesial a partir de sus bases.



ción a Medellín y Puebla. En vez de los tres momentos ya tradicionales (ver-juzgar-actuar) el texto presenta cuatro partes: visión histórica, realidad, visión pastoral de la realidad (aspecto eclesial), iluminación teológica. Bajo ese cambio subyacen determinados presupuestos y está preñada de consecuencias.

Para comenzar, se puede decir que es pertinente iniciar con una visión histórica, dado el contexto de la Conferencia. También caben un análisis de la realidad social y eclesial. Naturalmente, será indispensable una iluminación teológica.

Pero con la separación entre realidad social y eclesial comienzan a manifestarse los problemas de ese «cambio metodológico» emprendido. Sólo una determinada concepción de la relación Iglesia-mundo -que hemos de profundizar después- hace posible separar esos dos análisis. Y el problema no se resuelve con un mero apelar a la «íntima conexión» que hay entre ambas (147).

La visión de la realidad eclesial tiene un carácter híbrido: es al mismo tiempo un ver, un juzgar y un actuar, dado que en la manera como presenta los hechos se puede leer el juicio implícito sobre ellos, cuando sólo debería ser presentación de los hechos. Esta mezcla es tan-

to más grave cuanto que no se sabe de dónde se extraen los criterios para juzgar, dado que la «iluminación teológica» viene después.

La iluminación teológica, colocada al final, después de la visión pastoral, hace presuponer que la teología es una especie de apéndice a la realidad social y eclesial, una añadidura, una teoría abstracta sin incidencia en la realidad que, por eso mismo, acaba por no iluminar nada. De hecho, no se ve que la «visión pastoral» -que en la práctica ya es un programa de trabajo, esté siendo iluminada en función de la acción pastoral. Así se sanciona la separación entre teología y vida. El único elemento que se busca elaborar teológicamente un poco más es el «concepto de amor específicamente cristiano» (878ss), pero se hace de una manera en extremo abstracta, de modo que no se llega a saber qué es el amor en lo concreto.

El texto es rico en informaciones. Incorpora realidades y hechos eclesiales y sociales, pero *sin integración* entre las cuatro partes y los anexos. La visión histórica no está relacionada con el análisis de la realidad, ni éste influye en lo pastoral ni en la iluminación teológica. A veces incluso falta integración dentro de una misma parte.

tura histórica como en la visión pastoral es bastante *funcionalista*. Señala dos aspectos de la realidad (luz y sombra) pero deja escapar las contraposiciones con las que se va tejiendo la vida. Así se tiene un retrato estático y no se captan los dinamismos subyacentes a raíz de los problemas y de las nuevas expresiones de vida eclesial.

El texto parece entender que *hacer teología* consiste en comentar o meramente citar textos del Magisterio, aun de segunda importancia, como los de la Comisión Teológica Internacional. Sobre los derechos humanos, por ejemplo, no hace otra cosa que repetir lo que esta Comisión ha dicho (953-958).

No faltan citas de Medellín, Puebla y Juan Pablo II, pero muchas veces fuera de contexto, de manera que se desfigura el pensamiento original. En otras palabras, las citas tienen la función de «*dicta probantia*»: frases que tienen sentido no en el contexto original en que fueron escritas, sino en el contexto en que el texto las coloca. Basta comparar la IV parte con el anexo: ambos citan ampliamente a Juan Pablo II, pero el lector tiene la impresión de que no se trata del mismo Papa, pues la concepción que se encuentra en la IV parte no coincide con la que -a partir de citas del mismo Papa- se percibe en el anexo «La Nueva Evangelización: génesis y líneas de un proyecto misionero» -que, entre paréntesis, es la mejor parte del texto-.

Otro ejemplo típico de la manera de usar las citas del Magisterio puede verse comparando los números 149 y 151. En el primero se cita una parte de Medellín, en donde se resume en dos tópicos un análisis de la realidad de AL de entonces: transformación y desarrollo. En el n. 151 se cita un texto de Puebla que dice exactamente lo contrario: que fracasó el desarrollo y aumentó la marginación y la ex-

da se transformó. Entre estas dos posturas contradictorias, el texto «constata»: «La afirmación de Medellín es ya una realidad histórica con todo su dinamismo transformador» (150) (!).

Todavía un tercer ejemplo. Los nn 878-895 explican en qué consiste el «amor específicamente cristiano». Es una visión de arriba hacia abajo. AL final se enmarca una cita de Paulo VI que no cabe en el contexto; incluso en cierta forma va contra la teología de los autores del texto, porque sigue exactamente el camino contrario: parte de abajo, de los pobres, para llegar a Dios.

Las citas de Juan Pablo II son excesivas. A veces da la impresión de que sólo el Papa es quien hasta ahora ha pensado. Y que por sus actuaciones «apenas ahora la Iglesia comienza a inquietarse» (402), y que sólo él hace un análisis de las crisis y sólo él tiene propuestas de solución. El innegable mérito de las contribuciones del Papa como la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* y de otros impulsos que ha dado a la Iglesia no pretenden relevar a los Episcopados latinoamericanos y demás instancias eclesiales de su propia contribución. Como decía el Vaticano I, citando a S. Gregorio Magno: «Mi honra es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces se me honra verdaderamente, cuando no se niega a ninguno de ellos el honor debido» (DS 3061/Dz 1828).

Aparte de lo dicho en general, podríamos considerar la metodología específica de cada parte.

Metodología de la I parte. La propuesta del Papa, citada en el n. 2, no es asumida por el texto, pues justifica todo posible error, del que se podrían sacar lecciones, recurriendo a la «conciencia posible» (aun sin usar ese concepto). Sólo de paso se habla de «pedir perdón» (18), pero luego ya no se da seguimiento a ese propósito penitencial.

La otra parte del documento de Puebla se titulaba «visión pastoral de la realidad latinoamericana» y eso se manifestaba en la óptica que le era propia: la óptica del pobre. En el Mensaje a los Pueblos de AL los obispos declaran explícitamente que «al tratar de problemas sociales, económicos y políticos» no lo hacen «como maestros de la materia o como científicos, sino en perspectiva pastoral, como intérpretes de nuestros pueblos, confidentes de sus angustias, sobre todo de los más humildes» (3). Nada de eso se observa en el texto para Santo Domingo.

Metodología de la III parte. El n. 500 afirma que el texto adopta «una metodología al mismo tiempo simple y popular, de acuerdo a la gran mayoría de las Iglesias de AL». Y añade cuatro características: «objetividad, globalidad, análisis y elemento pastoral» (501). El resultado parece más simplista que popular. Las cuatro características no se verifican en el texto.

El texto no es *objetivo*, aunque intente aparentarlo mediante el esquema «luces y sombras», «positivo y negativo». Este es apenas un esquema primario de análisis. Pero aún cuando no se sabe en relación a qué es positivo o negativo un dato. El texto no permite percibir evoluciones e involuciones, avances y estancamientos. Para cada positivo se encuentra un negativo y viceversa. No se consigue percibir la tendencia dominante, o distinguir lo que es general y lo que es particular de uno u otro grupo, sin gran influencia en el todo. Con frecuencia se recurre a expresiones vagas como «algunos», «a veces», «muchas veces», «sucede también»... Lo positivo siempre es acompañado de un «pero», «con todo», para introducir lo negativo. Luego se pasa de lo negativo a lo positivo sin justificación, como si se quisiera mantener el equilibrio; pero éste no resiste una lectura más atenta y

néricas y obvias (cf. 538-539; 550-597; 631-649), e incluso se hacen graves acusaciones (cf. 597).

La *globalidad* parece consistir en hablar de todas las cosas posibles, una a continuación de otra, de manera abstracta y genérica siempre. Es decir: no se percibe la realidad eclesial como un todo, pues el análisis no tiene ni dinamismo ni dialecticidad; es estático y lineal. No desemboca en una síntesis verdaderamente globalizante. No es posible hablar de manera tan general sobre situaciones tan diversas como las que existen en AL. El texto quiere ser enciclopédico, abarcar todo, y acaba ofreciendo conocimientos de almanaque...

Aunque el texto diga que se propone hacer una *lectura pastoral* de la realidad del Continente en la perspectiva de la evangelización, no llega a hacerla. El sujeto de la visión pastoral de la realidad latinoamericana es la *estructura eclesial* que se expresa en las diversas instancias de poder de los obispos y del clero. Cada una de esas instancias es conceptualizada y descrita desde la óptica de la institución eclesial. El análisis pastoral parte, por tanto, de una concepción jerarcológica de la Iglesia, ya hace mucho tiempo criticada por Yves Congar y superada por la letra y por el espíritu del Vaticano II. Esa estructura tiene como centro la *autoridad eclesial* que detenta la misión de enseñar y mantener la uniformidad en la enseñanza de la Iglesia.

El texto afirma que existen, en AL, *diversos modelos de Iglesia* (498). Pero luego actúa como si existiese sólo uno y todo cupiese dentro de él: CEB's, Movimientos, Teología de la Liberación, Pastoral castrense, opción por los pobres, pastoral de élites, etc. Sólo es cuestión de encontrarle a cada realidad su lugar. Pero no cualquier modelo de Iglesia puede responder a los in-

compleja realidad del Continente.

Metodología de la IV parte. El texto sitúa a AL en un proceso de desintegración, por cuya causa la secularización amenaza convertirse en secularismo (843-895). La solución sería la integración y la solidaridad (843-844, 860, 896-932, 933-936, 944-947, 963-964, 973). La solución no parte de la realidad latinoamericana tal como se le vio en la II parte. No responde a la visión pastoral de la III parte. Además, es una solución intraeclesial. Se abandona, pues, tanto el punto de partida de Medellín y Puebla, que era el desafío que la situación de injusticia de AL presentaba a los cristianos (cf. 844-846), como la eclesiológica que entiende a la Iglesia en su relación con el mundo.

3. Visión histórica

No discutiremos la interpretación histórica detalladamente. Dejamos a los historiadores abordar el mérito de cada una de las cuestiones que el texto lanza con su interpretación de la historia. Nuestras observaciones serán de carácter más general.

El texto hace una presentación *triumfalista* de la historia de la Iglesia en AL, como ya se sugirió antes al hablar de la I parte. Toma como punto de partida un discurso del Papa en el que él, por un lado, recomienda «la humildad de la verdad, sin triunfalismo ni falsos pudores» y, por otro, supone que hay también errores, de los cuales aprender lecciones para el futuro (cf. 2). Pero el texto no sigue esa recomendación y sólo explicita los grandes hechos y los grandes personajes, o interpreta todo de manera benigna.

Así, tiene una preocupación excesiva por defender y legitimar la acción de la Iglesia en el pasado, p. ej. en el caso de la esclavitud y de la inquisición (51 y 54). Tal preocupación hace difícil sacar de la historia lecciones para el presente.

tituyamos en jueces del pasado, sin comprensión para con la visión del mundo de los que nos precedieron. Pero sería preciso adoptar una lectura de la historia menos factual, que fuera más apta para comprender las grandes líneas de la evangelización, con sus aciertos y sus desaciertos. En fin, una interpretación y crítica en función de la transformación. En el fondo, falta explicitar la relación entre historia y evangelización, en la que se perciba que se hace esa lectura histórica con criterios teológicos y no simplemente criterios eclesiástico-institucionales. Faltan, por tanto, criterios para aceptar o rechazar, p. ej., el Patronato, la Conquista como un todo, la Inquisición, la Esclavitud... En ese sentido son sintomáticas ciertas expresiones en las que la violencia de la conquista se reduce a un «matiz» propio a toda conquista (30); las etnias autóctonas simplemente «desaparecen» y no se dice ni el cómo ni el por qué del genocidio (66); el tratamiento que recibió el negro parece ser una cuestión de menor importancia (51): en el fondo, ellos «tuvieron apenas una catequesis deficiente» (101).

Otro punto que llama la atención es el hecho de presentar una visión histórica demasiado *institucional*. Los sujetos históricos o protagonistas que escoge el texto son básicamente los miembros de la institución eclesiástica en cuanto jerarquía. El pueblo está en una posición de objeto de evangelización. Por eso no hay espacio para la pregunta sobre la contribución específica de los pueblos de AL para la comprensión del Evangelio en la Iglesia. El eje de los acontecimientos es lo que viene de Europa, sin chance para lo que es latinoamericano (cf. 70-75), 80, 92-94, 96-98). Así, no se menciona el *mesianismo*, tan presente en varios movimientos de inspiración cristiana, ni tampoco el *profetismo* y la *utopía* de una Iglesia nueva en el

muchos de los primeros misioneros. En fin: no se consigue superar la óptica del «conquistador», traducida en una versión eclesiástica. Los oprimidos tampoco tienen rostro ni nombre, ni oportunidad de aparecer como sujetos.

Esto es lo que se puede observar en el silencio sobre los *movimientos profético-mesiánicos populares*. Habría aspectos cuyo rescate del olvido sería de gran importancia: el mérito que tuvieron en la conservación de la fe católica en el interior del Continente, en donde la presencia de padres y misioneros era escasa, la dimensión de la organización económica comunitaria (propiedad comunal de las tierras, animales, pequeños talleres de tejidos, artesanías, utensilios domésticos, etc.). La «historia oficial» enfatizó más los aspectos supersticiosos y fanáticos de estos movimientos y la Iglesia Latinoamericana pareció contentarse con esa interpretación facciosa, y no incorporó en su memoria eclesial el legado positivo que aportaron esas experiencias para la formación cristiana del Continente. Por otro lado, el olvido de la vivencia de la dimensión comunitaria también en la economía significó la pérdida de modelos de organización social inspirados en el ideal de la fraternidad cristiana y apostólica. Aparte de eso, la Iglesia tendría mucho de que lamentarse por no haberse opuesto a los destructores de tales experiencias.

Hay una fuerte tendencia a una *lectura anacrónica de la historia*, que proyecta sobre el pasado dificultades o tensiones del presente. La sistemática defensa de la institución eclesial, el énfasis dado a las «rivalidades» (141) entre religiosos y jerarquía, sin análisis de lo que las motivó, son algunos ejemplos. El texto parece temeroso de tener que admitir y sacar consecuencias para hoy respecto de la importancia de los religiosos como

pecto de las fallas de la organización eclesial.

Brasil puede decirse que está ausente en esta visión histórica. Y como regla general, cuando se le menciona, se le buscará encuadrar dentro de la realidad tan distinta de la América hispánica.

La cuestión de la *violencia* también exige algunos reparos. El texto trata con amenidad la violencia del conquistador (30). Menciona con naturalidad la destrucción de los objetos idólatricos de los indios (29). Encuentra que «en ciertos ambientes se exageró la crueldad» de la Inquisición (54), que no habría sido tan grande como se dice. Pero no se indigna contra la destrucción violenta de los indígenas.

En el análisis de la realidad se percibe un gran miedo al marxismo y a su método de análisis, lo que termina prejuzgando un análisis que sea más consistente, y en el que se llegue a las raíces estructurales de las grandes cuestiones latinoamericanas. La «pobreza inhumana en que viven millones de latinoamericanos», p. ej., es incluida entre «otros hechos» (186s). Al optar por una visión de «situaciones generales y significativas» antes que por el análisis de las estructuras que permanecen más allá de las «características específicas de cada lugar» (148), el texto no aporta elementos útiles para conclusiones pastorales.

Pero aún más grave que el miedo al marxismo es la aparente acepta-

ción tácitamente en el texto, así pues, una crítica estructural tanto al capitalismo en sí como a sus aspectos más inhumanos e injustos.

Es curioso el análisis de los problemas de AL en términos de *desintegración-integración* (258ss), así como la propuesta correspondiente (933ss). Y resulta tanto más extraña por el hecho de sumársele un interés por recuperar la figura del militar, y por no ser suficientemente fuerte en condenar las dictaduras militares que florecieron en décadas pasadas (cf. 362-375).

5. Eclesiología

En la IV parte se habla explícitamente de «una eclesiología de comunión» (934) que se presenta como antídoto a las «actuales corrientes desintegradoras» (933). Pero tal «eclesiología de comunión» no parece tener nada en común con la del Vaticano II, Medellín y Puebla. Se le presenta con rasgos intraeclesiales, formalistas y poco concretos. No es una comunión de Iglesias por la fuerza del Espíritu que actúa en ellas, sino una comunión que viene de arriba (935) mediante las instancias jerárquicas.

En la III parte es evidente esta visión eclesiológica que atraviesa el texto. Parecería estarnos volviendo a los planteamientos de Belarmino: Una Iglesia visible, tan visible como la República de Venecia o el Reino de Francia. Una Iglesia con un eje vertical, de arriba para abajo. El *Espíritu Santo* está ausente en el texto entero. No hay lugar para el dinamismo del Espíritu. Tampoco se desarrolla la relación *Iglesia-Reino*.

5.1. Organización interna de la Iglesia

La «Eclesiología de comunión» del texto es vista en la perspectiva de la vida interna de la Iglesia y se concreta en la integración de la misma (934) en torno a un proyec-



La clave de comprensión de estos textos parece estar en un paréntesis del n. 866, en donde parece admitir que lo «moralmente inaceptable» puede ser destruido violentamente, al menos en casos extremos...

4. Análisis de la realidad

Tampoco en este apartado entraremos en pormenores, esperando que los sociólogos, economistas, antropólogos y otros especialistas hagan sus aportaciones específicas. Apenas algunas observaciones.

ción tranquila del capitalismo, que atraviesa todo el texto. El capitalismo nunca es cuestionado. Y lo que podría ser atribuido a él se pone en la cuenta del «secularismo» o del «liberalismo». El texto parece casarse con la idea de que el capitalismo es el régimen natural y propio para AL. Incluso las formas aberrantes de que se reviste en nuestro Continente, (dependencia, discriminación en la relación con el Primer Mundo, exclusión...) criticadas en otras instancias no eclesísticas y aun en documentos pontificios, en Medellín y en Puebla, cuando mucho sólo son trata-

integra la fuerza readora del laico, particularmente del pobre. El énfasis principal se pone en los obispos. Se puede decir que se trata de una Iglesia «episcopocéntrica».

El modelo de Iglesia que adopta el texto aparece claramente en el orden en que se trata a los agentes de la evangelización: papa, obispo, padres, diáconos, religiosos, laicos, seminarios y pastoral vocacional (564ss). «Quienes principalmente tienen la misión de promover la acción evangelizadora de la Iglesia» (564) constituyen una pirámide: del Papa a los laicos. No se sitúan los diferentes ministerios dentro de la comunidad eclesial, en referencia al Evangelio que hay que anunciar. Cada agente de evangelización (564-627) queda como aislado, con una tarea institucional prefijada. Por eso la preocupación por enumerar todo cuanto existe. Todo parece tener el mismo peso. Se repiten las mismas cosas a propósito de cada uno de los agentes, pues de lo contrario el cuadro quedaría incompleto. De eso resulta un texto que más parece el esquema administrativo u organigrama de una empresa que una presentación de la Iglesia. Lo *burocrático* supera lo *evangélico*. Se trata de una Iglesia vista desde la institución, estructurada en círculos concéntricos (¿centros de comunión?) en la que lo superior absorbe a lo inferior: familia, CEB's (!), parroquias, decanatos, diócesis, provincias eclesísticas, conferencias episcopales, SEDAC, CELAM (506ss).

La *teología de los ministerios* es muy clara en la IV parte, en donde el texto aborda su diversidad y complementariedad (937ss) en busca de una «Iglesia integrada» (934, cf. 933). El Vaticano II (LG 25) había privilegiado la función evangelizadora de los ministros, seguida de la función santificadora (LG 26) y luego, de la pastoral (LG 27). Una *eclesiología de comunión de*

retornando a la *teología neocolonialista*, acentúa el *ministerio sacerdotal*, dando primacía a la función cultural de los ministros ordenados, con detrimento de su función evangelizadora y pastoral. «El ministerio estrictamente sacerdotal» está «destinado a conferir la gracia» (39) que necesitamos y que «recibimos en los sacramentos» (938). La distribución de la gracia se da siguiendo un esquema vertical que, en el fondo, pone a los ministros en una situación de anterioridad respecto de la comunidad eclesial. Además, esa forma de expresarse parece pensar que la gracia se confiere *exclusivamente* por los sacramentos. La identificación entre «historia de salvación de América» y la historia de la evangelización (9) confirma esa visión de que la gracia sólo se transmite por los sacramentos.

Cuando el texto habla de los *presbíteros* (575-581) no llega a tocar el modelo actual de formación presbiteral (a pesar del n. 581). Al tratar de la pastoral vocacional privilegia los seminarios. El n. 615 habla de la existencia de seminarios «dedicados específicamente a la formación de presbíteros indígenas y campesinos». Pero no menciona siquiera un modelo de vida presbiteral alternativo al presbiterio céntrico. Como se sabe, esto está siendo cuestionado incluso por obispos. Merecerían más atención otras cuestiones como la problemática de la relación de los presbíteros con el Pueblo de Dios (servicio e inserción), sus relaciones con los obispos, el número actual de ellos, las cualidades o experiencias de base que debería exigírseles teniendo en cuenta los servicios que han de prestar a las comunidades, el contenido de una espiritualidad presbiteral, etc.

También es piramidal el enfoque de la *pastoral vocacional* (615-627). Puebla trató de la pastoral vocacional en sentido amplio y si-

giosa dentro de ella (Pue. 854). El texto para Santo Domingo sólo habla de la vocación presbiteral, con una mención de pasada a la vocación religiosa (626). Además, privilegia la formación en los seminarios. Hace mención de otra pastoral vocacional «que va paralela» a la oficial (625), pero no dice absolutamente nada sobre lo que pretende o para lo que sirve esa pastoral vocacional «paralela». Por el contexto, no puede entenderse como incentivo a vocaciones laicas.

El texto señala varios éxitos conseguidos por las *Conferencias Episcopales* en lo referente a la colegialidad y la pastoral de conjunto (550-551). Pero la «visión pastoral» del texto no admite diferencias en la organización de cada Conferencia (552). No alienta la continuidad con las opciones del Vaticano II, Medellín y Puebla en torno a la Iglesia local o particular, ni la revaloración de las Conferencias Episcopales como servicio a una Iglesia que toda ella es ministerial, misionera, profética y martirial. Al CELAM se le presenta sólo como burocracia, no como articulador de conciencia eclesial en el ámbito del Continente y de la misma Iglesia universal.

Esa visión piramidal de Iglesia contrasta con la *eclesiología* predominante del Vaticano II, de Medellín, de Puebla y de la *Evangelii Nuntiandi*, (que el texto se propone seguir), en donde la Iglesia es entendida sobre todo como Pueblo de Dios, sacerdotal, profético y real todo él; una Iglesia toda ella ministerial y misionera.

Es cierto que donde se habla de los *laicos* como agentes de evangelización (604-614) da la impresión de una concepción ministerial de Iglesia en la que los laicos participan activamente, por un deber y un derecho adquiridos en el bautismo, y a la medida de los dones del Espíritu y de las exigencias de la

do lo que se dijo antes. Pero eso, lo que se afirma en esta parte pierde fuerza. La eclesiología de fondo sigue siendo piramidal y «jerarquicista», aunque aquí parezca comunitaria y ministerial. Ese modelo de Iglesia acaba dejando al laico en la posición secundaria y subordinada que siempre ha tenido. Y aunque mencione algo (604-606, 608), el texto no ha caído en la cuenta de manera debida de todo lo nuevo que está habiendo en lo referente a nuevos ministerios. Aquí es donde se está configurando un nuevo rostro de Iglesia.

El texto confía al laico la misión en el campo de la política, como suele hacerse en los documentos del Magisterio; pero, extrañamente, eso se explicita en el n. 859, con el sentido de una tarea para evitar que el proceso de secularización degenera en secularismo. La tarea política eminentemente central en AL en torno a la problemática de la pobreza y de las estructuras injustas queda hecha a un lado.

Para comprobar esa manera de pensar que el laico es un «cristiano imperfecto» cabe observar la repetición de expresiones como «inclusivo», «también», en donde el texto se refiere a ellos (cf. 873, 941). «Incluso» ellos deben glorificar al Padre en los diversos campos de su actividad (873). San Pablo hablaba muy de otra manera (cf. Rom 12,1-2).

La razón de tal discriminación es probablemente una cierta tendencia del texto a un espiritualismo dualista y desintegrado (cf. 871-873, 878-895, 899, 946-947) en donde lo sobrenatural y divino es yuxtapuesto a lo natural, lo humano, lo mundano, como dos caminos. Del Concilio de Calcedonia habría que sacar otra consecuencia para la relación de una espiritualidad cristiana con el mundo. Y como el texto no tiene en cuenta la acción de Dios en las realidades históricas, no consigue valorarla y

continuamente a la «sobrenaturalización» (cf. 873, 886, 893). Esa parece ser la opción previa, no suficientemente explicitada, que subyace en el análisis de lo que es la Iglesia en sí misma (cf. 499). Y de ahí también la necesidad de buscar lo «específicamente cristiano» del amor (878), ignorando todas las discusiones que hay en torno a la problemática de la especificidad cristiana de la moral.

5.2. La relación Iglesia-mundo

En tal perspectiva, la Iglesia sólo puede ser una realidad trascendente a la historia y a sus contradicciones. Evangeliza al mundo pero no está en el mundo. En la sociedad hay muchos conflictos; en la Iglesia sólo parece haber tensiones... (En el n. 903 los conflictos en la Iglesia son los existenciales). El mundo en crisis, desintegrándose, paganizado, parece traer sólo problemas, peligros, riesgos para la Iglesia (cf. 843, 859, 896, 948, 973). No hay nada de aquella simpatía para con el mundo que se percibe en cada página de la *Gaudium et Spes*. La Iglesia tiene una postura prevalentemente polémica. Parece ser un catolicismo en estado de sitio: se cierra sobre sí mismo para defenderse del mundo y para poder combatirlo mejor.

En la lógica de una eclesiología vuelta hacia dentro, la respuesta a las corrientes desintegradoras apuesta no a una acción transformadora de la Iglesia en el mundo, a una nueva relación Iglesia-mundo, sino a una acción que va de la Iglesia hacia la Iglesia. No hay un llamado al dinamismo transformador de las mayorías empobrecidas, sino a una integración de la Iglesia en torno a un proyecto propuesto por la jerarquía. Su máxima preocupación se sitúa, por un lado, en la superación de lo que llama 'ideologización de la fe' (politización de la Iglesia) y, por otro lado,

adoctrinamiento integral (933-947).

El slogan de la instrumentalización ideológica sale a cada paso. Algunos religiosos ideologizan la evangelización (592); en las conferencias de religiosos existen «tendencias ideológicas» (597); se instrumentaliza la catequesis «para una conscientización ideológica» (674); la educación popular ha sido utilizada como «instrumentalización política e ideológica en comunidades eclesiales populares» (685); en la pastoral indígena existen «muchos intereses de tipo ideológico y político» (742); la TdL tiene «conocidos desvíos de ideologización» (763; cf. 765); los análisis de la realidad sufren «influencias ideológicas» (770); igualmente la lectura de la Biblia (774); los agentes de pastoral y los laicos tienen una limitada capacidad de discernimiento de las ideologías (797, 799). Tal insistencia parece pretender que la Iglesia esté en el mundo sin sufrir sus influencias. Esta visión purista de la Iglesia no deja de tener su propia carga de ideología.

Y el texto no escapa a ese peligro. Un ejemplo es la manera como critica el principio de la soberanía popular (856). En primer lugar, es un error identificarla con los Parlamentos de los regímenes democráticos que se practican en AL, que no son verdaderamente representativos. En segundo lugar, selecciona ideológicamente los ejemplos de «normas objetivas dictadas por Dios». ¿Por qué no menciona ahí el derecho al trabajo, a la alimentación, la casa, un salario justo? Nada que toque al ámbito de la justicia social; todos los ejemplos son del ámbito de la familia y del individuo. Son válidos, pero tal selección cae bajo la sospecha ideológica.

El temor a las ideologizaciones y el alejamiento del mundo no impiden que la eclesiología del texto, particularmente la de las partes I y III, se presente *demasiado mundani-*

(crítica, profética, utópica) frente al mundo. Se piensa a la Iglesia como estructura, como institución, como hecho cultural, de lo cual resulta una sociologización de la Iglesia con un barniz teológico y, por eso mismo, es una mala sociologización. La Iglesia no aparece como acontecimiento salvífico precisamente porque no se la ve como acontecimiento sino como burocracia. Así, la Iglesia aparece, por un lado, como demasiado externa/ exterior al mundo y como autosuficiente («*societas perfecta*») y, por otro, como demasiado inmersa en el mundo, sin distancia crítica frente a él.

Podría sospecharse de una cierta *tendencia neojansenista*: desconfianza radical respecto de lo humano, antipatía en relación al mundo no eclesial, visión purista de la Iglesia como antídoto contra la infiltración ideológica, sobrenaturalismo, noción extrínsecista de la gracia, ausencia de pneumatología, etc. En muchos de los movimientos más promovidos subliminariamente por el texto parece haber también un cierto *revival* del jansenismo.

Ni siquiera los títulos «Iglesia misionera» (776-785) y «Pastoral social» (819-820), que podrían significar una apertura de la Iglesia hacia fuera de sí, mejoran la visión de las relaciones Iglesia-mundo.

Tras las conquistas de la eclesiología pos-conciliar, que ve la evangelización toda como misión de la Iglesia, el texto retorna a la idea clásica de «misión» como misión «*ad gentes*» (o dentro del propio país, pero implicando un cambio de lugar geográfico). En la perspectiva del Vaticano II y de la EN, el texto debería haber hablado de la Iglesia como misionera en toda su actividad, precisamente porque se identifica con la misión de evangelizar, que ha recibido del Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

La pastoral social no es entendida en sentido amplio, como sucede



en Brasil y -parece- en toda AL, sino que se la reduce a acción de *Caritas*.

En la pastoral social no se tiene en cuenta la rica experiencia de las organizaciones populares (813s), sobre todo de los movimientos por los derechos humanos, la organización de los sin tierra, de los desempleados, de las mujeres marginadas, los campesinos y otras organizaciones. El texto no reconoce suficientemente los avances que tales movimientos y organizaciones de base representan para la sociedad latinoamericana y para la Iglesia que, en su dimensión ministerial y como presencia solidaria y evangelizadora, procura caminar junto y al lado de tales organizaciones y movimientos. Al revés, se resaltan sus peligros (797, 799, 815). Se omite también el apoyo e incentivo que muchas Conferencias Episcopales siguen dando a esas organizaciones y movimientos populares, a través de documentos y pronunciamientos.

Tampoco se tiene en cuenta la contribución de teólogos y teólogas cuya reflexión ilumina la presencia y actuación de la Iglesia en esos movimientos de base, reflexión que explicita con solidez bíblica y doctrinal una eclesiología renovada.

5.3. Eclesiología poco latinoamericana

El texto no refleja el rostro de la Iglesia latinoamericana y su enorme esfuerzo por ser señal del Reino en este contexto en el que las fuerzas del anti-reino parecen dominar impávidas.

Presenta las características fundamentales que identifican hoy a la Iglesia de AL -opción preferencial por los pobres, CEBs y Teología de la Liberación- como datos periféricos, como «aspectos» de esta Iglesia. Dejan de ser expresiones de vida y de avance eclesial para convertirse en simples tópicos por mencionar, y esto bajo los dos aspectos de luz y sombra, de beneficio y de ambigüedad-peligro. El texto se exime de la tarea de asumir los pasos dados por la Iglesia en AL, pero al mismo tiempo busca escapar a la acusación de no tenerlos en cuenta.

5.3.1. Opción preferencial por los pobres

Desde Medellín la opción preferencial por los pobres se ha convertido en el quicio de toda la actividad eclesial en AL. Es una adquisición irrenunciable de nuestra Iglesia que no podríamos perder sin graves consecuencias. Pero en el texto ella es prácticamente suprimida.

vierte: «en ningún momento podemos olvidar la evangélica opción por los pobres» (7). Pero la expresión sólo vuelve a aparecer al comienzo de la III parte (564) (!)

Pero además de omitirse la expresión, la opción reaparecerá distorsionada y debilitada. En los nn. 573, 576, 580 y 589 se la presenta como mera virtud ascética de los agentes de evangelización. Se la recordará también cuando se hable de las pastorales específicas con indígenas (743), con los negros (746) y con los emigrantes (752), es decir, en ámbitos cuya particularidad acaba robando a la opción por los pobres su sentido universal de perspectiva para toda acción pastoral de la Iglesia.

Y más significativa tal vez que esa interpretación de la opción preferencial por los pobres, es su ausencia en donde se la esperaría encontrar, si el texto quisiera continuar en la línea de la tradición de Medellín y Puebla. La opción por los pobres no aparece entre los «contenidos de la evangelización» (757ss). Se la acusa de ser fuente de violencia (792). Y, sobre todo, no aparece en la «visión prospectiva» (823-827) con que concluye la III parte.

Tampoco la parte IV, que pretende ser una «iluminación teológica», asume la opción preferencial por los pobres. Allí se dice, sí, que «en AL, tal vez más que en otras latitudes, la Iglesia no puede dejar de asumir el rostro de la pobreza y de los pobres, como una opción preferencial que impregna todo su ser» (915). Pero esta frase se convierte en afirmación retórica por causa del contexto en que está inscrita y por la visión de AL allí presente. La preocupación con la «novísima civilización», las largas reflexiones sobre la secularización y la modernidad acaban por ocultar la característica e identidad peculiar de la Iglesia en nuestro Continente.

ción por los pobres. Su óptica es más la de la conquista y la institución establecida que la de los despojados en esta larga historia de 500 años y en lo que de ella ha quedado. Véase, p. ej., el n. 283 en donde se pierde totalmente la perspectiva de la opción por los pobres (basta comparar con Puebla 1147).

Se busca en la práctica sustituir un lenguaje por otro. El lenguaje de Medellín y Puebla sobre la opción preferencial por los pobres se transforma en un discurso en el que términos como «solidaridad», «integración», «derechos humanos», «civilización del amor» etc., de hecho cambian, con ese cambio de lenguaje, el contenido mismo de la identidad y la tradición de la Iglesia latinoamericana no sólo en estos últimos 20 años, sino lo que había de más auténticamente cristiano en la primera evangelización.

Los pobres no son nombrados entre los agentes de la evangelización, cuando la tradición latinoamericana consideraba que todos, pero en especial los pobres, son sujetos activos y receptivos de la evangelización. Cualquier otra opción o priorización que no se haga en la óptica del pobre, pondrá en cuestión la participación de todos y la comunión real. La misma pastoral de élites, máxima preocupación del texto, sólo será válida si se hace desde la óptica de los pobres y al servicio de la liberación integral. En cambio, el texto presenta no sólo a la pobreza y la opresión, sino también a la liberación, como fuente de conflicto (910).

Los pobres tampoco aparecen como destinatarios de la evangelización. El texto no hablará de ellos cuando trata de la vida interna de la Iglesia, sino en la sección destinada a hablar de la relación Iglesia-mundo (786-822). Es un texto por demás positivo, pero está muy lejos de la opción hecha en Puebla.

gelización, no una opción de fondo, un eje en torno al cual organiza la Iglesia su acción pastoral.

En el n. 791 se dice: «Esta opción de los cristianos aún no consigue ser una verdadera alternativa de solución en la sociedad latinoamericana, pues la pobreza tiende a volverse más aguda, y la brecha entre ricos y pobres se amplía». El texto parece que debería ser interpretado como un llamado al compromiso. Pero lo que queda claro es que considera fracasada la opción por los pobres. Porque limitó y desfiguró la misión de la Iglesia y no produjo los efectos esperados en la sociedad. Por eso es necesario buscar otro camino. La solución presentada es la opción por las clases medias modernas, con sus modernos medios de evangelización -los movimientos apostólicos-. De esa manera también los pobres serán evangelizados.

Esto quiere decir que el texto considera la opción por los pobres como *mera* estrategia. Como no tuvo el éxito esperado, es necesario cambiar el destinatario de la evangelización. Sin embargo, si ella es una opción evangélica, como se le suele llamar en textos episcopales y aun en el mismo texto (7), no la podríamos abandonar bajo pena de infidelidad al Evangelio. El equiparar la opción por los pobres, por los jóvenes y por los constructores de la sociedad pluralista (124, cf. 21) confirma que se ve la primera como una opción entre otras.

El texto presenta una abstracción de la realidad de pobreza y miseria en la que está situada la Iglesia en AL. El n. 791 habla de una pobreza que se vuelve cada vez más aguda y del crecimiento de la brecha entre ricos y pobres. Pero eso no parece incidir seriamente en la descripción de la acción de la Iglesia ni en su vida, cuando la opción de Puebla debería ser el prisma privilegiado para esbozar el retrato de la Iglesia. Es que, trabajando sin



una perspectiva de conjunto, sin una explicación estructural, es imposible saber si la pobreza debe ser considerada como un mal por erradicar o como un ideal evangélico (915). Sin establecer la distinción, el lector se queda con la duda sobre si la fidelidad al Evangelio exige dejar todo como está, o transformar la situación. De nada sirve decir que «la Iglesia ha conocido sus mejores momentos cuando se ha hecho solidaria con los pobres», si luego necesita preguntar «hoy quiénes son los más desamparados» (139).

La realidad de la pobreza no incide en el texto. Esto se verifica p. ej. cuando trata de la familia como «centro de comunión y participación» (506ss; cf. también 492). Hace un tratamiento muy genérico, que ignora las diferencias. No existe «la» familia. Hay diferentes tipos de familia y de relaciones familiares de acuerdo a las clases sociales o en base a la influencia de las culturas regionales, la pobreza y las demás condiciones sociales que influyen en la organización familiar. Esos factores condicionan la evangelización de la familia y sugieren una evangelización diversificada. Todo eso lo ignora el texto, que parece tener miedo de encarar la realidad, para no caer en ideologizaciones. Pero precisamente de

esa manera se muestra lo ideológico del mismo.

La ideologización contraria a la opción por los pobres aparece también en la manera de expresar la condición «para que nuestro amor sea cristiano»: que se ame al prójimo porque «es hermano de Cristo, es hijo de Dios» (894), no por ser pobre o necesitado. Para la perspectiva sobrenaturalista del texto esta afirmación, sería ciertamente «sociologismo». De ahí habría que concluir que el amor de los justos en Mt 25,31-40, aunque sea premiado por el Juez, no sería cristiano... Muy distinto es el texto de Paulo VI que el mismo número cita (cf. *supra* 2). En ese mismo sentido la «señal inequívoca» del Reino de Dios en AL será «comprometerse por el hermano, con el hermano y en el hermano», cuando se esperaba que fuese comprometerse con el pobre (904). Y el «constitutivo esencial del mensaje de Jesús» es «evangelizar a todo hombre y a todos los hombres» (911). ¿Dónde queda el evangelizar a los pobres? Se enfrenta a Mt 28 contra Lc 4. Y no puede ser de otra forma si no se pone la opción por los pobres como horizonte.

5.3.2. Comunidades eclesiales de base

No se hace justicia al caminar de la evangelización de la Iglesia en AL,

que ha sido impulsada particularmente por Medellín y Puebla, si no se reconoce en las CEB's uno de sus mejores frutos. Ahora bien: lo que el texto dice de negativo sobre las CEB's es tan grave que se debería concluir en su condenación (523, 525, 942). En ellas -afirma el texto- la Biblia es reducida a algunas perícopas y se silencia la realidad escatológica del Reino; las comunidades se organizan en base a una conciencia social de clase y son meros instrumentos de organización del pueblo; se sustituye a la jerarquía por coordinaciones alternativas... (523). Pero, al margen de todo eso, las CEB's son vistas como «un nuevo modelo de Iglesia intermedia entre la familia y la parroquia» (521). Tal vez como una nueva versión de las antiguas «capillas».

No se habla de las CEB's como el medio por el cual los pobres reencontraron su ciudadanía en la Iglesia y, muchas veces, incluso en la misma sociedad. Se olvida también el hecho de que el modelo eclesial de las CEB's ha cuestionado el modelo tradicional vertical-clerical, centrado en la autoridad y el poder. Los Encuentros Inter-Eclesiales de CEB's no parecen haber significado nada para la renovación de la Iglesia en AL.

des eclesiales, que vienen tratando de ser Iglesia y de responder a los desafíos de la evangelización, en el espíritu de Medellín y de Puebla, no se reconocen en este texto, que rompe con la tradición cristiana latinoamericana y no está en continuidad con Medellín y Puebla en donde los obispos latinoamericanos optaron por las CEB's como una nueva manera de ser y vivir la Iglesia.

En contraposición a esa cuasi condenación de las CEB's, el texto parte del presupuesto de que la *parroquia* -renovada por los modernos movimientos- es una institución capaz de responder a los desafíos de la realidad latinoamericana (526). No se hace respecto de la parroquia la misma evaluación que se hace sobre las CEB's. Ni se pone a juicio su capacidad de evangelización, ni la conciencia sobre la que está estructurada, ni lo que hace con la Biblia, ni siquiera se menciona la problemática que desde hace varios decenios han formulado sobre ella pastoralistas europeos. Queda muy claro que hay una opción previa en favor de la parroquia y de los movimientos y en contra de las CEB's.

5.3.3. Teología de la Liberación

No se puede acusar al texto de ignorar a la TdL, ya que le dedica nueve párrafos (762-768). Pero la presenta prácticamente sólo de manera negativa, como algo que está «comprometiendo», es decir, poniendo en peligro la evangelización de nuestras Iglesias (758).

En el documento de Puebla, la TdL no es sólo un ítem de un capítulo. Ella está presente en la metodología adoptada, en la cristología, en la eclesiología, antropología..., en fin, en la óptica que pervade todo el documento. Aquí la TdL es sólo un aspecto de poca importancia. Si, por un lado, «llevó adelante la dedicación pastoral a los pobres», por otro «incurrió en conocidos desvíos de ideologización» (763).

Hoy ya no es la única corriente teológica en AL. Los diversos temas van siendo trabajados desde otras perspectivas (766).

Esta visión no es fruto de un análisis neutro sino de una toma de posición previa contra la TdL. La misma manera como fue elaborado el texto muestra dicha opción. Y queda la pregunta: Ante lo que significa la TdL par la Iglesia y la evangelización de AL ¿es posible elaborar un texto que se pretende inspirador de la Conferencia General del Episcopado, sin contar con la contribución de obispos y teólogos de esta corriente? Eso sería, al menos, discriminación.

El texto se queda lejos incluso de las Instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la TdL. No llega, por tanto, ni siquiera al nivel alcanzado por la conciencia de la Iglesia universal, para quien la liberación es una dimensión constitutiva de toda evangelización y no una tendencia opcional (cfr EN).

5.3.4 La «novedad» del texto: Una Iglesia integrada

En lugar de todas esas características de la tradición eclesial latinoamericana, el texto propone una «Iglesia integrada» (934) como respuesta a los desafíos de las «actuales corrientes desintegradoras» (933). Esa propuesta merece una reflexión. La palabra «integración» procede del vocabulario político (y en ese sentido la usa el mismo texto en la II parte, 258ss). Es un tema presente en los programas de la democracia cristiana latinoamericana. El texto lo traspone al vocabulario teológico. Queda la pregunta: ¿Qué consecuencias podrá traer esa trasposición a la eclesiología?

5.4. Vida religiosa

En todas las partes del texto la visión sobre la VR resulta negativa. No se la mira con simpatía ni, mu-

cho menos, se reconoce su función apostólica en AL. Su papel, innegablemente sobresaliente en la evangelización de AL, queda muy empobrecido. En cambio, una mirada un poco más libre de prejuicios sobre la historia y la realidad eclesial latinoamericanas mostraría su gran dinamismo en la misión evangelizadora de la Iglesia de AL. En las últimas décadas su contribución para renovar la Iglesia del Continente ha sido, sin duda, de primer orden, en número y en calidad.

Escamoteando en la I parte (visión histórica) la importancia de la VR en la evangelización de AL, el texto se dispensa de admitir su importancia como agente de evangelización y de sacar consecuencias para ahora. Al hablar de los agentes de la evangelización (588-600), se citan brevemente las tendencias más notables de la VR, señaladas en Puebla. Pero pronto desaparecen frente a las características negativas, mucho más graves, y que llevan a afirmar que la VR ha perdido su identidad (594 y 600). Entre las causas de los muchos problemas enfrentados y provocados por la VR, se destaca el «desconocimiento de la autoridad pastoral de los obispos» (600); de esa manera se encubren reales motivos de tensión y también señales de vitalidad eclesial.

Se ve a la VR mucho más como fuente de problemas que como fuerza del Espíritu en la Iglesia y la sociedad (592-597). Coherente con el énfasis puesto en el «desconocimiento de la autoridad pastoral de los obispos» como causa de los problemas de la VR (600), el texto considera que la mayor contribución de los religiosos a la evangelización será su integración en la Iglesia local (943).

No pierde ocasión para lanzar puyas contra la VR, p. ej. a propósito de los últimos episodios con la CLAR y el Proyecto Palabra-Vida (599). El texto omite explicar el papel grandemente positivo de la

vación de la vida religiosa en el Continente después del Concilio, siendo sobre todo factor de unidad y de fuerza en el caminar en la línea de la opción preferencial por los pobres, de Medellín y de Puebla. Aquí sólo se dice que ella «fue un buen instrumento» (598). ¿Hay que concluir de esto que ya no lo es?

Y la VR femenina es como si no hubiera existido. Pero, a pesar de la cultura machista que ha dominado en la historia eclesial y civil y que sigue en nuestros días, no se puede ignorar su contribución al proceso de evangelización del Continente desde el inicio de los 500 años hasta hoy y en el florecimiento y los avances de la VR en la actualidad.

El gran obstáculo que tiene para una visión positiva de la VR es la eclesiología que subyace a todo el texto. Al acentuar lo institucional, olvida al Espíritu y por eso no logra acoger ningún aspecto dinámico de la realidad, menos aún lo carismático ni lo profético. Y por eso, en la parte dedicada explícitamente a la VR ve a los religiosos y religiosas casi sólo como *agentes de pastoral*. El texto no da propiamente un lugar específico a la VR en cuanto tal, sino apenas como mano de obra al servicio de las dióce-

los problemas de los obispos. Pero tal visión de la VR está equivocada no sólo teológicamente, sino aun desde el punto de vista jurídico-canónico.

6. Evangelización

El concepto de evangelización que transparenta el documento es muy cuestionable. A pesar del propósito de continuar en la perspectiva de la EN y de Puebla (495s), no lo hace. Identifica evangelización con catequesis y enseñanza (o adoctrinamiento). No se percibe la relación estrecha que tiene con la realidad en general ni con lo político-económico en particular, aunque esto se mencione más como lugar de un gran desafío a la evangelización. Se menciona la realidad, pero es enorme la desproporción entre el desafío de la realidad y los medios para enfrentarla con sentido evangelizador (651ss). No se percibe la relación entre la evangelización y los pobres, en una dimensión de acción profética (137) y solidaria de la Iglesia con los pobres (139).

El texto no reconoce como metodología evangelizadora el *diálogo* abierto, respetuoso, confiado en la acción del Espíritu Santo que actúa en todos los interlocutores (cf. Paulo VI, *Ecclesiam Suam*; Vatica-

que la acción evangelizadora. Se desconoce totalmente la dimensión ecuménica y lo que ella pueda significar para la evangelización. Esto genera la imagen de una Iglesia autosuficiente que da privilegios a sus socios.

6.1. Contenidos

El texto aborda los contenidos de la evangelización en la II parte, *Visión pastoral de la realidad eclesial*. Pero no los explicita porque no piensa que quepan en este contexto (nótese la dicotomía entre teología y pastoral). De esa manera se termina por no saber qué entiende el texto por evangelización. Pero ¿cómo hablar de «contenidos de la evangelización» sin referencia a Jesucristo, a la predicación del Reino, a la Resurrección, al Espíritu Santo? La EN, al hacer el paso «de Cristo evangelizador a una Iglesia evangelizadora» explicitaba todos esos elementos de manera muy feliz. Sólo en la IV parte hablará el texto del testimonio y misión de Jesús de Nazaret como modelo pastoral a seguir por la Iglesia (916-920). Y lo hace en un capítulo intitulado «la conflictividad de AL»...(!)

Bajo el título «contenidos de la evangelización» (757-775) el texto se limita a «ciertos elementos de esta realidad de los contenidos de la evangelización,... que particularmente están comprometiendo la evangelización actual de nuestras Iglesias» (757s). Los elementos que «están comprometiendo la evangelización», o sea, los que la perjudican, la ponen en peligro, son la reflexión teológica inculturada, la Teología de la Liberación, el análisis de la realidad y la lectura de la Biblia.

La *reflexión teológica inculturada* es el primer «contenido de la evangelización» que menciona el texto. Pero sólo para alertar sobre sus peligros, sobre los conflictos que suscita, y que «han llegado a per-



Iglesias» (761). ¡Esto en un texto que pretende hablar sobre evangelización y cultura! No se dice nada sobre la larga experiencia de 500 años de inculturación realizada por el mismo pueblo; una reinterpretación del catolicismo que no ha sido realizada por el clero, sino por el pueblo, y no como algo paralelo a la Iglesia sino a partir de su fe.

Sobre la *Teología de la Liberación* hablamos ya arriba, 5.3.3.

El análisis de la realidad es otro «contenido de la evangelización» que está «comprometiendo» una evangelización correcta (769-771). No se dice mucho sobre este tópico, aparte de la repetida preocupación por la «influencia ideológica». En todo caso, nada que ayude a hacer un análisis de la realidad. Tampoco la II parte del texto puede considerarse un ejemplo iluminador. Pero lo que sería importante es dar elementos sobre cómo hacer un análisis de la realidad en óptica pastoral y teológica. Las bases del juzgar la realidad se deben encontrar fundamentalmente en la Biblia y en la experiencia de vida del pueblo. Es el diálogo permanente, continuado, antiguo y actual de Dios con su pueblo. Cualquier otro instrumento de análisis servirá en la medida en que ayude a expresar y explicitar ese diálogo.

Frente a lo que el texto habla del análisis de la realidad no es extraño que no tenga conexión con la realidad. Lo que dice sobre la identidad latinoamericana (832-834), p. ej., podría decirse de Filipinas, de Andorra, de Italia, en fin, de cualquier región que haya sido cristianizada.

Finalmente, la *lectura de la Biblia* - ésta sí es propiamente contenido de la evangelización- entra en el texto para prevenir de peligros, no para alentarla. Dada su opción de tocar bajo el título de contenidos de la evangelización sólo lo que la «compromete», se explica que lo que dice sobre la Biblia (772-775)

do, en todo el texto (III parte) hay poquíssimas referencias bíblicas, casi ninguna. No se mira la realidad eclesial a la luz de la Palabra. En la IV parte tampoco se menciona en ningún momento la lectura bíblica como instrumento de la «nueva evangelización frente a las actuales corrientes 'desintegradoras'». Su preocupación es la integridad doctrinal (944ss). No se subraya la importancia de la palabra de Dios para entender y realizar la evangelización.

Aunque se diga que la Biblia «se convirtió en el principal alimento de las CEB's, de los grupos laicos comprometidos y de los movimientos apostólicos» (722), la Palabra de Dios no aparece como inspiradora de la experiencia de fe del Pueblo de Dios, sobre todo de los pobres, ni como el meollo de la evangelización: Palabra en torno a la cual la comunidad se reúne; Palabra que funda de manera nueva a la Iglesia. Esta ausencia de la Biblia significa la pérdida de más de una tradición consagrada ya en la Iglesia de AL.

En resumen: el texto ha cambiado la forma y el contenido de la tradición evangelizadora latinoamericana desde el Vaticano II hasta hoy. El texto se resiente de falta de teología al interior de una pastoral que se convierte en *burocracia* (cf. 503ss, 628ss).

6.2. Destinatarios

En los nn. 706-756 queda bien claro que la óptica del texto no es la de Puebla, donde los primeros destinatarios de la evangelización son los pobres, de acuerdo a la propia misión de Jesucristo. Hay una migración evidente desde una opción preferencial por los pobres hacia una opción por las clases medias modernas.

Así, los primeros destinatarios de la evangelización son los movimientos apostólicos (708-713), que convocan sobre todo a las clases

dios privilegiados para la evangelización» (708); sus «metodologías son eficaces para evangelizar a la sociedad de hoy» y «llegan a todas las edades y a todas las clases sociales» (709). Ocupan un «lugar preferencial» en la renovación de las parroquias. Son «fuertemente evangelizadores», «promueven los carismas laicales» (530) y «son fuente particularmente valiosa de vocaciones presbiterales y religiosas» (626).

Los destinatarios colocados en segundo y tercer lugar (jóvenes y élites), completan la «opción preferencial» del texto. De los jóvenes se dice que «son el contingente más importante de los movimientos apostólicos» (715) y que «la pastoral de la juventud... puede ser, en este momento, la primera fuerza evangelizadora en el Continente» (714). De las élites se dice que «fueron abandonadas por la Iglesia» y que esta pastoral fue reducida. Es necesario, por tanto, retomarla. Otra vez aparece la interpretación de la opción por los pobres como estrategia que no acertó. Y ya que los pobres no ayudaron al crecimiento institucional de la Iglesia, es necesario volver hacia las clases medias. No se ve que la opción por los pobres se distingue de las otras opciones de Puebla (p.ej. por los jóvenes) por ser evangélica, no estratégica. Por otro lado, hay que tener presente la ambigüedad de esta opción oportunista por las clases medias. Los valores de esta clase (egoísmo, individualismo, consumismo) son evangélicamente inaceptables.

En este capítulo de los «destinatarios» es interesante notar también cómo se ve con más simpatía y se da más énfasis a la pastoral castrense que a la pastoral obrera (753-756, 724-726).

De tal manera se acentúa la dimensión institucional de la Iglesia, que no se toma en consideración otra

cuadros, sea en el ámbito de la sociedad (sindicatos, partidos políticos, asociaciones) sea en el ámbito de la Iglesia. En este último sólo se las reconoce si están encuadradas en la institución. En grandes líneas, se confunde evangelización con crecimiento de las diócesis y parroquias.

6.3. Medios

Al tratar de los medios de la evangelización (651-705) el texto remite a EN y dice que asume dicho término en el sentido en que es utilizado allí. Pero en verdad su óptica de fondo es muy otra, como lo muestra, p. ej., la diferente manera de tratar el *testimonio*. En EN el testimonio aparece en el contenido y como primer medio de evangelización. En el texto para Santo Domingo se le relega a uno de los últimos lugares entre los medios de evangelización, después de la liturgia, oración catequesis, escuela católica, MCS y religiosidad popular. Son tres párrafos (698-700) en donde no se dice prácticamente nada. De nuevo se constata que se concibe a la evangelización como adoctrinamiento, realizado en la estructura eclesiástica, y no como algo vital que interpela, en primer lugar, a la misma Iglesia que evangeliza.

El texto habla de *religiosidad popular* como medio fundamental para la evangelización latinoamericana. Pero, a pesar de hacer una descripción bastante exhaustiva en el n. 462, cuando trata de ella como medio de evangelización la viene reduciendo al culto de los santos patronos, las romerías y la semana santa (693-696). Apenas destaca la pastoral de santuarios como medio que contribuye a encontrar caminos nuevos que respondan a este desafío (695). Nada se dice sobre lo que significa esta religiosidad para los pobres y sencillos. El texto tampoco habla de la preocupación de gran parte de las

can responder de manera adecuada a tan importante cuestión. Un punto fundamental para esta temática sería la relación entre evangelización y cultura. Sólo que, extrañamente, la II parte lo aborda cuando trata de la cultura secularizada (462-465). A pesar de eso, estos números son atinados, particularmente cuando defienden la religiosidad popular de su destrucción por agentes secularizados (464).

6.4. Agentes

Sobre los agentes de evangelización (564-627) ya comentamos al hablar de la visión eclesiológica (cf. *supra* 5.1). Baste completar aquí que en ningún lugar aparece la *mutualidad* de la relación agente-destinatario. Al revés, es clara la dicotomía. No se toma en cuenta que el agente también ha de dejarse evangelizar. Hay que insistir nuevamente: los pobres han sido olvidados (cf. *supra* 5.3.1).

6.5. Evangelización y cultura

El concepto de cultura está bien explicitado en los nn. 404ss. Sin embargo, no faltan problemas en la manera de tratar el tema central del texto: Evangelización y cultura.

En primer lugar, no se puede afirmar necesariamente que la «*cultura adveniente*» sea el problema principal, como defiende el texto. Mucho más que de *cultura* se trata de un amplio *proceso civilizador*, con sus ambigüedades provenientes del entrecruce de un juego de dominación, de conquista de mercados, de imposición de estilos de vida que favorezcan la adquisición de los bienes producidos en gran escala por las metrópolis occidentales. Aplicar el término «*cultura*» a ese proceso global y complejo acaba por confundir las cosas, al identificar en un mismo concepto dos realidades muy diferentes: el proceso civilizador imperial y las distintas culturas existentes en el Continente, víctimas, por

aplanadora. Ese proceso precisamente es el responsable de la irrupción de varias novedades en nuestra sociedad: modificación de costumbres, estilo de vida, valores, etc.

La visión de la *modernidad* es bastante negativa incluso cuando, paradójicamente, la propuesta es evangelizar la «*novísima civilización*». Por otro lado, el texto parece tener miedo a todo lo que es nuevo. Sería importante rescatar la irrupción de lo «*nuevo*» en la sociedad y sus desafíos para la «*nueva*» evangelización.

Aun considerando la cultura adveniente o moderna como el gran desafío que tiene delante la Iglesia de AL, el texto parece, por un lado, poco abierto a los aportes de la modernidad y, por otro, equívoca o astutamente-abierto a las clases medias urbanas que son fruto de esa misma modernidad. En conjunto, queda la impresión de que evangelizar la cultura es crear una «*cultura católica*» que sería prolongación de la cultura mestiza (850), presentada como la cultura específica de AL. Eso equivale a crear una cultura de neocristiandad a la que se dan los nombres de «*civilización del amor*», «*cultura de la solidaridad*», corrompiendo el sentido de esos términos tal como los usaron los papas que los crearon. Esto proviene de la postura combativa con que ve preciso enfrentar la cultura adventicia, bien agrupados en torno a la figura episcopal.

La preocupación específica hacia el materialismo, el positivismo, el liberalismo, el marxismo, la secularización, el secularismo, podría ser menos maniquea y explorar, entre otras cosas, lo que significan esas tendencias, para poder comprender mejor al mundo moderno que se quiere evangelizar.

El tema de la *secularización* se trata de manera simplista. Por un lado, el secularismo no parece ser tan decisivo como lo pinta el texto.

de lo *sagrado intimista*, que incluso es precristiano, matizaría las afirmaciones del texto. Pero no se la tiene en consideración cuando se trata del secularismo. Por otro lado, el texto no reflexiona sobre la relación entre secularización e injusticia social. Aun en Europa el surgimiento de la secularización tuvo relación con el surgimiento del capitalismo, la explotación en el mundo industrial, la pérdida de la dimensión ética en función de la explotación. El texto sólo relaciona con la pobreza al «secularismo en su forma consumista» (861) y no considera que en esta situación el problema es el capitalismo, no el secularismo.

Citando el llamado de Juan Pablo II a la «cultura de la solidaridad» (959ss), el texto se dispensa de llevar adelante la intuición del papa y, con eso, la expone al peligro de ser malinterpretada. Así, en el texto, la propuesta de una cultura de solidaridad puede ser interpretada como algo meramente voluntarista, pues no se dice nada de lo que significaría en concreto política, económica y socialmente. Ejemplo de ese peligro es la llamada patética «a los responsables de los países desarrollados» en favor de la solidaridad (964), que puede parecer conmovedora, pero que se sabe ineficaz de antemano, precisamente por no explicitar las condiciones concretas de la solidaridad.

En la medida en que no se establezcan mediaciones, el concepto de solidaridad podrá ser usado en el sentido de la actual tendencia política internacional de las grandes potencias: consolidar la solidaridad entre los fuertes, en tanto que los países pobres siguen siendo pobres. Se trata de un individualismo moderno aplicado a nivel de grupos, no de solidaridad con la persona humana. De ahí la necesidad de explicitar lo que significa solidaridad en la perspectiva del



tercer Mundo. El texto da pie a que se interprete la solidaridad en clave liberal individualista: solidaridad entre los fuertes.

Con relación a las *culturas indígenas y afroamericanas* el texto tiene una actitud despectiva y deja la sospecha de un cierto racismo y colonialismo cuando habla de ellas como «enclaves» culturales (852). Esa visión será ciertamente criticada por los antropólogos. Las culturas afroamericanas e indígenas están mucho más presentes en AL que lo que sugiere el texto. Tienen influencia en la lengua, en el imaginario, en el comportamiento religioso. En realidad no son «enclaves» o «islas», sino una importante red de relaciones culturales y sociales.

Por otro lado, ya es un avance el hecho de que el texto asuma algunas cuestiones de la *negritud*. Pero las hace quien no entiende del asunto, que mezcla u omite temas. Los grupos eclesiales que trabajan con los negros podrían hacer una excelente colaboración. Por ejemplo, el texto no aborda la contribución que la población negra ha hecho para comprender la Iglesia a partir de lo popular, del «catolicismo negro», ni el diálogo religioso que ha proporcionado muchos ele-

mentos para la manera de entender la fe cristiana.

La *cuestión indígena* está ausente, comenzando por la evidente falta de una indignación ante el genocidio histórico comprobado en estos 500 años, y que aún sigue hoy en día. Se lee la conquista en términos de «fusión de culturas» (anexo incluido entre la I y II partes) o de «encuentro de culturas» (416 pássim).

También se muestra la falta de modernidad del texto en la cuestión de la *mujer*. De hecho es la modernidad la que abrió espacio a la emancipación y liberación de la mujer. El texto ignora no sólo esos movimientos, sino a la misma mujer. Ella no aparece como protagonista de la historia, ni se habla sobre la opresión que pesa sobre ella, al analizar la realidad sociocultural. Se olvida su papel fundamental en la familia pobre. Sigue ausente o, por lo menos invisible cuando se habla de la Iglesia y de la evangelización. Su opresión no aparece como un desafío histórico a la evangelización. Su situación de discriminación no parece ser motivo de preocupación para la Iglesia.

No son necesarias grandes investigaciones para reconocer la presencia activa de la mujer en las co-

según el texto, la evangelización es tarea para el hombre. La mujer simplemente no aparece como agente. Incluso la catequesis, donde predomina el servicio de la mujer, para el texto es, «en muchas regiones» un servicio exclusivamente masculino (672).

Se puede decir que la dimensión femenina queda literalmente olvidada. El mismo término «mujer» aparece muy pocas veces.

7. Una teología abstracta

A lo largo de todo el texto hay una teología abstracta. Un ejemplo es «el programa de 'una civilización del amor'» (874-895), que trae consigo el desarrollo del tema «el amor específicamente cristiano». Es totalmente abstracto. Basta leer el n. 886. El lector se pregunta de qué servirá para amar lo que allí se dice. Es evidente que el amor de Jesús es el fundamento y el parámetro del amor del cristiano, pero en vez de desarrollar el tema del amor de Jesús de manera histórica concreta, aludiendo a su amor a los pobres y a su amor hasta la muerte, el texto se queda en disquisiciones metafísicas. Dada su abstracción, cuando mucho nos quedamos sabiendo sobre «la esencia de la eclesiología de comunión», pero sin saber en qué consiste *concretamente*. Nos quedamos en la misma, y resulta inútil la conclusión del n. 892 sobre cómo construir la «civilización del amor 'cristiano'» (es sintomático que el texto sienta la necesidad de completar la expresión del Paulo VI, añadiendo en cursiva el adjetivo 'cristiano'...). La universalidad del amor que para Puebla era algo concreto, por tratarse de una universalidad situada, a partir del pobre, aquí es algo abstracto (893), tanto que, luego de afirmar «nuestro amor tiene que ser universal como el del mismo Dios», necesita añadir «nuestro amor no puede ser insensible ante la opresión, la in-

su amor, reprueba, rechaza y condena» (893). La actitud frente a la violencia, la opresión y la injusticia es una concretización, en un segundo momento, de un amor abstractamente universal. La actitud hacia el prójimo que sufre no aparece, por tanto, como la mejor expresión de la universalidad del amor.

También en lo que se refiere a la injusticia y sus causas se hace una teología abstracta. El texto recurre inmediatamente a lo trascendente para explicarla, sin dar importancia a las mediaciones históricas: es el «misterio de iniquidad» (899). Esto sin duda, pero hay que ponerle remedio en sus concreciones históricas, las cuales es preciso explicitar.

Es típica la manera como el texto trata sobre la voluntad del Padre. Se pierde todo el dinamismo histórico tan fuerte y rico que contiene esa expresión (945). Lo mismo hay que decir sobre la libertad (949).

8. Balance final

Por todas las razones que se han ido desarrollando en estas páginas, no basta hacerle correcciones al texto. Es necesario escribir otro completamente nuevo, con una metodología que permita una aproximación concreta a la realidad latinoamericana, a sus desafíos, conflictos y focos de esperanza.

Esto supone en primer lugar un acercamiento que sea mucho más «simpático» a la realidad y a las culturas de nuestros pueblos y a la Iglesia de los pobres, confirmada en Medellín y Puebla. Supone un cambio de eclesiología y del concepto de evangelización, con todas sus consecuencias.

Sin embargo, las críticas hechas no impiden reconocer los méritos del texto. Enuncia cuestiones que son problemas reales para nuestra Iglesia como un todo, aunque no sean para todos en la Iglesia. Tales

días, el lugar de los movimientos dentro de la Iglesia, la relación VR-Jerarquía, la eclesialidad (católica) de las CEB's, etc. Son preguntas clave del análisis pastoral de la Iglesia en AL, verdaderos desafíos. El texto proporciona pistas para tratar estas cuestiones y sus desafíos y ofrece una base para la interpretación de los fenómenos. Pero, considerando el texto como un todo no puede salvarse, no basta que se propongan cambios acá y allá; se necesita algo distinto, un texto que gire en torno a un eje nuevo. Para eso, en la segunda parte proponemos algunas sugerencias para el futuro documento de Santo Domingo, desde la óptica de esta parcela del Pueblo de Dios que son los religiosos y las religiosas. Es una modesta contribución constructiva, que tiene particular consideración a la misma Vida Religiosa.

SEGUNDA PARTE: SUGERENCIAS PARA UN FUTURO TEXTO PREPARATORIO A LA IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

En esta segunda parte queremos discutir algunos presupuestos de un futuro texto preparatorio a la Conferencia de Santo Domingo y proponer sugerencias.

1. ¿De qué tipo ha de ser el "Documento de Santo Domingo"?

El texto que analizamos en la I parte de este trabajo supone que de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano saldrá un documento bastante exhaustivo, como el de Puebla, que hable de todo cuanto se pueda imaginar en la vida de la Iglesia y del Continente. ¿Sería necesario algo así? ¿Sería oportuno?

Vale la pena preguntarse, previamente a cualquier sugerencia, qué

la Conferencia de Santo Domingo.

Un período de 15 días (incluso de un mes) es muy corto para discutir y redactar un texto complejo y globalizante. La pretensión de elaborar un documento muy amplio y general termina atropellando un análisis histórico y social. Si esto ha sucedido con el texto propuesto, hecho ciertamente con más calma, en un plazo más largo, por un grupo menor, cuánto más sucederá en una Conferencia, con un gran número de personas, y aun bajo la presión del los MCS. Aun teniendo previamente un documento de trabajo, la experiencia del Vaticano II y de Puebla prueba que termina por ser necesario comenzar todo *ab ovo*. Esta dificultad es aún más significativa en un momento en que hay tantas divergencias de opiniones dentro de la Iglesia. Un documento redactado con prisas, sólo aumentaría las divergencias, o la falta de consenso llevaría a soluciones de compromiso y podría terminar siendo más nocivo que útil. O, si no, representaría la visión de sólo una parte del episcopado y de la Iglesia.

Como sugerencia proponemos que los obispos lleven a Santo Domingo sólo sus preocupaciones, problemas, experiencias, realizaciones y esperanzas, y que los discutan con toda libertad y creatividad, con audacia evangélica (*parresia*), preocupados tan sólo con el bien pastoral de los fieles y no con un texto a terminar en un determinado número limitado de días. Sería posible que de esa discusión emergieran algunos cuestionamientos y problemas fundamentales en torno a los cuales los obispos juzgaran oportuno comunicar y decir sus conclusiones a las Iglesias del Continente. Sería entonces un documento sin pretensiones enciclopédicas, que expresaría sólo lo que hubiera salido como consenso episcopal, con mucha modestia y humildad. O -en

simplemente propusiera cuestiones importantes en el momento actual, dignas de ser reflexionadas y discutidas posteriormente por los demás Pastores, con la participación de todo el Pueblo de Dios.

Con eso la metodología sería mucho más flexible. Sin textos previos, sin documentos voluminosos y enciclopédicos. Simplemente el encuentro fraterno de pastores imbuidos de su responsabilidad en la «solicitud por todas las Iglesias» (2 Co 11,28). Y de ese encuentro saldría apenas un texto breve, simple, pastoral, práctico, sin pretensiones enciclopédicas, sin incursiones exhaustivas por la historia. Un texto más próximo en su forma a Medellín, que decidió abordar temas sueltos, pero candentes, aislados aunque constituyendo un todo.

No por eso dejaría de tener su importancia la Conferencia; al revés: sería sumamente significativa como incentivo par la participación, como gesto de humildad frente a la complejidad del mundo actual. Sería el testimonio de que no son las muchas palabras las que salvan, sino «la fe que actúa en el amor» (Gal 5,6). Que no son los documentos los que resuelven los problemas. Si fuera por eso, ya no habría problemas en la Iglesia.

2. Sugerencias para un posible texto preparatorio.

Al criticar el texto en la I parte de este trabajo, ya aparecieron aquí y allá sugerencias concretas. Ahora queremos sugerir algunas líneas generales básicas para el texto, elaboradas a manera de tesis. Luego haremos sugerencias para la parte del documento referente a la VR.

2.1. Líneas básicas generales

Tesis 1. El documento de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo deberá reafirmar solemnemente la validez actual de los documentos de *Medellín* y *Puebla*,

gridad, y dejar establecido que el documento por elaborar deberá ser interpretado a la luz de esos documentos anteriores del episcopado latinoamericano.

Tesis 2. Siendo el tema de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo «una nueva evangelización en una nueva cultura» y siendo ocasión de la Conferencia el quinto centenario de la evangelización de América Latina, el documento sólo tratará sobre este aspecto de todo el amplio espectro pastoral que se pueda ofrecer: es decir, sólo tratará de la relación evangelización-cultura, relacionándola, dado el caso, al V Centenario.

Tesis 3. La ocasión del quinto centenario de la presencia evangelizadora de la Iglesia en América Latina exigirá que se haga una evaluación crítica de esos cinco siglos de acción misionera. No se trata de defender esa actuación, con una actitud apologética. El documento no ha de pretender substituir a los historiadores, ni la discusión que ellos puedan hacer en torno a la presencia de la Iglesia en AL. Entre tanto, y dentro de la perspectiva de la relación evangelización-cultura, es forzoso que la Iglesia se pregunte cómo vivió históricamente el misterio de la encarnación en la diversidad de las culturas latinoamericanas y, por otro lado, que reconozca los flacos servicios que prestó a esas culturas, cuando los sofocó y/o no se opuso a quienes las destruyeron. En ese sentido, hará un acto penitencial. Pero todo eso deberá hacerse en función de aprender de la historia, para el presente y el futuro. O para hacer una teología de la historia latinoamericana.

Tesis 4. El problema más sentido por la mayoría de los latinoamericanos es el creciente empobrecimiento del pueblo, atestiguado por estudios mundiales fuera de toda sospecha (ONU y Banco Mundial). En ellos se muestra, de manera

condiciones sociales de las grandes mayorías del Continente. Ese agravamiento de la situación se hace patente, p. ej., en el deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población en los últimos diez años, en la negación o manipulación ideológica de las culturas latinoamericanas, en la ausencia de participación del pueblo en la sociedad y en la Iglesia (aunque haya habido avances en esto, particularmente en la Iglesia), etc. Habrá que explicitar los mecanismos que contribuyen al agravamiento del problema y los desafíos que esto presenta a la fe cristiana (cf. tesis 9).

Tesis 5. Para la evangelización de las culturas, la Iglesia de AL deberá partir del pobre (opción preferencial por el pobre), óptica evangélica privilegiada de toda pastoral. En esta perspectiva, deberá enfrentar el doble desafío de una pastoral de las clases medias urbanas y de una pastoral de las masas populares.

Tesis 6. Se debe profundizar, enriquecer y actualizar la temática de la opción por los pobres, tomando en consideración los *nuevos desafíos* que lanza la sociedad moderna: modernidad económica, transnacionalización del capital vía

cialismo, cuestión ecológica, etc.

Tesis 7. El gran desafío pastoral que la Iglesia de AL tiene enfrente en lo tocante a la relación evangelización-cultura es el respeto y el incentivo al *pluralismo cultural* de nuestros pueblos, teniendo presente la fuerza impresionante de una cultura que viene de fuera y busca imponerse por todos los medios.

Tesis 8. Ese desafío tiene otra cara: nuestras culturas, con un acentuado referente cristiano, están en contradicción con la pobreza e injusticia reinantes. De ahí la necesidad de invitar a la *conversión en el plano de los valores culturales*.

Tesis 9. El llamado a la conversión exige una doble actitud por parte de la Iglesia: *encarnación kenótica* y *crítica profética*. La primera habla de un respeto a las culturas autóctonas; la segunda, a más de expresarse como presencia profética al lado de las culturas autóctonas, actuará sobre la cultura de la modernidad que amenaza a las demás por su voluntad de dominio y poderío. Eso no significa un mero rechazo global de la cultura moderna. Al revés, habrá que incentivar una recepción crítica de la modernidad por parte de los sujetos

ciudad.

Tesis 10. Para esa doble actitud la Iglesia necesita de la acción del Espíritu Santo, que se expresa en una *espiritualidad* y en una *mística* para la nueva evangelización. El documento deberá proponer las líneas generales de esa espiritualidad y mística, cuya llave es una *lectura de la Biblia* que posibilite, por un lado, iluminar la actuación del cristiano a la luz de la Palabra de Dios y, por otro, llegar a una experiencia más profunda del Dios revelado en la Escritura, a partir de la situación de pobreza e injusticia.

Tesis 11. La *construcción de la sociedad democrática* es indispensable para que se respete el pluralismo cultural y sean transformadas las estructuras que promueven el individualismo, el racismo y el sexismo, pues no se da sin libertad y participación democráticas. La Iglesia reconocerá en el documento que la participación democrática es mediación necesaria para llegar a la «cultura de la solidaridad» o a la «civilización del amor».

Tesis 12. La Iglesia de AL deberá animar a los cristianos de todas las clases y grupos a *participar en los movimientos sociales* de defensa



rechos de los oprimidos: movimientos de lucha por la tierra, por una habitación digna, por una salud alternativa, movimientos ecológicos, movimientos de liberación de la mujer, movimientos afro-americanos e indígenas, movimientos culturales y artísticos, movimientos de alfabetización, movimientos por una comunicación y por una educación popular alternativas, movimientos sindicales, movimientos de producción y comercialización alternativas...

Tesis 13. Para encarnarse en las diversas culturas la Iglesia de AL necesita confiar en la acción del *laicado*, y dar prioridad a las CEB's, como caldo de cultivo de una evangelización inculturada en las diversas realidades. Dentro de esa perspectiva sería necesaria una revisión de la práctica ministerial en vistas a su renovación en el sentido de Mc 10,42-45, como superación del clericalismo vigente.

Tesis 14. De esa manera se garantizará y fortalecerá la *identidad religiosa y cultural* de los pueblos de América Latina contra las embestidas de una cultura secularista y dominadora, pues se subrayarán los aspectos de solidaridad (tesis 11 y 12), comunión (tesis 13) y participación (tesis 11 a 13), ya existentes en las diversas culturas del Continente.

2.2 La Vida Religiosa.

Tesis 1. La *Iglesia* es una realidad dinámica, animada por el Espíritu del Resucitado, creador de constante novedad. Ese Espíritu la enriquece con dones y carismas, entre los cuales está la VR. A la jerarquía toca examinarlo todo y confirmar lo que es bueno (1 Tes 5,21; cfr. LG 12), y no sofocar el Espíritu (1 Tes 5,19).

Tesis 2. La VR se inserta en la *Iglesia local* o particular sin perder su especificidad de ser expresión de la libertad del Espíritu. El sentido de la VR no le viene únicamente

de las tareas pastorales, sino que siendo «en sí misma evangelizadora» (Pue. 721), evangeliza también fuera de los esquemas formales burocráticos, parroquiales o diocesanos.

Tesis 3. La VR contribuye grandemente en la formación de comunidades eclesiales y en la maduración del Pueblo de Dios en su fe, a través de su acción en las CEB's y otras formas variadas de pastoral de las Iglesias particulares. Pero la *presencia peculiar de la VR en la pastoral* no se da sólo en el campo religioso, por sus funciones institucionales en la Iglesia (parroquias, catequesis, sacramentos...), sino que también se da de manera muy propia en el campo secular, mediante la presencia diaria de las personas en el mundo del trabajo, de la cultura, de la organización popular, de los enfermos... Siendo originalmente laical, la VR -particularmente la femenina- no se la puede clericalizar, so pena de que pierda su identidad.

Tesis 4. Las religiosas han mostrado ser *generadoras privilegiadas de vida eclesial*, de la vida de comunión y de fe en la vida cotidiana. Son verdaderas constructoras de comunidad eclesial aunque tengan poca presencia desde el punto de vista de la Iglesia como institución.

Tesis 5. Los *conflictos* de los religiosos(as) en el seno de la Iglesia y de los propios Institutos provienen del descubrimiento de su pertenencia al Pueblo de Dios, del esfuerzo por volver a los orígenes carismáticos y proféticos de la VR y del crecimiento en conciencia social y política. Esos conflictos, sin embargo, no han comprometido ni comprometen la comunión eclesial y fraterna cuando han sido asumidos por las partes implicadas, desde una perspectiva evangélica. Al contrario, ofrecen la oportunidad de un diálogo maduro, tanto al interior de los Institutos como entre

aun dentro del ámbito de la comunidad eclesial como un todo. El diálogo se hace difícil cuando se ve a la VR en clave clerical, con prejuicios sobre su carácter carismático-profético. La acentuación de este carácter la lleva al reencuentro fecundo con las raíces de cada Congregación y da luces para una revisión adecuada de las obras heredadas.

Tesis 6. La *opción por los pobres*, expresión del compromiso con el Evangelio, tiene raíces muy profundas en el carisma y en la historia de cada Instituto Religioso. Por eso, el encuentro con los pobres está ayudando a la VR latinoamericana a reencontrar su identidad evangélica y su razón de ser en la Iglesia.

Tesis 7. La *inserción en los medios populares* -encabezada en sus realizaciones prácticas por la VR femenina- es expresión privilegiada de la opción por los pobres. En ella se destaca el estilo de vida pobre, sencillo y fraterno, la espiritualidad profético-liberadora y el compromiso solidario efectivo con la causa de los oprimidos, incluso al nivel sociopolítico. Por todo eso la inserción es uno de los caminos donde se realiza, en la práctica, la relación entre evangelización y cultura.

Tesis 8. En los medios populares está surgiendo una *espiritualidad*, cuyas líneas de fuerza son la experiencia de Dios como Dios de la vida, el seguimiento de Jesús pobre y humilde hasta el martirio, la fidelidad a las inspiraciones del Espíritu que empuja a la profecía. A partir de esa espiritualidad vivida sobre todo en la práctica de la inserción, muchos religiosos y religiosas han entregado la propia vida por la causa del Reino, hasta la muerte, y se cuentan entre los mártires de la Iglesia latinoamericana en las últimas décadas.

Tesis 9. El surgimiento de un *estilo más latinoamericano* de vivir el

de las grandes contribuciones de las religiosas y religiosos a la evangelización del Continente. De esa manera va superando la VR el etnocentrismo europeo y se vuelve más apta para promover la inculturación del Evangelio en la realidad de nuestros pueblos.

Tesis 10. Frente a la *cultura de la modernidad* la respuesta de la VR sólo puede ser de corte profético, a partir de los pobres y por medio de ellos. Consiste, por un lado, en recuperar, partiendo de la cultura popular, valores olvidados, perdidos y aun despreciados por la modernidad: el sentido de trascendencia, la dimensión comunitaria, el espíritu de servicio, la gratuidad, la convivencia... Por otro lado, a través de la opción por los pobres los votos religiosos se muestran como señales del rompimiento con la egolatría de la modernidad, basada en la voluntad de dominio y poder. Con esa actitud, por su misma *forma de vida* (inserción, inculturación, negación del consumismo) la VR podrá cuestionar críticamente, a partir de los pobres, los ambientes secularizados, agnósticos, indiferentes, así como los ambientes de cultura ilustrada (universitarios, profesionales liberales, políticos...).

Tesis 11. Al hacer memoria histórica de la VR en estos 500 años de evangelización de AL, se ha de tener presente no sólo la VR institucional proveniente de Europa, sino también ese otro estilo de VR, de carácter popular, que surgió espontáneamente al margen de las instituciones oficiales. Se trata de los *ermitaños, las beatas y las recogidas*, que tuvieron gran influencia en la formación del catolicismo popular con su vida de oración y penitencia, devociones, obras de caridad y predicación. Vivían una VR inserta e inculturada, mucho antes de que se usaran esos conceptos. Infelizmente esa forma de VR vino a desaparecer, a partir de

la época moderna como "formación" en nuestra historia de Iglesia.

Tesis 12. Hoy esa *forma de VR* tan propia de *nuestra tradición* revive en un buen número de personas que asumen los consejos evangélicos y se dedican a la tarea evangelizadora, sin incorporarse a instituciones de VR por juzgarlas demasiado estructuradas para expresar su carisma. Que se aliente también esa nueva forma de VR.

Tesis 13. La *formación de los religiosos y religiosas* es un elemento vital para el futuro de la VR en el Continente. Para que la VR realice un verdadero diálogo entre Evangelio y cultura y ella misma se inculture, se debe comenzar desde la formación un proceso de inculturación, que dé lugar a las características propias de los jóvenes religiosos y religiosas que así contribuirán activamente para que los distintos Institutos descubran la manera adecuada de vivir el carisma fundacional frente a los desafíos que se nos presentan hoy en AL. En ese sentido, el cultivo y la formación de las *vocaciones populares*, realizados con el cuidado de no desarraigarlas de su cultura y medio social de origen, es una forma importante del diálogo entre Evangelio y cultura, pues muestra el valor que se da a la cultura popular por parte de la Iglesia, que procura aceptar en su seno las diversas culturas como formas válidas de vivir el Evangelio y la VR.

Tesis 14. En el proceso de renovación de la VR después del Concilio, Medellín y Puebla, la *VR femenina* ha tenido más valor y movilidad para romper con ciertas estructuras tradicionales de corte monástico y para experimentar nuevas formas de VR. Ella ha sido pionera también en la inserción en los medios populares. Todo eso dio nuevos impulsos a la globalidad de la VR.

Tesis 15. Mientras que en otras épocas históricas la renovación de

la VR forma de la fundación de nuevos tipos de institutos (monacato, órdenes mendicantes, órdenes clericales, congregaciones misioneras...) hoy la *renovación y transformación en la VR* se dará principalmente desde dentro mismo de la VR existente y más de la iniciativa de determinados grupos de religiosos y religiosas que de los Institutos mismos como organización e institución. En ese renovarse de la VR ha tenido particular relevancia el contacto intercongregacional propiciado por las Conferencias Nacionales de Religiosos y por la CLAR.

Tesis 16. Cada familia religiosa con su *carisma particular* contribuye de manera específica a la edificación de la Iglesia, contribución que debe ser respetada y animada como expresión del pluralismo eclesial. Por eso es cada vez más inaceptable que los Institutos se cierren en sí mismos, como si fueran autosuficientes y constituyesen sectas autónomas. La *Intercongregacionalidad* ha sido felizmente una característica de la VR en su renovación posconciliar.

Tesis 17. La *CLAR y las Conferencias Nacionales de Religiosos* ofrecen una contribución sumamente valiosa para la animación de la VR en el Continente y en los diversos países, sobre todo como factor de unidad e impulso hacia la opción por los pobres. Ellas pueden y deben desempeñar un papel relevante de cara a una nueva evangelización en diálogo con las culturas, a partir de la inculturación e inserción, como ya lo han hecho.

Río de Janeiro, 21 de octubre de 1990. Día de las misiones.

NOTAS

- * CRB: Conferencia de Religiosos de Brasil.
- ** CNBB: Conferencia Nacional de Obispos de Brasil.

Trad. Carlos Bravo, sj.

¿HACIA DONDE IRA LA IGLESIA DE AMERICA LATINA?

Clodovis Boff, CSM
Teólogo, Brasil

(Análisis de la propuesta central del Documento preparatorio a Santo Domingo)

¿Qué propone en el fondo el CELAM para Santo Domingo? ¿Hacia dónde pretende llevar la Iglesia del Continente? La propuesta central del Documento preparatorio se puede condensar en estas cinco tesis:

El gran desafío pastoral que la Iglesia de América Latina tiene delante de sí es la cultura adveniente o moderna (1a. tesis).

La Iglesia deberá afrontarla con una postura combativa; es decir, "con fuerza y poder" (2a. tesis).

Por eso se necesita que esté bien regida alrededor de la figura del obispo (3a. tesis).

Debe apoyarse sobre todo en las clases medias urbanas, especialmente en los movimientos apostólicos (4a. tesis).

Así la Iglesia garantizará y fortalecerá la identidad religiosa de los pueblos de América Latina contra las investidas secularistas de la cultura adveniente (5a. tesis).

En seguida presentamos cada una de estas cinco tesis, a las que añadimos una apreciación crítica.

1a. Tesis: el gran desafío pastoral que tiene ante sí la Iglesia de América Latina es la cultura adveniente o moderna

Se trata en realidad de la cultura técnico-científica y urbano-industrial (424-471). Este es el interlocutor privilegiado que escoge la Iglesia de

América Latina. Es el nombre moderno, secularizado. También se define al enemigo principal: el secularismo, que destruye a Dios y corroe de raíz la Religión del pueblo (834-869).

Por el Documento se ve que el mundo moderno tiene su aspecto positivo: se trata sobre todo de sus medios técnicos, que la Iglesia necesita asumir y usar. El aspecto negativo son sus falsos valores, que naturalmente es necesario combatir a través del mensaje cristiano. Así podrá surgir la "civilización del amor" (874-877), síntesis de las técnicas modernas y de los valores cristianos. Para el Documento no se trataría de la malhadada idea de una "nueva cristiandad" (143,453), sino con mayor precisión, de la "novísima civilización" cristiana (título de la IV parte).

Como se puede ver, se trata de una Iglesia moderna para una sociedad moderna (o en vías de modernización); de una "nueva evangelización" "en una nueva cultura", la moderna; "para una nueva cultura", la moderno-cristiana.

Apreciación crítica

La primera cuestión que puede plantearse ante esta tesis es; ¿cómo queda el problema creciente de la pobreza en América Latina? ¿No es éste el gran reto para la fe cristiana y para la pastoral de la Iglesia, como lo consideró lo que se puede llamar la tradición Medellín-Puebla?

El Documento, por su parte, reconoce la existencia de este problema. Habla muchas veces de la "brecha creciente" entre ricos y pobres (185,190,226,282-282,390,396;cfr.204,240,243,433, etc). Aún dice que ese es "el desafío fundamental" (239), una de las "grandes contradicciones" de nuestro Continente (826), "el más grave problema social" (421).

Y cuando se pregunta por el por qué de dicha pobreza creciente, el Documento responde: por el atraso (200-201). Es que América Latina está

fuera del proceso de desarrollo de la economía moderna (258-279, espec. 260). Se trata de la vieja explicación unilateral de las "etapas de desarrollo" de la teoría liberal de Rostow et consortes, recién actualizada. La explicación dialéctica que afirma que el subdesarrollo no es una etapa, sino un "producto de las estructuras" (DP 30), sobrevive en una especie de apéndice ("otros hechos"), en el que el Documento decidió aislar la visión socioeconómica de Puebla, que finalmente no podía pasar desapercibida (186-199). No hay pues sólo atraso, sino también explotación.

¿Y, según el Documento, qué salida podría ofrecer la Iglesia a ese "gravísimo problema social" (421)? Una salida sólo indirecta: la pobreza socioeconómica es afrontada mediante la evangelización de la cultura (414). ¿No es ésta la "raíz", el "núcleo" de todo en la sociedad? (402,414). ¿No tiene un "papel determinante", a título de "matriz" de los sistemas políticos y económicos?

La verdad es que el Documento no afronta el colosal desafío de la injusticia social. Sesgadamente da una solución sólo cultural a un problema económico. (...) ¿Hay miseria social? La solución es "la nueva cultura" (250). Para el Documento la pobreza es un mero desafío social (826). Un desafío pastoral es la "cultura urbano-industrial" (827).

¿Y dónde queda entonces la propuesta de la "liberación integral" o de la "evangelización liberadora", una de las "marcas registradas" de la tradición Medellín-Puebla, junto con las CEB's y más aún la opción por los pobres?

Aquí el documento es inteligente: no niega la dimensión liberadora de la teología y de la pastoral, sino que la integra dentro de su propia óptica, la cultural (o tal vez mejor, culturalista). Así lo hace ahora con la cuestión de la pobreza y así lo hará con las otras cuestiones de la tradición Medellín-Puebla, como luego veremos. Estrategia posiblemente reveladora

El Documento preparatorio a Santo Domingo propone en suma una «modernización conservadora» de la pastoral de América Latina. Una reforma desde arriba. Es un guiño a la derecha respecto a la tradición Medellín-Puebla. Se engaña quien piensa que es una «vuelta a la derecha». No, se trata de un 'a la derecha, al frente'.

do teórica y prácticamente.
Efectivamente el Documento se refiere a la Teología de la Liberación de modo explícito y aún pasable (762-768; cfr también 421,460,840). Pero la deja en equilibrio, para que se quede muy quieta y bien portada. El adjetivo "liberador" es enumerado en medio de una docena de incidencias (428,618,813).

¿Qué se puede concluir? Que hay un nítido corrimiento del eje pastoral: se pasa de la problemática de la pobreza al de la cultura. Es por lo demás un intento que vuelve a reeditar los documentos preparatorios de Puebla. Se podría pensar, por lo demás, que el mismo tema escogido lleva a ese cambio de ruta. Pero no es cierto. Pues es posible y necesario el mantener el eje, la pobreza (o su reverso, la justicia) e integrarle entonces la cuestión de la cultura. Así se mantendrá, con todo, la tradición Medellín-Puebla, ahora enriquecida y "modernizada". ¿Para qué cambiar de eje, si la cuestión que él indica no ha sido todavía resuelta, sino al contrario?

Pero esto no es lo que propone el Documento de Santo Domingo. Lo que llevará evidentemente a una ruptura de la tradición latinoamericana, un giro profundo del caminar pastoral de la Iglesia del Continente pone la cultura como nuevo eje central de la evangelización, y la pobreza/liberación como parte integrada a dicho eje.

Sin embargo, es importante reconocer que el Documento pone también el dedo en una cuestión real: la de la cultura, particularmente la moderna y su relación con la fe y la religión popular. En esto la tradición Medellín-Puebla trabajó menos. No hay menor duda que es necesario afrontar esta cuestión. Y ese es el mérito del tema señalado para Santo Domingo. Lo que se cuestiona es la necesidad de enfocar dicha cuestión en la perspectiva del Documento preparatorio, sobre todo si queremos ser fieles al caminar de nuestra Iglesia a partir de Medellín.

La Iglesia debe afrontar la cultura adveniente desde una postura combativa, o sea con fuerza y poder

Frente al mundo moderno que se va imponiendo en América Latina, la misión de la Iglesia es de enfrentamiento, para encontrar su espacio en él y así poder evangelizarlo. La Iglesia aparece como Iglesia militante o combativa en su relación con la sociedad secular/secularista. Necesita combatir con toda valentía a la cultura adveniente. Frente a la sociedad su papel ha de ser ofensivo, aun agresivo. La idea que brota del documento es la de una Iglesia conquistadora, que parte hacia una conquista espiritual, a la vez análoga a la del inicio de la evangelización del Continente. Se podría decir, una Iglesia tanque.

Por eso, ella necesita tener «fuerza y poder» como dice expresamente el Documento (827). Debe tener sus propias mediaciones en la sociedad sus agentes, sus obras, su mensaje. Se trata pues de entrar en campaña, de dar la batalla, de instalar una especie de *Kulturkampf* religioso, en fin pasar a la contraofensiva.

La imagen dominante de la Iglesia que se saca del documento es la de una realidad trascendente a la historia y a sus contradicciones. «Conflictos» sólo existen en la Sociedad (896-932); en la Iglesia sólo hay «tensiones» (913). Ella nunca es parte de los conflictos sociales (ni aun del lado de las víctimas), sino sólo mediación para la paz (304,327,802,816; cfr 554-556, 561-563). Una visión trascendentalista análoga se encuentra en la parte histórica, en donde los que aparecen como violentos son sobre todo los conquistadores, pues la «Iglesia episcopal» surge más bien como reacción profética (30,42,43,47,49).

Apreciación crítica

Aquí también el Documento presenta una innovación respecto a la tradición del Vaticano II. Delante de, o mejor, en el seno del mundo la Iglesia no es ya la «Iglesia sierva y pobre», una Iglesia rica en fermento más que en estructuras, diasporal, pero con una profunda influencia es-

piritual y moral, una Iglesia servicia, una Iglesia testimonio.

¿Testimonio? Sí. El Documento habla de eso (698-700: tres párrafos pequeños). ¿Pero cómo habla? Lo pone entre los «medios de evangelización». ¡Puro medio!

Así, para el Documento, la relación Iglesia-Mundo está lejos del diálogo. La Iglesia conquistadora parece decir al Mundo: Tú necesitas de mí y yo no necesito de tí.

En este sentido se dan tres grandes fallas teológicas en el Documento. Le falta: una adecuada teología del Reino (cfr 900, 912-913), la perspectiva ecuménica y un mínimo de pneumatología. Estas son verdaderas desgracias teológicas. ¿Pero qué necesidad tiene de todo esto una Iglesia tan segura de sí misma, tan consciente de su identidad y de su fuerza?

Y no se piense que le falta la óptica del martirio (741,808, etc). Ya que pretende enfrentar o conquistar la cultura adveniente y moderna, debe estar preparado para todo. ¿Pero dónde están hoy esos mártires? Los mártires que conocemos son fruto de la pastoral social de la Iglesia, realizada entre los grupos oprimidos de la ciudad y del campo.

Sin duda, el documento plantea también aquí una cuestión muy seria: la de la evangelización del mundo urbano moderno, con sus recursos técnicos, su racionalidad funcional y al mismo tiempo su tendencia secularista. También porque ninguna pastoral hoy, menos todavía la de los pobres, puede desarbolarse fuera del mundo, aislada, como intentaron los misioneros proféticos, Las Casas y los Jesuitas al comienzo de la conquista, con la experiencia Verapaz y la de las reducciones. Pero siguiendo el Magisterio del Vaticano II y particularmente de Paulo VI, en su admirable *Evangelii Nuntiandi*, hoy no se puede dar la evangelización sin la encarnación en la vida del pueblo, sin la prioridad del testimonio de vida, sin el contexto del *dialogus salutis* y sin «un mensaje sobremanera vigoroso en nuestros días sobre la liberación» (EN 29). Pero se ve poco de todo esto en el Documento preparatorio de Santo Domingo.

cultura adveniente o moderna, es necesario que la Iglesia de América Latina esté bien regida en torno a la figura episcopal.

La estructura interna de la Iglesia aparece en el Documento en forma de una Iglesia regimiento. Sí, puesto que se trata de una especie de guerra, es necesaria una disciplina de tipo militar. Una Iglesia militante fácilmente se convierte en una Iglesia militar. Internamente necesita ser una «Iglesia integrada». Y esto a un doble nivel: el de la disciplina u obediencia (934-943) y el de la doctrina u ortodoxia (944-947).

Esta integración se parece a la de un regimiento: en línea, vertical, de arriba hacia abajo. Basta con una hojeara al capítulo «agentes de evangelización (564ss): el Papa, los Obispos, los presbíteros, los Diáconos, Religiosos, Laicos, Seminaristas.

Pero en el proscenio surge con claridad la figura del obispo. Está puesto como el eje organizador de la Iglesia. Todo lo demás se mueve alrededor de él. Los mismos presbíteros aparecen ahí cerrando filas a su alrededor (575-581). En este sentido el Documento es bastante episcopocéntrico, tanto en su eclesiología (la Iglesia es el Obispo), como también en su visión histórica (historia episcopal de la Iglesia de AL). La figura del Obispo ocupa casi todo el escenario eclesial. La eclesiología dominante aquí es la de una Iglesia-obispo.

Todavía más, esa Iglesia está integrada por el tope: el papa es considerado como el primer «agente» evangelizador de América Latina (556-568). Su figura, al lado de la Eucaristía y de María, es considerada, más allá de cualquier otra consideración teológica, como una de las notas características del catolicismo latinoamericano. Las palabras del Papa son muy frecuentes en el Documento, tal vez la autoridad más citada, en contraste con una ausencia espantosa de la Biblia, aislada prácticamente en uno o dos párrafos (772-775; 878-895).

Sea como fuere, la preocupación por el principio de autoridad es fuerte en general en el Documento. Síntoma

de esto es el lugar especial que se le da a los militantes en la sociedad democrática (326-374) y a la pastoral de la Iglesia (753-756), aun sin hablar de la idea de una «sociedad orgánica», «respaldada en un ascenso de la autoridad» (395).

Apreciación crítica

Esta eclesiología contrasta fuertemente con la que nos vino del Vaticano II y su tradición posterior: Medellín-Puebla, Sínodo extraordinario de 1975, Evangelii Nuntiandi, etc. En éstos brilla una eclesiología unitaria y total, en donde la Iglesia aparece como un todo: Pueblo sacerdotal, profético y regio, toda ella responsable de la misión, toda ministerial, toda evangelizadora; en fin, una Iglesia Pueblo de Dios, una Iglesia Comunión.

El Obispo y los otros pastores de ninguna manera pierden con esto su papel. Al contrario, se profundiza su misión, digamos se «interioriza», están en medio de la Comunidad, como servicio de comunión y de animación de todo el cuerpo, que vive y actúa por el dinamismo del Espíritu, fuente y «alma» de la Iglesia. Siempre que se olvida al Espíritu Santo, cualquier otra cosa toma su lugar, dice Congar.

El Documento también habla de «comunión» (934 por ejem.), pero es más una unión unilateral con los pastores que una común-unión en la reciprocidad (939-942).

El énfasis en la «comunión» con Roma, con una estrecha acepción, es bastante claro en el Documento. Se repiten casi automáticamente los documentos romanos, sin una apropiación adecuada y creativa, como fue la de la tradición Medellín-Puebla. Parece que así se da un simple alinearse al orden de arriba. Evidentemente que comunión nunca puede significar sumisión o servilismo. Y mucho menos capitulación ante cualquier estrategia centralizadora o contraofensiva restauradora (que confunda catolicidad con romanismo, indigna por lo demás de la misma Iglesia de Roma).

¿No posee nuestra Iglesia sus «inventos» propios, sus tres o más «marcas registradas», como son la

operon preferencia por los pobres, las Comunidades eclesiales de base y la Teología de la Liberación? ¿No enriqueció con ellas a la Iglesia universal, que muy sabiamente las incorporó en su patrimonio católico y las universalizó, reconociendo en ellos verdaderos «descubrimientos» de dimensiones fundamentales de la fe (y así, de alguna manera las «registró») ¿Renunciará la Iglesia latinoamericana a ser Iglesia-fuente, como decidió serlo a partir de Medellín, cuando asumió la identidad cultural de América Latina y abrió un camino pastoral propio, para volver a ser una simple Iglesia-reflejo, como lo fue por casi 500 años? ¿Dónde quedaría la idea de una verdadera Iglesia local o particular - idea abierta por el Vaticano II y promovida por Paulo VI (EN 62-65)? La abdicación de su originalidad propia, o sea de que la Iglesia en América Latina sea verdaderamente una Iglesia latinoamericana, resultaría un empobrecimiento no sólo del continente, sino de toda la Catolicidad.

De cualquier manera, se debe reconocer que el Documento no deja de poner un problema que resalta, que se necesita profundizar: la función de la Jerarquía en una Iglesia renovada. Pues en este punto la teología está muy atrás o al lado de la práctica. Sin embargo, ¿hacerlo de la manera que propone el Documento sería avanzar más?

4a. tesis: para la evangelización de la cultura moderna, la Iglesia se debe apoyar sobretodo en las clases medias urbanas, especialmente en los movimientos

El sujeto eclesial más importante para el Documento son las clases medias modernas. Y esto en dos niveles como destinatarios y como portadoras privilegiadas de la «evangelización en (para) una nueva cultura». En esos laicos parece que pone su apuesta el Documento. Ellos son llamados a ser la nueva base social de la Iglesia en América Latina.

Por eso mismo, los nuevos movimientos apostólicos (Opus Dei, Comunión y Liberación, Renovación Carismática Católica, Cursillos de

base y
¿No
a uni-
as in-
sico y
lo en
entos»
de la
s «re-
laati-
e, co-
r de
denti-
ina y
o, pa-
ia-re-
años?
a ver-
ular -
y pro-
2-65)?
alidad
ia en
mente
sulta-
lo del
tolici-

yo de la «Iglesia episcopal» en la conquista de la cultura adveniente urbano-industrial. Para estos Movimientos el Documento usa expresiones como «medios privilegiados» (708) y «lugar preferencial» (530). La opción preferencial por las clases medias modernas no es, pues, ningún secreto.

En el capítulo sobre los «destinatarios de la evangelización» (706ss), los Movimientos apostólicos son citados en primer lugar. En seguida vienen los jóvenes, después las élites, ambos muy cercanos a los Movimientos; sólo entonces los obreros, los campesinos, hasta que llegamos a los militares.

Sin duda, el Documento reconoce que estos Movimientos no están sin problemas, especialmente en cuanto a su excesiva independencia de la autoridad diocesana (510-511, 528-535). Pero de lo que no tiene la menor duda el Documento es de que sean particularmente eficaces para afrontar los retos del mundo urbano-industrial. Serían en esa empresa como la «tropa de choque» bajo el mando episcopal, tanto más que con los religiosos, presumiblemente «tropas auxiliares», ya no se puede contar tanto (588;600).

Apreciación crítica

A estas alturas llegamos al punto más claro del cambio de orientación, propuesto por el Documento con respecto a la opción preferencial por los pobres. Estos definitivamente no aparecen más como el eje pastoral de la Iglesia Latinoamericana. Ya no son los sujetos principales (destinatarios y portadores) de la evangelización. Ahora el eje se mueve hacia las clases medias urbanas, portadoras de la modernidad triunfante. Ellas son las que tendrían «fuerza y poder» para enfrentar el secularismo moderno. ¿Pues qué valen los pobres frente a la marcha incontestable de la sociedad urbano-industrial? el Documento no lo oculta, y dice claramente: «Esta opción de los cristianos (por los pobres) todavía no logra ser una verdadera alternativa de solución en la sociedad latinoamericana» (97 subrayado nuestro). Por lo tanto: ¿los Pobres? Por ahí no parece pen-

tramente escoge otra base social: se inclina hacia las clases medias.

Todo esto como si la opción preferencial por los pobres fuese algo circunstancial en la Iglesia y no un imperativo permanente de la fe, como lo consideró la LG 8. -«Pues si Cristo erró haciéndose pobre y escogiendo a los pobres, prefiero errar con El» -disparó un agente de pastoral, expresando esa opción irrenunciable de la Iglesia hoy.

Parece que, para el Documento, los pobres no están en condiciones de enfrentar el mundo de la cultura moderna, porque serían en masa premodernos. Ahí está el equívoco del Documento. Tiene en verdad una visión parcial, clasista, de la modernidad: sólo ve la modernidad triunfante o burguesa. No ve el reverso de esa modernidad, que son las clases oprimidas, portadoras -actual o potencialmente- de una nueva modernidad, una modernidad emergente, más avanzada y rica (aunque menos de moda). Esa visión unilateral y no dialéctica del Documento se muestra en su análisis de la ciudad, un gran privilegiado de la cultura moderna (439-449 y 731-736). Pues bien, ahí lo urbano es sólo el centro, o la periferia. Es lo urbano triunfante, no lo negado. Sólo los ejecutivos, los intelectuales, artistas, profesionales liberales, etc, no los trabajadores, los sin casa, etc. Y con todo «los obreros son una invención de los tiempos modernos tanto como la misma maquinaria» Marx.

Fuera de toda consideración teológica y restringiéndose sólo a la estrategia pastoral, una Iglesia que quisiera apoyarse en las clases medias modernas ganará, sí a corto y aún a mediano plazo, pero perderá ciertamente a largo plazo. Pues esas fuerzas ya están mostrando sus límites y dando señales de crisis, como el Documento por lo demás lo reconoce (948-950). En este sentido la opción por los pobres tiene un potencial de modernidad mucho más avanzado y profundo que la actual modernidad victoriosa.

Ciertamente el Documento continúa hablando de los pobres y de la opción por los pobres. Pero en el la opción ya tiene todo un otro sentido y

integrada a los pobres dentro del proyecto episcopocéntrico y modernizador que hemos considerado. Sí, hasta hace un tratamiento temático de la opción por los pobres (787-795) y la cita esparcidamente en muchos lugares del texto (564,573,580,589,743,746,763,791, etc). Pero esta opción ya no es el principio pastoral y organizativo de la Iglesia. Los pobres son ahí más objeto de la Iglesia que sujetos de ella y de la sociedad. La opción preferencial vale sobretodo como criterio espiritual para la vida de los pastores (no se dice de los laicos), pero no un criterio estructural de la vida y misión de la Iglesia. Si no están excluidos, sí subordinados. Hasta se dijo: son accesorios.

Además, es importante hacer notar que la opción preferencial por las clases modernas marcó fuertemente el estilo del Documento. Se perdió el lenguaje de la tradición Medellín-Puebla, toda ella atravesada por «el grito del pobre». No hay profetismo de denuncia (sólo velada: 900, 905,286), ni hay anuncio evangélico, esperanzador y animador. Por lo demás, ¿en dónde está el Evangelio en el texto? El discurso está lejos de la provocación de Juan Pablo II al inaugurar Puebla: «Hablad con el lenguaje del Concilio, de Juan XXIII, de Paulo VI; es el lenguaje de la experiencia, del dolor, de la esperanza» (3.4). Ahí no se siente ningún pathos ético-religioso, sino el estilo frío y hasta aburrido, típico del lenguaje racionalista moderno.

¿Y las CEBS? ¿Cómo quedan en el Documento, ya que ellas son «expresión del amor preferencial por el pueblo sencillo» (DP 6432.) Aquí también entra la estrategia ya conocida: reciben un tratamiento temático aparte (520;525), además de otras citas esparcidas (513,512,606,610,733,772, etc); pero en verdad están integradas dentro de otro proyecto eclesial, en este caso, verticalista. Las CEBOS ya no son una «célula» eclesial, como en la tradición Medellín-Puebla (DP 641), y por eso Iglesia integral en desarrollo, sino apenas un «nivel» intermedio en el esquema de una Iglesia piramidal (615 y 523). Se convirtieron,

Que quede claro: las CEBS no son de ninguna manera excluidas, sino «puestas en su lugar». Y en el proyecto conquistador del Documento, ellas juegan un papel de retaguardia. En la vanguardia avanzan ahora los Movimientos, los pobres van atrás, empujando sus carritos, las CEBS y la pastoral popular.

Y con todo, es importante reconocerlo, el Documento tiene el mérito de plantear problemas reales: la cuestión de la modernidad, el lugar de las clases medias en la Iglesia y de sus Movimientos. Esto es verdad. Pero también es cierto que estas cuestiones deben ser tratadas en continuidad con nuestra tradición latinoamericana, por lo tanto en una óptica de liberación de los pobres. Así, hay que pensar la modernidad a partir de sus víctimas, hacia una modernidad liberadora. De igual manera, las clases medias modernas no deben ser excluidas, sino integradas en el proyecto global de una Iglesia comprometida, en la que los pobres son protagonistas por derecho directo del evangelio. El sitio pastoral de los no pobres está garantizado en lo «preferencial» de la expresión: «opción preferencial por los pobres»; esto contra cualquier sectarismo pastoral. Ahora bien, querer correr el eje de los pobres hacia la clase media (que integraría a los pobres como sus auxiliares) y no al contrario, es romper claramente con la tradición Medellín-Puebla y con la práctica pastoral implicada en dicha tradición.

Para ser breves: la opción preferencial por los pobres es irrenunciablemente el hilo conductor del caminar de nuestra Iglesia, y así ha de seguir siendo, si queremos ser fieles a Dios y a su pueblo. Quitar el pie de este camino es volver atrás, por no decir es traicionar.

5a. tesis: Así se garantizará y fortalecerá la identidad religiosa de los pueblos de América Latina contra las investidas secularistas de la moderna cultura adveniente

En el proyecto de conquista de la sociedad moderna para la Iglesia, la

trímonio que la misma Iglesia debe defender y al mismo tiempo apoyarse en él. Para el Documento, la Religión del pueblo es la «cartilla de identidad» cultural, católica de América Latina. Como único continente masivamente católico, ella es el «Continente de la Esperanza» (834; Juan Pablo II).

Pero la Religiosidad popular es vulnerable: está expuesta al ataque secularizador/secularista de la modernidad. Esta amenaza a las mismas raíces de la identidad latinoamericana (432,843;84). Existe pues el peligro de que la Iglesia pierda las masas del Continente.

Además, la Religión popular tiene un enemigo complementario: «las Sectas y los movimientos religiosos autónomos» (472;493; 870-873).

Ahora bien, sólo una Iglesia correctamente modernizada, fuerte y bien integrada internamente, podrá hacer frente al mundo moderno con armas iguales y con ventaja, protegiendo esa reserva religiosa (843), en cuanto se apoya al mismo tiempo en ella para dar el combate al secularismo disgregador.

Apreciación crítica

Después de todo lo que hemos dicho, no hay mucho más que añadir. Sólo queda recordar que, en relación a la modernidad actual, dar una respuesta meramente religiosa (conservar la fe) es quedarse a medio camino. Es necesario pasar al nivel social: desarrollar una fe liberadora, como hacen, por ejemplo las CEBS. Porque la modernidad burguesa no es sólo secularista, sino excluyente e injusta. sin pasar a ese nivel, jamás se podrá preparar una nueva fase de la modernidad, más amplia y abierta. Pues un continente religioso, sí, pero miserable, no tiene garantizado ningún futuro.

Sea como sea, queda en pie la cuestión que ha planteado el Documento: la de la pastoral de masas. Pero que sea pues desde una óptica liberadora y no sólo conservadora, aunque modernizante.

El documento preparatorio a Santo Domingo propone ensuma una «modernización conservadora» de la pastoral de América Latina. Una reforma desde arriba. Es un guiño a la derecha respecto a la tradición Medellín-Puebla. Se engaña quien piense que es una «vuelta a la derecha». No, se trata de un «a la derecha, al frente». El Documento es inteligente y progresista, a la manera de las nuevas élites, llamadas «modernas», que están surgiendo en el escenario político latinoamericano (Collor, Salinas de Gortari, Llosa, Fujimori, etc). El nos convoca a «modernizar» la tradición Medellín-Puebla, con sus «marcas registradas».

Por esto mismo, una alternativa al Documento no puede ser en la forma de oposición frontal, palabra por palabra. Debe por el contrario consistir en recoger sus retos en la línea de la cultura y resituarlos respecto al eje de nuestra tradición propia, en donde la opción por los pobres es, sin lugar a duda, el eje organizador. Alrededor de éste eje se deben incorporar las cuestiones nuevas, que el Documento indudablemente apunta: modernidad, movimientos, nueva función de la jerarquía, pastoral de masas, etc. No hay, pues, que inventar un nuevo eje (la cultura) e integrar ahí toda la tradición de la Iglesia latinoamericana.

La alternativa posible al Documento es una óptica distinta, con prioridades y acentos diferentes. Ciertamente, el tema es el que se ha escogido. Pero se debe agregar a la tradición consagrada de Medellín-Puebla y no al contrario.

Y a esa alternativa se debe adecuar naturalmente también la forma o el estilo del nuevo Documento (Nota de la R: o de la reelaboración del Documento). Más esencial e incisivo. Bíblico. Profético. Sobre todo, evangélico en la letra y en el espíritu. Y en un lenguaje de experiencia y vida.

La cuestión es cómo hace pasar todo esto: ¿por qué caminos? Aquí entran todas las fuerzas vivas de nuestra Iglesia, desde las bases hasta (y principalmente) los Obispos.

VISION HISTORICA DE 500 AÑOS DE EVANGELIZACION DE AMERICA LATINA

Rafael Landerreche
Historiador, México

El presente análisis de la primera parte del documento preparatorio de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana presenta en un primer momento, importantes aciertos y errores de un intento por resumir una compleja historia de cinco siglos. En una segunda parte plantea algunas interpretaciones de esta perspectiva histórica y propone ciertas consideraciones para la recuperación de la historia en un momento de revisión e impulso de la Evangelización en este continente.

Es preciso advertir que esto es fruto de un trabajo colectivo que es imposible vertir en su totalidad.

ACIERTOS

Los aciertos de la visión histórica de este documento los encontramos principalmente en las reflexiones preliminares y en las conclusiones.

A diferencia de la aproximación a la historia triunfalista a ultranza en la que se insistía anteriormente, se habla de un propósito de hacer una reflexión humilde, sin falsos pudores, mirando la verdad para destacar los aciertos, pero también los errores, «y pedir perdón por las culpas». El problema es que a lo largo de todo el texto se evaden las cuestiones polémicas o espinosas y se elabora finalmente, una apología, aun a costa de la verdad histórica.

que conviene emprender en este momento como:

- Dar a conocer e invitar a imitar a las grandes figuras misioneras, caracterizadas como personas que cultivaron la santidad combinando el estudio, la oración y la pobreza. Aunque no se advierte que el espíritu de pobreza sólo tiene sentido en la solidaridad con los que no por decisión, sino por la injusticia, son pobres.

- Divulgar las controversias teológicas y jurídicas que cuestionaron la conquista y la colonización.

- Afirmar que «una Iglesia que no se inculturiza no es verdaderamente católica». Aunque está ausente una visión de la evangelización como un diálogo de culturas, y se cae en una visión unidireccional «yo sé, tu no sabes; yo enseño y tú aprendes».

Uno de los más grandes aciertos es la confirmación de que «En ningún momento podemos olvidar la evangélica opción preferencial por los pobres. Es preciso reconocer sus derechos y dar la palabra al indio, al negro, al humilde, al marginado, al vencido». Esto se remarca en el Anexo al hablar de lo que se ha hecho de las opciones de Puebla. Sin embargo (y aparte de que se podría cuestionar el uso del término «vencidos», cargado de derrotismo), no parece que los buenos propósitos de «dar la palabra» a los oprimidos se hayan cumplido, particularmente en la parte que se refiere a la primera evangelización, donde la voz de los indígenas, objeto y, finalmente, sujeto de la evangelización está notoriamente ausente. Ahora bien, al hablar del documento de Puebla quizá ya podríamos preguntarnos si la Iglesia realiza esas opciones y cómo lo hace. En la vivencia de las opciones está un núcleo de tensiones que actualmente se dan.

abarcar todos los aciertos, es sumamente valiosa la observación final: «Una Iglesia que no conoce su propia historia es una Iglesia que en gran parte carece de identidad» (142). Aquí quizá es necesario plantear las opciones que tendrá Santo Domingo. Sin ellas la lectura de la historia puede ser más bien historiografía, una descripción de hechos desde el punto de vista que siempre se ha tenido al respecto. Si no se clarifican desde ya estas opciones, que necesariamente tendrán que ser evangélicas (visión de los pobres, la justicia, la fraternidad, la verdad liberadora, etc.), se pueden echar en saco roto los aciertos anteriores.

ERRORES

Por desgracia son muchas las deformaciones y los errores en la interpretación de la historia que hace el documento. Algunos de ellos impiden evaluar seriamente cómo ha vivido la Iglesia la opción por los pobres. Por falta de espacio, aquí sólo destacaremos dos aspectos: la concepción de cultura que se maneja y la ausencia de autocritica por el establecimiento de relaciones de poder.

El aspecto cultural y la opción por los pobres

Es la cultura un tema a tal grado fundamental en el V Centenario de Evangelización de América Latina y en la próxima CELAM, que el título del encuentro episcopal es precisamente «Una Nueva Evangelización en una nueva cultura». De entrada, este título es un error porque al aceptar la posibilidad de esta unicidad cultural en América se cae necesariamente en el etnocentrismo. Si se tomaran en cuenta varios documentos de la Iglesia, entre los que está Puebla, es claro que tenemos diversas evangelizaciones para diversas culturas. No se puede hablar de «la cultura moderna» (20) y contrapo-

«Desde Puebla se nos dice que hay luces y sombras. Ahora se nos convoca a aprender de los aciertos y a corregir los errores. Sin embargo, no se ha hecho clara y directamente. el documento se queda en la ambigüedad de decir 'ni la leyenda negra ni la leyenda rosa', como si el camino para encontrar la verdad del Evangelio fuera 'no ser ni frío ni caliente'»



nerla al menos conceptualmente a «culturas peculiares». Todas las culturas son peculiares, y la calificación de una como moderna, sin dar un juicio sobre ella es sobrevalorarla.

No se debe afirmar que «no es fácil establecer una distinción precisa entre evangelización y formación de una nueva cultura» (21). La cultura es el consenso de un grupo humano respecto de la «orientación» que ha de tener su propia experiencia cotidiana. La religión, en cambio, es el modo de dar trascendencia a la vida diaria, aunque es parte de la cultura. La evangelización queda todavía más allá. En el documento se debía admitir que en la práctica, por diversas razones históricas, económicas, de conveniencia, de antropocentrismo, etc., no siempre se hizo esta distinción, con las consecuencias sabidas.

Se habla de una inculturación y se afirma que en la evangelización se admitieron los símbolos religiosos de los pueblos. En realidad estos últimos nunca se toleraron.

Además, afirmar que no pocos misioneros se lanzaron por la vía de la inculturación (133), es deformar los hechos. No solamente fueron pocos sino poquísimos en proporción con los que no lo hicieron. Es necesario recordar que los evangelizadores percibieron la misión de manera renovada no siempre contaron con el beneplácito ni de sus congregaciones, ni de la Iglesia en general. De hecho hubo en general una fuerte oposición. Ejemplo de eso lo tenemos en la posición que se asumió y se asume respecto de lo hecho por Bartolomé de las Casas. El documento trata de capitalizar hoy a favor de la Iglesia una situación contra la que se luchó. Y esto debe quedar muy claro en un documento de relanzamiento de la evangelización como será, si así ocurre, el de Santo Domingo.

Los misioneros solamente admitían costumbres de acá más o menos paralelas a las peninsulares. Fueron los indígenas mismos quienes, al ver que se aceptaban estas costumbres (teatro, peregrinaciones, etc.) las usaron

como vehículos para mantener sus organizaciones, símbolos y mitos.

La afirmación de que la «evangelización sostiene la religiosidad popular de la mayoría del pueblo» no es correcta. Ordinariamente la religiosidad oficial no toma en cuenta las necesidades concretas y más vitales según el sentir del pueblo; y aunque la religión del pueblo está ligada a la evangelización, aquella es más bien, como decíamos un espacio que el pueblo abre, frecuentemente contra la religiosidad oficial y la evangelización, para poder seguir dando trascendencia a su experiencia cotidiana (cfr. nn. 28,42 y 67).

Ni en el apartado sobre «El proceso inicial de la Evangelización» ni en el «Anexo» se reconoce como un error de la Iglesia el haber participado durante la Evangelización y la Conquista, en el intento de destruir culturas, dominar pueblos y formar una sociedad colonial. El fenómeno resultante es una lucha interétnica (mediante espacios económicos, sociales, políticos, educativos, culturales y religiosos no cedidos jamás a la domina-

ción), lucha que nunca es más viva que nunca, y que tendrá que resolverse sólo en el reconocimiento de la pluriétnicidad o realidad pluricultural, si no es que con el plurinacionalismo.

Esta actitud en el documento permite la ausencia de la perspectiva de los pobres, a los cuales se les menciona (indígenas, negros, castas), pero no es desde su perspectiva donde se elabora el texto. En el Anexo, además de hablar indebidamente de «fusión de cultura» y no de destrucción, se deja ver la dicotomía entre la atención pastoral a españoles y a indios, pero no se menciona cómo la primera desplazó como prioridad oficial a la segunda; se habla de las grandes aportaciones de la cultura barroca en el siglo XVIII, pero no se toca siquiera la explotación, el hambre y los «motines» de los indios en esos años; se habla de la «injusticia extrema» de la expulsión de los jesuitas, pero no se dice nada de la infame injusticia del aniquilamiento de las Reducciones; se habla del ataque a los bienes de la Iglesia en el siglo XIX, no del despojo de las tierras de las comunidades indias, etc.

Habría entonces que dejar en claro que el proyecto misionero de la Iglesia se confundió con el proyecto sociopolítico de España, y que, las mayores lacras del sistema (encomiendas, obrajes, haciendas, minas, etc.) fueron también medios misioneros. Esta situación nos lleva al siguiente aspecto.

Ausencia de autocrítica por el establecimiento de relaciones de poder

Esta actitud permea toda la visión histórica del documento. Aquí apuntamos sólo algunos casos.

Dice el texto que la historia del Patronato «nos muestra las ventajas y los inconvenientes de las 'alianzas mundanas' que la Iglesia no puede evitar de contraer» (sic). Sin embargo, históricamente sí ha evitado estas alianzas. No las evitó en la gesta de la evangelización de América. Y ese

es un grande problema. Pero no debemos justificarlo. El análisis de los mecanismos de alianza, que en el fondo beneficiaron económica, social, política y prestigiosamente también a la Iglesia de entonces, nos pueden hacer caer en la cuenta de los peligros que hoy corremos. Pero sobre todo se pueden evitar los que estamos cometiendo de nueva cuenta en este respecto.

Se presenta el Patronato como la única alternativa de financiamiento para la evangelización. De hecho la evangelización, en casi todos los demás momentos de la historia de la Iglesia se financió independientemente de los sistemas y poderes, con otro tipo de recursos.

Al presentar sólo lo «formal» del «vicariato Regio» no se advierte que los soberanos españoles ejercitaron el Patronato Real de manera casi independiente del Papa, esto nos explica la relación profunda de la Iglesia y el Estado en América Latina, que llevó a que en muchos casos se identificara el proyecto del Evangelio con el de la Corona. La Corona se entromete y abusa, cierto. Pero ordinariamente la cúpula de la Iglesia estaba completamente de acuerdo con este poder eclesial de la Corona, lo cual le deparaba prebendas y privilegios que van a ser el abono de lo que posteriormente hará reaccionar al pueblo contra la Iglesia apoyándose en los liberales.

Se puede decir que el documento presenta los problemas que tuvo la Iglesia en el siglo XIX, pero no reconoce las raíces históricas. Se habla de la formación regalista de la mayor parte de la jerarquía, pero no del error de aceptar el régimen de Patronato e incapacidad de fundar una Iglesia no colonial con clero propio. Lo mismo sucede cuando se habla del acoso a las autoridades coloniales a los bienes eclesiásticos, pero no de la acumulación excesiva de bienes en manos de la Iglesia.

La lucha de Independencia, por lo menos en México, no sembró rencores y desmoralización como lo plan-

te el documento, sino que buscó la manera de consolidar un estado en un terreno abigarrado de enemigos dispuestos a hacer abortar el proyecto o a obstaculizarlo de cualquier manera. No todos lo próceres eran regalistas, y en cambio todos los altos dignatarios eclesiásticos estaban acostumbrados a aquiescer a las demandas de un soberano absoluto. Hubo irresponsabilidad de los burócratas del Vaticano al dejar sin obispos residenciales por muchos años a pueblos enteros como la Nueva España.

Al hablar de la separación de la Iglesia y el Estado no se ve como principal problema el no encontrar la forma de salir del maridaje clero-gobierno que favorecía a los grandes propietarios (99). Para la consolidación del nuevo Estado liberal era necesario establecer un orden diferente, pero la Iglesia no estaba en disposición de llevarlo a cabo; entonces pueblo y gobierno procedieron a despojar a la Iglesia de su poder para establecer aquello que en su tiempo pareció una solución.

Al hablar del *Syllabus* y el *Concilio Vaticano I* tampoco se dice que las corrientes liberales encontraron a una Iglesia alejada de los problemas de la mayoría, que sólo se defendió de ellas con un sistema de prohibiciones. Viéndose el Papa expulsado de la Ciudad de Roma, acentuó la romanidad de la Iglesia Universal e hizo un llamado a cerrar filas; insistiendo en la ortodoxia y la obediencia al gobierno central. En el *Syllabus* y el decreto del Concilio Vaticano I, el Concilio Plenario de 1899, se sustituyó el concepto de catolicidad por el de «romanidad», un concepto universal que implica la sustitución de la fe en el resucitado que opera en todo el universo, por uno local de tipo administrativo.

Otras deformaciones que hay en esta historia son:

- El no captar que las Conferencias Episcopales tengan un «munus magisterii», un oficio de magisterio auténtico que obliga a todos los obis-

pos y a todos sus hijos, por el puesto en comunión con el magisterio del sucesor de Pedro; sino que sólo les da importancia en la organización pastoral, en criterios de acción y de orientación político-religiosa, y habla de los límites de su competencia dentro de los perfiles canónicos (del «ius conditum»). Equipara su organización al de los congresos y encuentros de tipo civil, oficial y privado (113). Pero no les da a las CCEE ningún lugar dentro de la estructura de la Iglesia, ni siquiera análogamente a los sínodos provinciales.

● El tono anticomunista y de lucha contra el socialismo que no parece haber sido el caso de México. El lenguaje usado deforma desproporcionadamente la realidad. No sabemos que Marx haya lanzado un «grito de guerra». En cuanto a lo que se ha logrado para que el capitalismo en el que vivimos «haga la vida de las clases obreras más conforme a su dignidad», eso está todavía por verse.

● Ante la presencia del protestantismo desaprovechó desde el principio el kairós que le presentaban las comunidades de base para atender a

las clases populares. Mientras los nuevos movimientos religiosos barren las ciudades y los campos, la Iglesia católica sigue poniendo óbices a las comunidades eclesiales de base que pueden llegar a los mismos lugares donde los miembros de las sectas se asientan sin rival.

Quedan muchos espacios sin autocrítica por enumerar, como la actitud de la Iglesia con la Inquisición y ante los negros, etc., y muchos otros errores, pero ante la imposibilidad de plantear aquí todos, podemos poner fin a esta parte con la siguiente reflexión.

Si como sectores que intentamos impulsar la Iglesia desde los pobres pedimos una historia crítica y una rectificación de lo que ha hecho la Iglesia en nuestro continente, debemos empezar nosotros a vivir esa autocrítica y a dejar de escribir también apologías, de tal manera que podamos revisar nuestras prácticas y reconocer nuestros errores e incongruencias, para también pedir perdón. Este podría ser el primer paso para enfrentar los nuevos retos a la Evangelización que plantea el mundo hoy.

ASPECTOS GENERALES SOBRE LA PARTE HISTÓRICA DEL DOCUMENTO

1. Los retos están bien planteados y son los indicados. Sólo que no se responde a ellos. Asumirlos como punto de partida, tanto para criticar el documento como para proponer una auténtica respuesta sería de gran utilidad, y se impediría el caer en cierta concepción de la Iglesia.

2. Como que hay una teología subyacente de la Iglesia santa e inmaculada. Los ataques a los derechos de la institución son siempre más importantes que cualquier otro tipo de violación a los derechos, incluyendo por supuesto a los derechos de los pobres y oprimidos.

3. La única autocrítica se refiere a las divisiones dentro de la Iglesia, pero a partir de ella se exhorta a la «unidad», de tal manera que no habría que disentir de las autoridades porque parece que de antemano están en lo correcto.

4. Es evidente la idea de una Iglesia que necesita del poder para poder



ya de esto, pero tal vez el ir a los orígenes de la Iglesia Universal daría elementos para revisar si es tan real esta necesidad.

5. Hay una constante ambigüedad y evasión con respecto a los puntos espinosos a lo largo de todo el documento. Prácticamente nunca se admiten de frente los errores y pecados de la Iglesia. Está ausente un claro compromiso con la verdad.

6. No hay opción por los pobres. No es la de ellos la perspectiva que se asume. Menos aún se deja que se oiga su voz.

7. Los retos giran alrededor de la «Nueva Evangelización»; cuando se habla del diálogo y la inculturación con «la» cultura nueva que está naciendo ¿de qué cultura se trata? ¿De la modernidad? ¿Qué es eso? ¿Alguna vez se define?

PROPUESTA

Desde Puebla se nos dice que hay luces y sombras. Ahora se nos convoca a aprender de los aciertos y a corregir los errores. Sin embargo, no se ha hecho clara y directamente. El documento se queda en la ambigüedad de decir «ni la leyenda negra ni la leyenda rosa», como si el camino para encontrar la verdad del Evangelio fuera «no ser ni frío ni caliente».

Habíamos hablado en un principio de dos aciertos:

a) Para potenciar la opción preferencial por los pobres hay que «reconocer sus derechos y dar la palabra al indio, al negro, al humilde, al marginado, al vencido».

b) La Iglesia ha conocido sus mejores momentos cuando está de lado de los pobres y oprimidos.

a) ¿Qué dicen hoy los pobres, particularmente los indígenas, sobre lo que viene sucediendo desde hace 500 años?

- Celebración de la «resistencia y dignidad indias».
- Rescate de las culturas negadas.
- Recuperación de tierras despojadas (empezando por revertir las consecuencias de la bula «Inter Coeterna» de Alejandro VI en 1493).

• Lucha contra condiciones de injusticia y de irrespeto a su dignidad.
- Identificación y solidaridad con las luchas y reivindicaciones de los pueblos en general (indios, mestizos, negros).

b) Juicio crítico sobre la historia de la Iglesia en América Latina.

- Sus mejores momentos:
 - * Aquellos en los que se reconocieron la dignidad del indio, sus derechos, las hermandad con él, el Cristo perseguido y crucificado «un millón de veces».

* Aquellos (muy pocos) en que se reconocieron «las semillas del Verbo» -y todavía más pocos (si es que los hubo)- en los que se tuvo la oportunidad de evangelizar coherentemente en esta línea.

- Sus peores momentos:
 - * Paralelamente y en sentido contrario, cuando realizó complacientemente «alianzas mundanas»: desde los cínicos que utilizaron la teología como un burdo velo para cubrir la explotación, hasta los «bien intencionados» que habiendo condenado la opresión en casos concretos, sin embargo, por falta de coherencia o cortedad de miras, acabaron aceptando y hasta avalando el sistema de explotación (Motolinía, por ejemplo).

Hay que reconocer que -sin negar algunas semillas del Verbo-, la Iglesia que resultó no es heredera de «los mejores momentos», sino que aquellos que avalaron el sistema colonial de explotación. (Tal vez por eso se dice hoy, ni leyenda negra, ni rosa).

que esta posición «colonial» haya sido la opción de la Iglesia en su conjunto, completamente contracorriente de lo que fue su opción «en sus mejores momentos» (Las Casas, Quiroga, García, por ejemplo), lo corrobora gráficamente el hecho de que jerarquía en bloque, en el momento de la «Independencia», haya sido regalista y contrainsurgente.

Asimismo, la ambigüedad de su posición «colonial» que por un lado denunciaba injusticias concretas y por otro avalaba los sistemas que las producían y -peor aún- condenaba a los que en la práctica defendían lo que ella defendía en teoría, queda de manifiesto de modo muy especial en la actitud del obispo Abad y Queipo, primero crítico de la enorme desigualdad social y de la marginación en que se tenía a indios y castas; y después enemigo acérrimo de Hidalgo cuando éste se pone al frente de los mismo indios y castas y enarbola la bandera de la justicia.

Una vez que los procesos de la Independencia y del liberalismo desplazaron a la Iglesia de la posición de privilegio que tenía en la estructura colonial, dos caminos se abrieron ante ella, caminos que, de un modo u otro, siguieron siendo los mismos que se le presentan en la actual coyuntura. Por un lado, puede intentar reconstruir «las alianzas mundanas» que tuvo durante la colonia, dentro de un nuevo tipo de régimen socio-político y bajo una nueva cultura, «moderna». Por otro lado, puede aprovechar ese desplazamiento como una oportunidad «kairótica» de su historia y comprometerse claramente con los pobres, retomando sus raíces en «los mejores momentos» de la primera Evangelización, cuando cristianos como Las Casas o Valdivieso no temieron llegar a las últimas consecuencias de su compromiso.

MAS QUE ANALISIS, LLUVIA DE IMPRESIONES

Fernando Castillo L.
Teólogo, Chile

COMENTARIO A LA VISION DE LA REALIDAD SOCIO-POLITICA DE LATINOAMERICA

Aspectos generales

Antes de entrar a un comentario de esta sección del documento se hace necesario señalar algunos aspectos o apreciaciones generales.

En primer lugar, esta sección no ofrece realmente un análisis de la realidad socio-política de América Latina. No encontramos ni un punto de vista definido del análisis, ni una estructura analítica coherente, ni un hilo conductor. En verdad, el título no nos habla de *análisis*, sino de «elementos significativos y tendencias principales». Pero la enumeración de elementos y tendencias está hecha de tal modo que difícilmente se puede lograr, a partir de la lectura de esta sección, una imagen de la realidad social y política de nuestro continente. Se acumulan apreciaciones de distinto orden y nivel. Se yuxtaponen constataciones genéricas, otras muy particulares, intentos por identificar causas o raíces de problemas, y también el imprescindible *deber ser* de este tipo de documento.

Esto permite que se mantengan siempre en la vaguedad -y hasta en el equívoco- conceptos y categorías a los que el DPSD pretende asignarles un papel clave en la caracterización de la realidad socio-política. Es el caso de «integración», «democra-

etc. Sobre la base de estas ambigüedades, se va desplegando una argumentación que resulta, en definitiva, bastante simplista y poco coherente. Da la impresión que el DPSD en esta sección es el resultado de una «lluvia de impresiones» o de una gran asamblea en la que muchas personas -con diferentes presupuestos analíticos y experiencias han propuesto sus apreciaciones, sin un eje ordenador. De este modo, los subtítulos («Latinoamérica una sociedad desintegrada», «desintegración nacional», «la problemática de los derechos humanos», «otras violencias», «revalorización del diálogo», «la necesidad de la democracia», «la formación ciudadana y política», «hacer una sociedad orgánica») agrupan observaciones, pero no ordenan ni estructuran un pensamiento que dé cuenta de la situación latinoamericana.

Estas características del DPSD se reflejan incluso en la redacción. Así, por ejemplo, el párrafo n.349 yuxtapone «la idea comunitaria», «las organizaciones gubernamentales», «la subversión», «las comunidades de base y los movimientos solidarios», y «la descentralización» en una frase sin predicado ni sentido ninguno. Se podrían mencionar otros párrafos en este sentido, aunque no tan flagrantemente incoherentes.

Todo esto hace que sea improductivo entrar en un comentario párrafo por párrafo de esta sección. Se pueden anotar, sin embargo, algunos comentarios en torno a conceptos y observaciones que juegan un papel importante en el documento.

Integración y desintegración

Para el DPSD, la desintegración constituye un rasgo central de la realidad social latinoamericana: «Lati-

da» (a nivel internacional); «la desintegración no es tan sólo un problema hacia afuera, sino básicamente también un problema hacia adentro» (n.280). Contrapuesto a esta realidad, está el ideal de una sociedad «integrada»; «El signo definitorio de la sociedad internacional al final del siglo y para las primeras décadas del venidero es la integración» (n.258). «Integración nacional, integración latinoamericana... Lograr este diseño de sociedad posible es el gran desafío de cada una de las naciones y de toda Latinoamérica» (n.401).

De algún modo, se puede pensar que el ideal de «integración» y la constatación de la desintegración y de sus diversas manifestaciones constituyen el eje articulador de toda esta sección. Sin embargo, esta línea no se mantiene consistentemente y una de las razones de ello, a nuestro juicio, está en que el concepto de integración es impreciso y ambiguo.

Es así como, en la primera parte (n.258-279), referida al plano internacional, el concepto de integración corresponde a «cooperación», «coordinación», «alianza» o «concertación» política. Lo contrario de integración es aquí el aislamiento de los países latinoamericanos en sus políticas internacionales, y la consecuencia de ello es su debilidad en las negociaciones internacionales (económicas y políticas). La integración es presentada como una tarea que corresponde realizar a los líderes de las distintas naciones (n.265,272). Curiosamente, esta parte dedicada a lo internacional, le asigna al «conflicto Este-Oeste» un rol casi decisivo como obstáculo a la integración (n.274-276). Esto llama obviamente la atención. ¿A qué se quiere aludir? ¿A Cuba (y Nicaragua)? ¿Es tan decisivo el peso de ésta(s) nación(es)

Esta sección no ofrece realmente un análisis de la realidad socio-política de América Latina. No encontramos ni un punto de vista definido del análisis, ni una estructura analítica coherente, ni un hilo conductor. En verdad, el título no nos habla de *análisis*, sino de «elementos significativos y tendencias principales». Pero la enumeración de elementos y tendencias está hecha de tal modo que difícilmente se puede lograr una imagen de la realidad social y política de nuestro continente.

traiciona otro punto de vista: el conflicto Este-Oeste «impide no sólo la integración de las naciones, sino de cada país en particular al favorecer la confrontación y la animación de grupos contestatarios o de subversión». ¿Esta afirmación no está indicando que en el pensamiento del autor -esos «grupos contestatarios o de subversión» son «agentes» del bloque del Este? Así, las confrontaciones políticas son reducidas a conflictos producidos «desde fuera». Pero ¿no estamos aquí en presencia de una visión muy propia de la «ideología de la Seguridad Nacional»? La confrontación y la constatación aparecen en el marco de un gran conflicto mundial y son vistas como obras del «enemigo interno». Las formulaciones del DPSD parecen aproximarse aquí peligrosamente a esa ideología que está en el origen de tantos errores en nuestro continente. Es así como también se afirma que «el conflicto Este-Oeste continúa propiciando la carrera armamentista...» (n.275). Es bien sabido que las fuerzas armadas latinoamericanas, en las últimas décadas, no se ha preparado ni apertrechado para defender el continente de una agresión externa proveniente del bloque del Este, sino -más bien- su objetivo ha sido combatir al «enemigo interno», a «la subversión». El DPSD parece aceptar que esta política de amenaza o agresión directa contra los propios pueblos latinoamericanos es parte del conflicto Este-Oeste.

El concepto de integración se utiliza también para caracterizar la situación interna de los países latinoamericanos. Pero aquí el concepto tiene otros significados, que se acercan al de equilibrio social y participación en el desarrollo. Bajo este punto de vista se aborda el problema de la pobreza en América latina. Resulta, sin embargo, bastante claro que, en este enfoque, el hecho de la pobreza, los niveles que ha alcanzado, sus causas, condicionamientos, consecuencias y el escándalo que ello significa, no quedan suficientemente analizados ni puestos de relieve. Es en este pun-



to donde se deben colocar interrogantes al DPSD, a partir, no sólo de las propias ciencias sociales, sino especialmente de la perspectiva que la misma Iglesia latinoamericana ha ido forjando en documentos anteriores. Ha transcurrido más de una década desde que los obispos en Puebla denunciaron el escándalo que significa la pobreza, expusieron el significado cristológico y eclesiológico que tienen los pobres y afirmaron la opción preferencial de la Iglesia por ellos. Eso exige que un documento como éste aborde esta problemática no tan tangencialmente, desde el ángulo de la integración social, sino directamente. En Santo Domingo, en 1992, sería la ocasión de decir con claridad qué ha ocurrido con los pobres en estos años, en qué medida su situación ha mejorado o empeorado, cómo han luchado ellos mismos por cambiar su situación, etc. ¿Por qué se da tanta prioridad a la perspectiva de la integración? ¿No resulta, en definitiva, superficial hablar de integración y desintegración si no se reconocen los conflictos profundos y estructurales que se deben superar para que se abra la posibilidad de integración? ¿Es posible o, mejor dicho, realista en América Latina colocarse el objetivo de la integración, sin abordar ante el gran tema del

cambio social que lo haga viable? En la última década, desde Puebla hasta hoy, la situación social de América latina -y, específicamente, de los pobres- se ha agravado aceleradamente, al punto de que quizás ya no basta hablar de una «brecha» creciente entre ricos y pobres, sino de una polarización que termina constituyendo dos sociedades: una moderna, orientada al consumo y que concentra la riqueza; y otra, que es el mundo de los pobres, sumido en la cesantía crónica y donde ellos desarrollan estrategias de subsistencia individual y solidaria. ¿Da cuenta de esta dramática realidad el concepto de integración? Y si se lo quiere emplear ¿en qué nivel habría que definirlo? ¿qué factores provocan la actual desintegración?

El mismo DPSD presenta en el párrafo 401 las condiciones de posibilidad para la integración: dignidad, solidaridad, respeto a los derechos, realización de la participación, justicia social, bien común y democracia. Eso mismo debería de hacer ver que antes de hablar de integración, habría que hablar de muchos otros temas previos. Solamente así se evitará el peligro (o la ilusión) de asignar a la Iglesia o al Evangelio una misión integradora, concebida demasiado

Demasiado se le ha exigido históricamente a la Iglesia y a la religión que opere como «cemento ideológico», integrador de edificios sociales desgarrados por contradicciones.

Los derechos humanos

El tema de los derechos humanos ocupa un lugar importante en esta sección. Ello responde a uno de los problemas más graves del continente y refleja una preocupación importante en la Iglesia. Pero nuevamente el DPSD es bastante decepcionante en el tratamiento que da al tema. Se enumeran y acumulan observaciones en el estilo del documento, nivelando hechos y causas de muy distinto orden e importancia. El DPSD destaca -con acierto a nuestro juicio- que la problemática de los derechos humanos se relaciona con el «ascenso de la violencia» en el continente.

Pero, ¿de dónde viene la violencia? ¿Por qué se ha producido en los últimos años este ascenso de la violencia? El n.292 afirma: «Se constata que la violencia ha adoptado formas y razones tan múltiples que imposibilitan señalar y discernir con claridad a sus protagonistas ya que a diferencia de épocas anteriores donde aproximadamente era dable identificar sus motivaciones hoy día sus razones e intereses se cruzan e interrelacionan de tal manera que no hay posibilidad de explicitar satisfactoriamente las múltiples tendencias que presenta». Evidentemente, una visión genérica y vaga de la violencia lleva a esta perplejidad. Pero no así, si se está analizando el problema de los derechos humanos y de su trasfondo de violencia. Al menos leído desde la perspectiva de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil (que no son tan significantes en América Latina), el párrafo resulta hasta cínico.

Lo que realmente más sorprende en el análisis de esta problemática en el DPSD es que no se menciona ninguna vez con claridad a los militares como los principales violadores de los derechos humanos en América Latina. Un documento que pretende

sermonear sobre la violencia y la práctica de la Iglesia en América Latina no puede callar ese hecho. Debería no sólo denunciarlo, sino analizarlo en profundidad. Los derechos humanos no se han violado en América Latina puntualmente, ni tampoco en un clima genérico de violencia, sino en el contexto de un sistema bien estructurado, en el que los militares han desempeñado un rol protagónico.

El otro aspecto, que un documento de esta naturaleza no puede dejar de lado (y que en la presente sección no aparece; véase en cambio n. 808-812) es que la Iglesia ha jugado un papel de importancia en la defensa de los derechos humanos. Pero, más allá de constatar este papel de la Iglesia, ¿qué ha significado para ella este compromiso y esta praxis? ¿Qué ha aprendido? ¿Cómo se ha modificado su comprensión de la condición humana, del dolor y de la sociedad? ¿Cómo ha repercutido este compromiso en su relación con el poder, tanto estatal como económico? ¿Por qué ha ocurrido que sectores de Iglesia hayan adoptado posturas tan diferentes y divergentes en este análisis? De igual manera, ¿no es preciso destacar -incluso en el terreno del análisis social- que el compromiso con los derechos humanos ha significado para numerosos cristianos el martirio?

4. La democracia

Una vez más, el DPSD señala con este subtítulo («La necesidad de la democracia») un punto que ha sido esencial en la vida social de estos últimos años en América Latina. Pero nuevamente la reflexión que se nos ofrece es vaga y titubeante. El tema de la democracia aparece como aquél que permite abordar el problema de los militares y del militarismo. Resulta claro -aunque el DPSD no se atreva a señalarlo con nitidez- que la democracia ha tenido en los militares a sus principales enemigos y que sigue bajo la amenaza de estos. Más bien, los militares aparecen como impulsados a tomarse el poder por la «desintegración de las demo-

nabilidad de los pueblos (n. 361) o por «la traumática incapacidad de los civiles en la realización del bien común que hace en muchas oportunidades tambalear la integridad de una nación, además de los fenómenos crecientes de la corrupción y el burocratismo que llegan a generar insalvables vacíos de poder» (n. 365) (Esta argumentación nos suena conocida en Chile).

En total, la parte dedicada a la democracia concede una atención muy preferente al tema de los militares (n. 361-375), y mucho menor a una determinación positiva del concepto de democracia. Frente a los militares y su poder, democracia no significa más que el gobierno de los civiles, de tal modo que los militares no sean forzados a intervenir. Esto supone una delimitación clara del rol de los militares y de su participación en la vida de la nación.

Es bastante claro que el tema mismo reviste una gran importancia en América Latina. Asistimos a un proceso en el que una parte importante de los pueblos latinoamericanos recuperan lenta y dificultosamente la democracia, después de una larga y dolorosa lucha contra las dictaduras militares y los regímenes autoritarios. Esto ha conducido, por una parte, a una gran revalorización de la democracia en el continente (como aspiración de múltiples y variados sectores sociales) y, por otra parte, a una búsqueda por dar a la democracia contenidos sociales (y no sólo «políticos») más sólidos. La democracia se plantea así sobre bases más amplias que en el pasado: consensos que abarcan un amplio espectro de intereses sociales, creación de canales efectivos de participación ciudadana, desarrollo de la sociedad civil frente al Estado, etc. Todo esto, que es parte de lo acumulado como experiencia de lucha y como pensamiento socio-político de los últimos años en América Latina tiene poco lugar en este documento preparatorio.

Tomado de Pastoral Popular No. 201, agosto 1990

medida en que aumenta la deuda externa, se trava el desarrollo, crece la pobreza, etc.

Llama la atención que el redactor atribuya la causa de la crisis regional no sólo a los factores externos, sino sobre todo a los *modelos de desarrollo* (capitalista) adoptados. Se menciona al «desarrollismo» y al «neoliberalismo» que en vez de resolver los problemas que pretendían resolver, estos crecieron (n.230). Sobre este punto volveremos en las conclusiones.

Una seria crítica de esta parte es que el análisis es global, es decir toma a América Latina y al Caribe como un todo: no hace ninguna distinción entre países cuyas situaciones son bien diferentes. No se puede poner juntos a Brasil y México con Haití y Honduras. En ese sentido esta sección es algo deficiente pues no da una base para hacer una reflexión pastoral específica en cada iglesia nacional.

3. El socialismo en América Latina (nn.235-238)

El «modelo económico socialista» es descalificado no en términos ideoló-

gicos y políticos, sino en términos sociales. Se menciona también el bloqueo de Estados Unidos que conduce a la crisis cuyos principales perjudicados han sido los pobres; más aún si ha habido guerra y violencia para sostener la revolución (sandinista). Se califica como socialista no sólo a Cuba sino además a Nicaragua, lo que es discutible. Se afirma que el dilema del socialismo es conciliar libertad económica y libertad política. Se termina, con una larga cita de *Sollicitudo Rei Socialis* sobre la represión, en los regímenes socialistas, del derecho a la iniciativa económica.

4. Las perspectivas (nn.239-250)

Es la parte más pobre y se comprende, porque la cuestión es difícil en un momento en que se dice que las ideologías han muerto y los paradigmas teóricos son substituidos por el mero pragmatismo neoliberal (¿no ideológico?). Se afirma que el futuro económico del continente enfrenta el dilema fundamental de sumirse en una mayor desintegración social interna y un remolino de conflictos sociales, marcados por una mayor dependencia externa y más marcadas diferencias sociales a donde lo con-

rollistas» o «neoliberales, o resolver las necesidades de los sectores mayoritarios de la población». Es decir algo meramente normativo. Para lograr lo anterior todos deben participar en la puesta en marcha «de modelos económicos apropiados». ¿Cuáles?

SEGUNDO NUCLEO: ELEMENTOS SIGNIFICATIVOS Y TENDENCIAS PRINCIPALES EN LA REALIDAD SOCIO-POLITICA DE LATINOAMERICA

En este segundo núcleo nos limitaremos a analizar aquellas partes que hacen referencia a lo económico, las que por lo demás no son tan pocas. Esto muestra la dificultad inherente a la utilización de un enfoque metodológico que pone demasiado énfasis en la distinción entre lo económico, socio-político y lo cultural.

1. Latinoamérica: una sociedad desintegrada (nn.258-279)

«El signo definitorio de la sociedad internacional al final del siglo y para las primeras décadas del venidero es la integración» (n.258). Este concepto de integración económica (política, social y cultural: n.259) marca todo el segundo módulo.

El problema reside en la definición imprecisa de este concepto y de su utilización en distintos niveles de concreción del análisis: integración en bloques económicos, en América Latina, en la sociedad nacional, en la familia, en la cultura, en la fe, etc.³.

Además, el concepto de integración económica adquiere a menudo una connotación acrítica y aun ideológica: por ejemplo cuando se refiere al mercado común europeo de 1992 y a los grandes bloques económicos en formación, sin mostrar las contradicciones, los actores que los dominan, las décadas que se han requerido para constituirse, las condiciones de homogeneidad social allí existentes, etc., y se proponen como un ideal para nuestra región que sería accesible en la medida en que se quiera.



una integración latinoamericana, por lo demás proclamada ya por los padres de nuestra dependencia; debe ser una meta a obtener a largo plazo, iniciándose por cierto mediante acuerdos subregionales entre países con condiciones económicas y políticas semejantes. Pero sí creemos que el voluntarismo político del texto parece bastante ingenuo y, más aún, engañoso. Desgraciadamente, se choca con la realidad de los países latinoamericanos, profundamente heterogéneos en lo económico, social y político, tanto internamente como entre ellos.

2. Desintegración nacional (nn.280-288)

Al hablar de desintegración nacional se pone énfasis en la desintegración económica -entre regiones, en la ciudad, entre minorías étnicas, sectores afectados por la pobreza, etc., como obstáculo al desarrollo y se analiza menos la desintegración social y cultural (salvo el n.288).

3. Hacia una sociedad orgánica (nn.394-401)

En el último número del Segundo núcleo se afirma que la integración nacional latinoamericana sólo puede obtener «en dignidad, solidaridad, respeto a los derechos, realización de la participación, en justicia social, bien común y democracia». Es decir, la proposición económica principal es la integración que se integra con la democracia, fuertemente subrayada en esta Parte (N.401).

Conclusiones

Nadie puede exigir a los obispos latinoamericanos que sus documentos sean tratados de economía. El texto que estamos comentando ciertamente no lo es. Sí se les puede pedir que frente a los dinamisismos y automatismos del sistema capitalista mundial y a los grandes problemas económicos -como por ejemplo la deuda externa, la extrema pobreza, etc.- que afectan a nuestra región, ellos tomen posición en nombre del evangelio de Jesús.

lo hace. Si comparamos con Medellín y Puebla, al menos en sus textos más sintéticos de conclusiones, queda muy por debajo. Para ser justos no debemos olvidar lo dicho antes: se trata sólo de un documento preparatorio. No obstante, conviene aclarar aquí sus principales vacíos.

El primer problema concierne a la metodología de hacer el análisis, separando tres dimensiones de la realidad, lo económico, lo político y lo cultural. En un trabajo de tipo científico, quizás, ese enfoque disciplinario sería eficaz. En un texto cuyo objetivo es pastoral, parecería más conveniente analizar «problemas», sobre todo los más urgentes, sin ceñirse estrictamente a enfoques sucesivos disciplinarios; se podría más bien analizar esos problemas multifacéticos de manera sintética (e interdisciplinaria) y aun fenomenológica, como lo hizo Puebla cuando hablaba de los diversos «rostros» de los pobres.

En cuanto al análisis más que todo empírico de lo económico, se constata una cierta *chatura* en la presentación de los datos; de este modo los problemas económicos esenciales, como por ejemplo el de la deuda externa, no son suficientemente⁴ resalados. Su solución es absolutamente necesaria para obtener ese desarrollo que Pablo VI llamara «el nuevo nombre de la paz». En ese campo se podría esperar una acción pastoral y aun profética de la Iglesia.

Finalmente, la mayor carencia de este documento, es que no orienta suficientemente en un momento histórico en que América Latina está siendo marginalizada del sistema económico mundial y a la vez persisten las profundas desigualdades sociales dentro de nuestros países. Precisamente, cuando más estamos expuestos a la influencia e impresión de los colapsos del socialismo, del aparente triunfo histórico y final del capitalismo proclamado por portavoces de los países desarrollados, de la difusión de ideologías larvadas como el pragmatismo neoliberal y el

te el valor de las utopías.

En verdad, se retoma en varios pasajes las críticas de Juan Pablo II tanto a los sistemas socialistas como a la economía neoliberal que predomina en el mundo capitalista. Pero, ¿qué se ofrece más allá de la integración económica o de los vagos «modelos económicos apropiados» señalados más arriba? Está claro que hay avances en lo que concierne al respeto a los derechos humanos, al llamado a avanzar en el perfeccionamiento de nuestras democracias, etc. Todo lo cual ayuda sin duda a la búsqueda de un verdadero desarrollo para nuestros países. Al descartar explícitamente el «desarrollismo», el «neoliberalismo» y los «socialismos», y no dar orientaciones más precisas en el campo económico, nos quedamos un poco colgados en el vacío.

NOTAS

1 «No es todavía el Documento de Trabajo, sino una modesta contribución con miras a la preparación de tan magno acontecimiento de Iglesia».

2 «América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización» (Medellín, Int. a las Conclusiones, n.4).

3 El concepto de integración, el menos en el campo sociológico procede del francés E. Durkheim, que el siglo pasado hizo estudios sobre la región en etnias primitivas del Sudeste de Asia. Ha sido también utilizado por Tocqueville cuya caracterización de la democracia estadounidense se centra en ese concepto. Por lo demás, este concepto se usa ampliamente en la cuarta parte «Iluminación Teológica» cuando se habla de una «Iglesia integrada» en base a una «Eclesiología de comunión», de un «mensaje integrado» de Evangelización, para superar las «acciones desintegradoras» (nn.933 a 962).

4 Al contrario, se resalta fuertemente, y desinformadamente como se vio más arriba, la propuesta de la integración económica nacional y regional.

Tomado de Pastoral Popular No. 201, agosto 1990.

REFLEXIONES EN TORNO A LA ILUMINACION TEOLOGICA DEL DOCUMENTO PREPARATORIO PARA SANTO DOMINGO

Víctor Codina, sj
Teólogo, Bolivia

1. La parte IV, **Iluminación teológica**, no se puede leer desligada de las anteriores. Hay una línea de fondo en todo el documento, aunque en algunas partes se manifieste más que en otras.

La I parte histórica, sobre los 500 años de evangelización pretende ser neutral, sin caer ni en la leyenda negra, ni en la leyenda rosada. Pero de hecho ofrece una visión más desde los descubridores y vencedores que desde los vencidos y una visión excesivamente jerárquica de la evangelización (diócesis, obispos...), más desde arriba que desde abajo. Llama la atención en esta parte la superficialidad y pobreza teológica con la que habla del Vaticano II (que coloca después de Medellín y Puebla), de Medellín y de Puebla, en contraste con la visión positiva que ofrece del Concilio plenario latinoamericano y la reunión de Río. Pero sobre todo es sorprendente el silencio total sobre la rica experiencia eclesial que ha surgido en AL después de Medellín: las CEB, los conflictos, los mártires, las figuras ejemplares como Monseñor Romero. En el fondo se pretende decir que la Nueva Evangelización comienza ahora. Parece que se debería sacar un balance de la primera evangelización, para evitar ahora los errores y lagunas del comienzo. Pero nada hay semejante. Encontramos aquí algo que se irá re-

dad se opta por un enfoque eclesial y teológico determinado

La parte II sobre la realidad latinoamericana es seguramente la que aporta más datos, pero de forma bastante inconexa y poco estructural además hay opciones muy discutibles, por ejemplo la importancia del conflicto Este-Oeste (274), la insistencia en la sociedad orgánica (394s) y el rol de las Fuerzas armadas en la democracia (371). Sobre todo llama la atención la insistencia en que la Nueva Evangelización sea cultura integradora (423) como alternativa a la modernidad (471), el papel que da a la cultura adveniente (499) y la poca relevancia que concede a las culturas nativas. No hay tampoco una visión estructural que relacione la situación de extrema y creciente pobreza del pueblo de AL con la cultura dominante, que está radicada en un sistema económico determinado.

La parte III sobre la visión pastoral, aunque reconoce que hay varios modelos de Iglesia (muy mal descritos por cierto, 498), hace una serie de evaluaciones sin darse cuenta que las hace desde un modelo de Iglesia por el que ya se ha optado. Muchas cosas que juzga negativas, desde otro modelo serían positivas. Llama la atención aquí el silencio sobre martirios como el de Monseñor Romero, verdadero ejemplo de acción pastoral para la Iglesia de AL. No es casual este silencio. Indica desde qué modelo se juzga la acción pastoral.

Valga esto como introducción breve a la parte teológica.

2. **Parte IV, líneas teológicas.** Más que examinar punto por punto, preferimos intentar ver cuál es el enfoque global. Se puede decir que en conjunto su inspiración teológica es

conciliación (cuyos promotores son López Trujillo, Durán, Kloppenburg, etc) y que ha tenido Congresos en Colombia, Perú, Chile (Declaración de los Andes), etc.

Una de las notas de esta teología es su fuerte carácter polémico y apolo-gético frente a la Teología de la Liberación. Es una antiteología de la liberación, de la que quiere hacer una alternativa.

En el presente documento hay como una oposición constante:

- frente a la idea de liberación, se propone la de integración, comunión, amor, fraternidad, solidaridad (906);

- frente a la opción de evangelizar prioritariamente a los pobres y sus culturas, se propone ante todo evangelizar la cultura moderna, secularizada, adveniente, del futuro;

- concretamente, frente a las culturas indígenas, que parecen ser sólo una reserva eclesial folklórica (853), se propone evangelizar prioritariamente la cultura moderna;

- frente a la postura de que no hay solamente una cultura y menos aún una cultura cristiana, la Nueva Evangelización parece presentarse como la nueva cultura cristiana que dará identidad a AL, cayendo así en una continua confusión entre fe y cultura (830-835);

- frente a la tensión Norte-Sur, una tensión socioeconómica, se destaca la importancia de la tensión Este-Oeste, una tensión ideológica;

- frente a la teología de la opción por los pobres, se opta por una teología de la secularización, que distin-

La I parte histórica, sobre los 500 años de Evangelización pretende ser neutral, sin caer ni en la leyenda negra, ni en la leyenda rosada. Pero de hecho ofrece una visión más desde los descubridores y vencedores que desde los vencidos y una visión excesivamente jerárquica de la evangelización (diócesis, obispos...), más desde arriba que desde abajo.

ga la legítima autonomía de la creación del secularismo (843-869), aunque el documento no parece tener ideas muy exactas sobre la misma secularización y sus promotores (863)...;

- frente a la convicción que el problema básico de AL es la pobreza y la muerte del pueblo, parece afirmarse aquí que el problema básico de AL es el mismo del Primer mundo: la secularización que lleva consigo el progreso, y el riesgo del ateísmo;

- frente a la gravedad de la pobreza material, se exalta la importancia de la pobreza espiritual (915);

- se critican constantemente los riesgos y tendencias marxizantes de la teología de la liberación, hasta ver en este reduccionismo horizontalista uno de los motivos del avance de las sectas, (871), y frente a esta línea liberadora se opta por un espiritualismo desencarnado, sumamente genérico y abstracto (912,916-920, 922-931...), que se propone como la verdadera respuesta a la conflictividad de AL (896s);

- frente a Medellín y Puebla, que quedan un tanto minusvalorados, se valora la Nueva Evangelización con ocasión de la fecha trascendental del 92 (828);

- frente a una sociedad desintegrada, se propone una sociedad integrada (con apoyo de las Fuerzas Armadas) y una Iglesia integrada, dentro de una eclesiología de comunión (934-943) y de un mensaje integrado (depositum fidei) (944-947); pero esa eclesiología de comunión está tan centrada en la autoridad, en el poder clerical y en la preocupación por la ortodoxia, que en realidad de comunión tiene poco más que el nombre;

- frente a los conflictos sociales y la violencia, se propone una civilización de amor y solidaridad, de forma muy ambigua y se esboza una teología del amor (ágape), pobre, pietista, (878-895), como si el amor dispensase de

análisis y erradicar las causas del mal;

- frente a la Iglesia de los pobres que ha ido surgiendo en AL, frente al profetismo y al martirio de los cristianos, ha las CEB, ha Mons. Romero, se prefiere guardar silencio, en una falsa neutralidad (913);

- en resumen, frente a la muerte de las mayorías se afirma que el problema principal de AL es la secularización y el ateísmo.

3. El modelo eclesial subyacente, aunque se hable de eclesiología de comunión (934), en realidad es el de Nueva Cristiandad, en el que la fe cristiana actúa como unidad cultural del continente desintegrado, más como cemento que como fermento. Se opta por una especie de Doctrina de la Seguridad Eclesial, con el convencimiento de que una Iglesia unida, fuerte y monolítica es la única que puede cohesionar a AL. Da la impresión de que lo que no se ha podido hacer en Europa, se intenta hacerlo aquí. Se comprende que la propuesta de la Nueva Evangelización sea utilizada como una ocasión privilegiada para corregir «los errores» cometidos desde Medellín (liberación) y para enfocar correctamente la auténtica evangelización. No estamos lejos de los documentos de Santa Fe, ni de los proyectos pastorales tipo Lumen 2000 y Evangelización 2000, subvencionados por el gran capital. Se comprende perfectamente, desde estas premisas, la postura crítica del texto frente al profetismo y al martirio.

Bajo apariencia de neutralidad y equilibrio, se mantiene el esquema evangelizador y espiritualista de la primera evangelización, de los que veían en el indio a un ser inferior, pagano, infiel, idólatra (líneas de Gines de Sepúlveda y otros...), en vez de ver en él ante todo a un pobre oprimido, económica y culturalmente (línea de Montesinos, Las Casas...). No hay una cristología seria subyacente, que sirva de punto de referencia de todo el andamiaje teológico. La única norma parece ser no

caer en la línea de la Teología de la Liberación.

En realidad no nos extraña que en la coyuntura eclesial que vivimos se priorice esta Teología de la Reconciliación. Es la misma mentalidad que propugna el Catecismo universal y que polemiza con el Proyecto Palabra-Vida.

4. Frente a esta visión teológica de la parte IV, el Anexo (pp. 181-200) pertenece a otra línea teológica, mucho más abierta, que presupone otro análisis de la realidad, otra visión de la evangelización y de la Nueva Evangelización, en continuidad con Vaticano II y Medellín, con una clara distinción entre evangelización y cultura (habla de transcultura de la solidaridad) entre cultura y culturas, con referencia al Reino, con alusión a los mártires de AL, con clara opción por los pobres, con referencia a una cultura solidaria y liberadora, a una Iglesia no de Nueva Cristiandad sino misionera, con objetivos y líneas de un proyecto evangelizador con referencia a la espiritualidad de la Nueva Evangelización. Creo que este Anexo podría ser el punto de partida para esbozar una reflexión teológica sobre la Iglesia de AL hoy y su misión evangelizadora frente a las culturas, para Sto. Domingo. En cambio, las líneas teológicas de la IV parte sería mejor olvidarlas.

5. La línea de fuerza teológica de esta nueva visión sería la contraposición entre la civilización del capital (individual o de estado) que condena a muerte al pueblo y a las culturas, y la civilización de la solidaridad, del trabajo, de los bienes básicos para las mayorías, que respeta las culturas tradicionales y la vida del pueblo. En el análisis de la realidad se debería mostrar que la muerte del pueblo está ligada a la estructura económica de la civilización del capital, que es generadora de muerte para las mayorías del Tercer Mundo e incluso suicida para las mismas minorías del Primer Mundo (ecología, droga, vaciedad espiritual, deshumanización...).

do a Jesús, debe ponerse al lado de los pobres, hacer que ellos mismos sean sujeto de su evangelización liberadora, hacer surgir una Iglesia de los pobres, profética, pascual, libre, en comunión con la Iglesia Universal. No se niega que la secularización y la cultura moderna sean un problema para AL. Pero lo que es inicuo es hacer de ésta la preocupación prioritaria de la Iglesia (en el fondo es una

clamor de los pobres y la sangre de los mártires. La única forma de evangelizar la cultura moderna adveniente es desde los pobres. Esta cultura moderna, antes de ser evangelizada y discernida debe ser exorcizada, pues es una cultura ligada a un sistema económico y social asesino. Escandaliza ver el poco vigor profético de la Iglesia, la poca capacidad para denunciar lo que es

Utopía del Reino de Dios. Sólo desde el clamor de los pobres y desde la sangre de los mártires se puede evangelizar a AL. Querer ocultar esta realidad e interpretarla como peligrosa y sospechosa, es la postura de los fariseos ante Jesús y sus milagros. Es pecar contra la luz y el Espíritu.

Cochabamba, Colombia, sábado santo, 1990.

(viene de la pág. 3)

apoyo del mismo jefe del Ejército, Hérard Abraham; pero éste, cuando vio la fuerte reacción popular astutamente cambió de bandera y aprehendió al jefe golpista, apareciendo como el buen ejército, custodio de la democracia naciente... Con razón ha advertido repetidas veces el Presidente electo sobre la posibilidad latente de otro golpe. Hay que recordar, por honor a la verdad, que el padre de Ligondé fue colaborador estrecho de *Papa Doc*, por quien él fue nombrado arzobispo, (como todos los demás actuales obispos excepto uno), y que es primo hermano de Michele Benet, esposa de *Baby Doc*.

La reacción del pueblo fue muy violenta contra esta actitud de la Jerarquía: la catedral fue quemada, así como el domicilio particular del arzobispo, del que él escapó avisado de que lo querían matar. También fue incendiado el edificio de la CEH, y destruida y saqueada la Nunciatura Apostólica. El Nuncio Apostólico, Mons. Giuseppe Leanza, crítico también de Aristide, fue desnudado y obligado a salir de la Nunciatura.

El Presidente Aristide condenó estos hechos violentos, así como las matanzas de *tonton macoutes* por parte de un pueblo que ha sido provocado mil veces una tras otra por ellos, que ha sido reprimido de manera más cruel y violenta aún y que ahora, ya *hartos de estar hartos*, decidieron tomar justicia por su cuenta. ¿A quién hay que culpar de esta violencia? No puede decirse que el pueblo actúe contra la religión católica, sino con-

tra las posiciones políticas de algunos de sus jefes.

La voz del pueblo y la voz de Dios

El hecho de que el pueblo haya por fin hecho valer su voz nombrando al Presidente que querían no significa ninguna seguridad de que el país salga de ese infierno en el que lo tuvo por años el régimen duvalierista. Sería necesario -y aún insuficiente- que se unieran todas las fuerzas vivas en ese proyecto de reconstrucción nacional, como pedía el Papa. De parte de la Iglesia, el P. Aristide cuenta con el apoyo de Mons. Romelus. Y de cerca del 70 % de su pueblo. Que no es poca cosa. ¿Qué pasará con el resto, la minoría? Lo que ha unido al pueblo ¿desunirá a la Iglesia? ¿La unirá a los enemigos del pueblo en contra del pueblo?

Los hechos han mostrado un pueblo decidido a mantener en el poder a quien, hoy por hoy, es el único hombre en quien verdaderamente confían. Ahora ese pueblo tiene el reto de superar la emoción del triunfo electoral por la decisión de pasar a la etapa constructiva.

El gobierno enfrentará dificultades inéditas para defender y promover ese proyecto nacional de construcción de la democracia. Aparte de las dificultades inherentes a cualquier oposición que pasa a ser Gobierno, el P. Aristide enfrenta otras dificultades: es sacerdote; por tanto, está en una situación de excepción. Es un sacerdote expulsado de su Congregación; suspendido además de sus

funciones sacerdotales. Tiene la oposición frontal de los obispos, exceptuado Mons. Romelus. Y pasa de ser profeta a gobernante. ¿No sería de esperar que los obispos cambiaran su posición por el bien de su país? Porque el hecho es que, quiéranlo o no, él es su presidente. Seguirlo desaprobando sería una clara complicidad con los designios de muerte de los *tonton macoutes* no sólo contra *Titide*, sino contra el pueblo. Esto los distanciaría aún más del pueblo, y sería suicida para la Iglesia en Haití y para el futuro de la fe.

¡Ojalá los obispos de Haití sepan discernir los signos de los tiempos! En ninguna otra parte de América Latina es más necesario que en Haití el que la Iglesia retome el camino de reencuentro con el pueblo pobre, al que ha ido perdiendo por actuaciones o cómplices. ¡Ojalá escuchen hoy su voz!

Nosotros, por nuestra parte, deseamos al pueblo haitiano un año 1991 de verdad nuevo, que destierre el terror, la corrupción, el hambre, la muerte por miseria. Nos solidarizamos con el P. Aristide, al que se abren caminos de servicio sacerdotal inéditos -aunque tenga que prescindir del servicio ministerial durante el tiempo que dure su cargo-



LA HERENCIA DE LOS MARTIRES DE LA UCA

Jon Sobrino

Teólogo, UCA, El Salvador

Es una verdad cristiana que allí donde hay muerte como la de Jesús, en la cruz, por defender a las víctimas de este mundo, y con un gran grito, allí hay también resurrección, una palabra que sigue resonando y los crucificados permanecen en la historia.

Los mártires de la UCA, Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Julia Elba y Celina Ramos, junto con Mons. Romero y tantos miles y miles de salvadoreños, murieron como Jesús en la cruz, y por eso tienen que seguir vivos como Jesús. Si así no fuera, vana sería nuestra fe en la resurrección de un crucificado, pero si es así tenemos que preguntarnos qué es lo que han dejado estos crucificados.

Ya hace un año, a los pocos días de su asesinato-martirio, traté de decirlo, con dolor y pasión entonces, pero es importante volver sobre ello, aunque ahora lo haga de forma más sosegada y con la perspectiva que va otorgando el tiempo.

Como todos los seres humanos, nos han dejado con su muerte lo que fueron en vida. En el comunicado del Consejo Superior Universitario de la UCA y en la conferencia de mañana sobre La inspiración y mística de la UCA se analiza muy bien lo que nos han dejado como universitarios y por esa razón no voy a entrar en ello. Me voy a concentrar más bien en la herencia humana y cristiana que nos dejan, que se refleja en su quehacer universitario y que también lo posibilitó. Vistos todos ellos en su conjunto, quisiera decir de estos mártires que fueron humanos, misericordiosos, veraces, justos, amorosos, bienaventurados y creyentes, y que eso es lo que nos dejan: humanidad, misericordia, verdad, justicia, amor, bienaventuranza y fe. Digamos unas breves palabras sobre cada una de estas cosas.

La encarnación que humaniza: llegar a estar en el mundo real

Nacemos hombres y mujeres, pero llegar a ser humanos no es cosa fácil. Significa, ante todo, ser y estar en el mundo real y no en la excepción o la anécdota de la realidad. Cuál sea el mundo real en El Salvador, es fácil de determinar, pero es esencial recordarlo para comprender lo humano de nuestros mártires.

A diferencia de otras sociedades de abundancia en los países del primer mundo y de los enclaves primumundistas en El Salvador, lo que caracteriza a nuestra realidad salvadoreña

es la injusta pobreza de las mayorías, que produce la muerte lenta cotidiana, a la que se ha añadido la muerte rápida y violenta en forma de represión y guerra. El mundo más real y más salvadoreño es, pues, el mundo de la pobreza y de la injusticia. Lo es, cuantitativamente, porque las mayorías son pobres, y lo es, cualitativamente, porque esa pobreza no es sólo una dimensión de la realidad entre otras muchas, sino lo más clamoroso de ella.

Siendo así las cosas, para estos jesuitas -como para todos- plantearse la pregunta por su propia humanidad fue plantearse la pregunta por dónde estar: si en esas islas de abundancia y bienestar, que no son nada salvadoreñas -más bien, casi sin excepción, antisalvadoreñas- o en la realidad de las mayorías pobres y empobrecidas.

Ante esta realidad, nuestros mártires hicieron la opción, ante todo, de vivir en la verdadera realidad salvadoreña. Fue ésta su fundamental opción por los pobres, exigida cristianamente por el evangelio y exigida éticamente por la realidad histórica. Pero fue sobre todo una opción primordial humana ->metafísica», podríamos decir- para poder llegar a ser ellos mismos simplemente reales y humanos.

Su principal trabajo y la mayor parte de su tiempo lo pasaron en la UCA, aunque a la UCA llegaban también

Vistos todos ellos en su conjunto, quisiera decir de estos mártires que fueron humanos, misericordiosos, veraces, justos, amorosos, bienaventurados y creyentes, y que eso es lo que nos dejan: humanidad, misericordia, verdad, justicia, amor, bienaventuranza y fe.

bres, y varios de los mártires se encarnaron asiduamente a la realidad de la pobreza. Pero si trabajaron en la UCA, no vivieron desde ella y para ella, sino desde y para la realidad de los pobres. Esta realidad es la que guió sus acciones y sus opciones. Trabajaron en un escritorio, pero no desde un escritorio y para acumular escritos sobre un escritorio. El *desde* y el *para* de todo su trabajo fue la realidad salvadoreña empobrecida y esperanzada.

Que en esa realidad se encarnaron en vida, lo muestra con toda claridad su muerte. En estremecedoras palabras solía decir Mons. Romero: «Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a sacerdotes», lo cual se cumplió a cabalidad en los seis jesuitas. Pero se cumplió también la razón por la que Mons. Romero llegó hasta alegrarse de esos martirios. «Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo». Si nuestros mártires sufrieron la muerte real en El Salvador es porque vivieron la realidad más real de El Salvador.

La muerte, pues, les hizo participar en la realidad salvadoreña, pero esa misma realidad salvadoreña es lo que les humanizó en vida. En El Salvador no sólo existe pobreza y muerte, sino que los pobres poseen y contagian realidades y valores que con gran dificultad se encuentran fuera de su mundo: esperanza contra el sinsentido, compromiso contra el egoísmo, sentido de comunidad contra el individualismo, celebración contra la mera diversión, creatividad contra el mimetismo cultural impuesto, sentido de trascendencia contra el romo pragmatismo y positivismo de otros mundos. Con esos valores suyos los pobres les moldearon como salvadoreños y les hicieron humanos. «Sus dolores los convirtieron y purificaron, de su esperanza vivieron y su amor los sedujo para siempre», escribí poco después de su martirio.

que nos dejan los mártires: fueron seres reales, humanos, en El Salvador. Y hay que añadir que llegaron a serlo ante la tentación de no serlo, pues el ser intelectuales en una universidad y religiosos en una orden que con frecuencia se ha movido en otro mundo, tiende a generar un algo de superioridad y de artificialidad humana, un estar más allá de la verdadera realidad. Pero no ocurrió así con estos mártires. En lenguaje cristiano, se encarnaron, como Jesús, en la realidad de nuestro mundo. En las palabras de Luis de Sebastián, «estuvieron allí donde tenían que estar». En el más simple de los lenguajes, llegaron a ser seres humanos.

Las entrañas que se mueven a misericordia

Vivir real y humanamente en El Salvador significa ineludiblemente, como dice Jesús en la parábola del buen samaritano, encontrarse con un herido en el camino, y con él se encontraron. Pero se encontraron no con un individuo, sino con todo un pueblo, y no sólo con un pueblo herido, sino con un pueblo crucificado. Y en ese encuentro es donde se decide lo humano; o se da un rodeo, como el sacerdote y el levita de la parábola, o se curan sus heridas.

Nuestros mártires no dieron un rodeo. Aun en medio de graves peligros no salieron del país, pero ni siquiera -dentro del país- se instalaron en esas islas artificiales en las que no se quiere ver al pueblo crucificado. Tampoco dieron el rodeo sutil -frecuente en estos casos- buscando refugio en la ciencia, en la universidad, en la vida religiosa -siempre se encuentran buenas razones para ello- para no hacer lo que tenían que hacer con el herido. Se quedaron en el país, en medio de innumerables ataques y amenazas, habiendo muy bien podido encontrar comodidad y gratificación en otros lugares, e hicieron de la universidad y de la vida religiosa no un pretexto para no dedicarse a curar decididamente al herido, sino un instrumento eficaz para curarlo de verdad.

qué dedicaron su vida a curar al herido. La respuesta es sumamente simple, pero sumamente fundamental para comprender lo humano de estos mártires. Como al samaritano de la parábola, en presencia de un pueblo crucificado se les removieron sus entrañas y fueron movidos a misericordia. El sufrimiento de todo un pueblo se interiorizó en ellos y reaccionaron. Y todo ello sin segundas intenciones, sin más razón para ello que el ingente sufrimiento del pueblo crucificado.

Me gusta pensar en estos mártires, ante todo como seres humanos de compasión y misericordia, para quienes reaccionar con amor eficaz hacia el pueblo crucificado fue lo primero y lo último. Ciertamente es que trabajaron y sirvieron en la Universidad, en la Compañía de Jesús, en la Iglesia, pero no sirvieron y trabajaron en último término para el bien de la Universidad, de la Compañía de Jesús, de la Iglesia. Trabajaron para bajar de la cruz al pueblo crucificado. En lenguaje de Jesús, para erradicar el antirreino y construir el reino de Dios. No hicieron, pues, de los pobres un medio para que prosperaran sus intereses universitarios o religiosos -tentación siempre presente, pues los seres humanos manipulamos hasta lo más santo en provecho propio-, sino a la inversa hicieron de éstos un medio para ejercitar la misericordia.

Esto es lo que queremos decir al afirmar que la misericordia fue lo primero y lo último para ellos. Y estas palabras no debieran escandalizar, como si con ello se minusvalorara la realidad de la Universidad, de la Compañía y de la Iglesia. Según el evangelio, lo último es el reino de Dios, y por ello, en presencia del antirreino, nada hay más allá ni más acá de la misericordia. El samaritano que nos es presentado como el ser humano cabal actuó únicamente por misericordia, no por defender intereses religiosos institucionales ni como modo de alcanzar su propia perfección. Y lo mismo se nos dice en la Escritura de Jesús y del Padre Celes-

liberó a un pueblo oprimido, no lo hicieron con segundas intenciones, sino simplemente porque los clamores de los pobres les removieron las entrañas.

La misericordia fue, pues, para nuestros mártires mucho más que un sentimiento, o la disposición a aliviar algún que otro sufrimiento, cosa que puede estar presente en muchos. Fue un principio que guió toda su vida y todo su trabajo. La misericordia es lo que estuvo en el origen, pero es lo que permaneció a lo largo de todo el proceso, configurándolos también a ellos. Ciertamente es que la misericordia no lo es todo para los seres humanos, ni lo fue para nuestros mártires, pues por necesidad -como seres humanos- estaban confrontados también con el saber, con el esperar y con el actuar, como dice Kant, y también con el celebrar. Pero el principio-misericordia es lo que orientó y configuró todo ello.

La verdad que defiende a las víctimas

La misericordia es lo que les movió a mirar la realidad salvadoreña para llegar a conocerla como es en verdad y lo que dirigió su pensar y saber. Y movidos por la misericordia buscaron la verdad, la analizaron y la dieron a conocer. Todo esto lo hicieron de forma universitaria, como se verá mañana en detalle, pero aquí sólo queremos insistir en un punto.

Todos sabemos que en El Salvador no abunda la verdad, pero no sólo porque existe la ignorancia, sino porque impera la mentira. No sólo se desconoce la verdad de la realidad, sino que se la encubre para que no salga a luz. Así, se ignoran y echan al olvido realidades de muerte, terri-

blemente y frecuentemente realidades fundamentales, hasta tal punto que se llega a presentar a las víctimas como si fueran los verdugos. No se dice esto ya ahora con tanta claridad, pero recordemos cuánta difamación hubo contra mons. Romero y contra nuestros mártires, como si ellos hubiesen sido los causantes de la violencia y no sus víctimas. Se repite, pues, en El Salvador la misma mentira que arrancó la terrible queja al profeta



Isaías: «¡Ay de los que llaman día a la noche y noche al día!».

En este mundo de mentira buscar la verdad no es sólo superar la ignorancia. Nuestros mártires, ciertamente, se dedicaron a superarla, a obtener los saberes científicos y tecnológicos necesarios para construir un país viable, por supuesto. Y eso lo hacían en la investigación y la docencia. Pero el primer paso que dieron, también de forma universitaria, fue desenmascarar la mentira, pues sobre ella no se puede edificar ninguna sociedad justa y con ella los necesarios conocimientos científicos y tecnológicos no se convierten en conocimientos libe-

en nuevos instrumentos de opresión.

Universitariamente desenmascararon la pecaminosidad primaria de los seres humanos, la cual, como dice Pablo, consiste en «oprimir la verdad con la injusticia» o, en palabras de Juan, en que «el maligno es mentiroso». Y denunciaron que esa pecaminosidad es real no sólo en el individuo sino en la sociedad como tal. Y es que una sociedad que genera injusta pobreza tiende, además, a encubrir el hecho, a justificarlo, a hacerlo pasar incluso por lo contrario, inventando eufemismos que encubren el pecado fundamental. Así, del tercer mundo se suele hablar como de países en vías de desarrollo, como de democracias incipientes, sin analizar si el tercer mundo va en verdad al desarrollo o si, por el contrario, va a más subdesarrollo, o si las democracias llegan al «demos», al pueblo, o no. Y así en El Salvador, aunque nadie hoy puede ya negar la tragedia salvadoreña, se habla del avance del proceso democrático, de mejoría en los derechos humanos, de avances en la administración de la justicia, en la profesionalización de la fuerza armada... Bellas palabras para encubrir la mentira.

Decir la verdad en un país como El Salvador significa, pues y ante todo, desenmascarar la mentira. Pero quien eso hace, no sólo dice la verdad, sino que se convierte automáticamente en defensor del pobre. Ellos, los pobres, son quienes tienen y expresan la verdad más fundamental en su propia carne, aunque no la pueden hacer valer. Y desde aquí hay que entender las repetidas palabras que en su día se aplicaron a Mons. Romero -por ser claro decidor de la verdad- y hoy quiero aplicar a nuestros mártires: fueron la voz de los sin voz, la palabra intelectual

que tienen la razón.

Con esto queremos decir que su pasión por buscar, analizar y decir la verdad no provenía en último término de un puro deseo de hacer avanzar el conocimiento en sí mismo, aunque eran bien conscientes de la necesidad de hacer crecer saberes rigurosos. Provenía, ante todo, del deseo de defender a los pobres, quienes tienen la verdad a su favor y, a veces, es lo único que tienen a su favor. La capacidad para buscar y analizar la verdad provenía, ciertamente, de su propia inteligencia, por supuesto; pero su pasión por la verdad tuvo sus raíces en la misericordia. «El sufrimiento precede al pensamiento», decía Feuerbach. Estos mártires pensaron y trataron de pensar de la mejor manera posible, sin ninguna duda, pero pensaron para defender a los pobres. Se dio en ellos una rara convergencia de la inteligencia y la misericordia.

La misericordia estructural: los caminos de la justicia

El herido que encontraron en el camino fue todo un pueblo crucificado, no sólo un individuo. Por ello historizaron la misericordia, y no la redujeron a sentimientos benévolos ni a ayudas ocasionales. La historizaron como justicia, que es la forma que necesariamente toma el amor a las mayorías pobres, y la historizaron como liberación, que es la forma del amor ante las mayorías injusta y estructuralmente oprimidas. Volviendo a la parábola del buen samaritano, no sólo pusieron los ojos en el herido, sino también en los salteadores, en aquellas estructuras que lo producen por necesidad. No sólo quisieron curar heridas, sino erradicar sus causas y proponer las mejores soluciones. Así concibieron en último término su trabajo universitario y vieron en la universidad un instrumento eficaz para ello. Por ello, propiciaron no sólo una teología de la liberación, sino también una ingeniería de la liberación, una psicología de la liberación, una economía de la liberación... Lo que quisiera añadir a esto tan conocido es que

investigación de sus causas y soluciones estaba guiada por la mirada de la misericordia, y por ello siempre tuvieron ante sus ojos la realidad concreta de los pobres.

Por ello, también, desde una perspectiva fundamental de justicia y de liberación, que siempre guió sus pasos, fueron modificando y cambiando sus perspectivas concretas de cómo llevarlas a cabo. Y eran aquí muy exigentes en dos cosas: en el rigor en el análisis para no jugar o experimentar con cosas de suma seriedad para el pueblo, por una parte, y en la creatividad en el análisis, por otra, para no caer en el dogmatismo que en último término supedita a la propia idea preconcebida, por muy científica que se diga, la realidad de los pobres.

Cómo analizaron la realidad salvadoreña es cosa conocida. Sólo quiero recalcar ahora su disponibilidad a cambiar, a adaptar los análisis teóricos a la realidad salvadoreña, y no a la inversa. En palabras sencillas, quiero decir que no fueron «dogmáticos», aunque fueran firmes en sus posturas. Tampoco fueron puramente pragmáticos ni mucho menos oportunistas, pero fueron flexibles para poder ser creativos, y fueron creativos para poder responder a las exigencias de la realidad. Basta leer los últimos veinte años de la revista ECA para constatar ambas cosas.

Analizaron así, como principios o, al menos, como elementos de solución para el país, las elecciones de los años setenta, el golpe del 15 de octubre, la solución político-militar revolucionaria, el diálogo, la negociación... Analizaron los agentes fundamentales del cambio social, los movimientos populares, la llamada y mal comprendida «tercera fuerza»... Se podrá discutir -y a veces se les criticó algunas de sus posiciones- si todos sus análisis eran correctos o no, pero lo que está fuera de discusión es la finalidad de esa flexibilidad y creatividad: buscar solución para las mayorías populares. Apreciaron grandemente y usaron diversas teo-

cas, teológicas, pero no convirtieron en dogma ninguno de sus principios, sino que los usaron en la medida en que «princiaban» caminos de solución. Y la razón para ello era la primacía que daban a la realidad de los pobres sobre cualquier teoría sobre ellos. Así como Mons. Romero decía «la Iglesia apoyará uno u otro proceso político, según le vaya al pueblo», así los mártires se desvivieron por encontrar conocimientos, teorías, análisis que beneficiasen al pueblo. Si algún dogma inamovible tuvieron, ése fue el sufrimiento del pueblo crucificado y la urgencia a bajarlo de la cruz.

La creatividad de su pensamiento dependió indudablemente de su propia inteligencia, pero ésta fue puesta en movimiento, encontró su dirección fundamental y buscó siempre nuevos caminos por el dolor del pueblo. Su cabeza pensante ponía necesario rigor intelectual a sus entrañas removidas por el dolor, pero esas entrañas removidas son las que pusieron vigor en su cabeza y les movió a producir saberes en favor de los pobres. Dicho en el lenguaje de San Ignacio de Loyola, historizado por Ignacio Ellacuría, su gran pregunta fue «qué vamos a hacer para bajar de la cruz a los pueblos crucificados». Pero esa pregunta -como pide Ignacio de Loyola- se la hicieron ante un crucificado de verdad.

La misericordia consecuente: el mayor amor

Cuando la misericordia se historiza como justicia y liberación, por muy racional y razonable que sea, tiene que enfrentarse con aquellos que no se dejan regir por el principio-misericordia. En la historia existen quienes ignoran la misericordia: el sacerdote y el levita, lo cual ya es una tragedia; pero hay otros que se rigen por el principio de la activa anti-misericordia: los salteadores de la parábola, lo cual es una tragedia mayor. Por ello, la activa y eficaz misericordia hacia un pueblo crucificado tiene que mantenerse como misericordia en presencia de la antimisericordia activa, tiene que llegar a

ser misericordia consecuente. Esto significa introducirse por necesidad en los conflictos de la sociedad, arriesgar lo personal y lo institucional. Y cuando, por misericordia ante las víctimas, se tocan los ídolos que las producen, significa arriesgar la vida. La misericordia consecuente es lo que lleva al mayor amor de dar la vida, y cuando se entrega ésta es que en verdad la misericordia ha estado actuante en la propia vida.

Así fueron estos mártires: consecuentemente misericordiosos, hasta el final. La misericordia fue para ellos lo primero y lo último y no antepusieron nada a ello, ni su seguridad personal ni -quizás más difícil- la seguridad institucional. Como es sabido, durante quince años sufrieron innumerables ataques, amenazas y riesgos personales, y arriesgaron también -con sensatez- la institución, muchas veces atacada y destruida físicamente y amenazada siempre de parálisis por el amedrentamiento que los opresores querían introducir en sus miembros. Sus muertes fueron, pues, la culminación de un proceso, y no el producto de una macabra locura momentánea.

Pero si esto es así, nuestros mártires dieron sus vidas libremente -como Jesús, como Mons. Romero- y las dieron por mantener consecuentemente la misericordia. Y sus muertes muestran, entonces, que lo que les movió en vida fue en definitiva un gran amor a los pobres, no ningún interés personal ni el oído contra nadie. Y en esto radica, en último término, su credibilidad ante el pueblo. Su muerte, conscientemente asumida, es lo que convence a los pobres, más que cualquier otra palabra, de que estaban con ellos, de que en este mundo cruel hay seres humanos que les han defendido y que les han querido.

El gozo de las bienaventuranzas

A lo humano le pertenecen también alegrías y sufrimientos. Estos mártires tuvieron unas y otros. Las alegrías y sufrimientos en el día a día cuando les salían bien o mal las cosas, cuando -como personas- goza-

ban en su corazón o sufrían tensiones, cuando veían avances o retrocesos en los procesos. Estas alegrías y sufrimientos fueron bien reales y cada uno de ellos tuvo los suyos -lo sé muy bien-. Pero aquí nos movemos todavía en el mundo de las alegrías y sufrimientos categoriales, no de aquello fundamental que hace que una vida sea bienaventurada o maldita. Por debajo y más allá de las alegrías y sufrimientos concretos, categoriales, está el gozo de la vida o el dolor de la tristeza.

Pues bien, a este nivel en que se juega el sentido de la vida, quisiera decir que estos mártires fueron seres humanos con gozo. Esto debiera afirmarse de antemano, pues, si en verdad fueron misericordiosos, fueron ya bendecidos con una de las bienaventuranzas de Jesús: «Dichosos los misericordiosos». Y desde esta óptica de las bienaventuranzas -lo que podemos llamar la teoría de la felicidad de Jesús de Nazaret- quisiera recordar el gozo que tuvieron y que ofrecen a todos.

«Dichosos los pobres», dice Jesús, y estos mártires compartieron -cada uno a su manera- ese gozo. Al llevar a cabo su trabajo desde y para los pobres, participaron en su realidad, lo que les otorgó dignidad fundamental y les llenó de gozo. Y sus contactos directos en campos de refugiados, parroquias populares y comunidades de base, les llevó de una escandalosa felicidad.

«Dichosos los limpios de corazón», dice Jesús. Al dejarse dar luz por los pobres y ver las cosas con limpieza de miras, experimentaron el gozo de estar en la verdad y de servir a la verdad.

«Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia», dice Jesús. Al vivir y desvivirse por la justicia para los oprimidos encontraron un alimento superior, el que sacia el hambre de humanidad y de fraternidad.

«Dichosos los que trabajan por la paz», dice Jesús. Al trabajar por poner paz en medio de la represión y

de la guerra, aunque sobre ellos mismos cayese represión, infamias y calumnias, consiguieron paz verdadera, no la que da el mundo sino aquella en que pueden descansar los corazones.

«Dichosos cuando les persigan por causa de la justicia. Ese día salten de gozo», dice Jesús. Al introducirse en los conflictos y mantenerse fieles en ellos, hasta el final, hasta entregar su propia vida, llegaron al gozo máximo que es la paradoja máxima. Al dar la vida mostraron el mayor amor, y eso les hizo vivir.

San Ignacio, en la fórmula del Instituto, pide al jesuita que lo haga todo «gratuitamente, sin esperar ninguna humana paga ni salario por su trabajo», en lenguaje más bien ascético. Jesús nos dice a todos en el lenguaje de la bienaventuranza: «Más feliz es el que da que el que recibe». Eso es lo que se cumplió en nuestros mártires. No guardaron su vida para sí mismos, sino que la entregaron para que otros tuvieran vida y vida en abundancia, como dice Jesús. En ello se les fue la propia vida, pero en el dar vida a los otros ellos mismos llegaron a vivir.

En eso consistió su gozo y en ese gozo se asemejaron a los pobres a quienes sirvieron. G. Gutiérrez suele repetir estas palabras que escuchó de un campesino: «Lo que se opone a la alegría no es el sufrimiento, sino la tristeza. Nosotros tenemos muchos sufrimientos, pero no estamos tristes». Mis hermanos -lo sé muy bien- tuvieron muchos sufrimientos, de todo tipo, pero nunca les vi tristes. Y ese gozo de ser humanos, ese hondo sentido de la vida, es lo que nos dejan a todos.

La fe que camina humildemente con Dios en la historia

Estos mártires fueron, por último, creyentes, y de una manera muy concreta. Su fe, ciertamente, no les separó de lo humano, ni mucho menos les distanció de la realidad salvadoreña, como ocurre a veces con quienes «porque no son de este mundo creen que son de Dios, y porque no

a Dios». Vieron, más bien, en la fe cristiana una exigencia y una óptima posibilidad para llegar a ser humanos ellos mismos y para humanizar a otros, y vieron en ella los grandes principios cristianos que guían la humanización: el reino de Dios, como ideal para la sociedad, y el seguimiento de Jesús, como para el ser humano.

Constataron, pues, e insistieron en la eficacia histórica del Evangelio, pero además, creyeron en el Evangelio. Vieron en Jesús, al ser humano cabal, en cuyo seguimiento se juega la esencia del ser verdaderamente humano, y todo lo que hemos dicho de ellos hasta ahora no es otra cosa que la historización del seguimiento de Jesús en nuestro mundo y en nuestro tiempo. Pero ese seguimiento es fe, pues nada, ninguna filosofía, ninguna ideología, garantiza históricamente que seguir el camino de Jesús lleva a buen puerto. Si, sin embargo, recorrieron ese camino hasta el final, es porque creyeron en Jesús, porque estaban convencidos de que nada hay más verdadero que Jesús.

Se sintieron atraídos por el Jesús que dijo: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos...» (Lc 4,18). Y a ese Jesús le fueron fieles. Por eso quisiera poner en sus labios las arrebatadas palabras de Pablo. «¿Quién podrá privarnos de ese amor de Cristo? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada? Dice la Escritura: 'Por tí estamos a la muerte todo el día, nos tienen como ovejas enviadas al matadero'. Pero todo eso lo superamos de sobra gracias al que nos amó. Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes ni alturas, ni abismo, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús» (Rom 8,35-39). Nuestros mártires, quizás por su sobrio temperamento salvadoreño,

bras con tal grado de lirismo para hablar de Jesús, pero eso es lo que hicieron con la terquedad cotidiana de seguir sus pasos de hasta el final.

Por último, en el seguimiento de Jesús, y como Jesús, se encontraron ante el misterio último de la existencia personal y de la historia: el misterio de Dios. Dios para ellos fue, por una parte, una realidad que hay que reproducir en la historia, a la manera histórica y limitada de los seres humanos, por supuesto, pero realidad, al fin y al cabo, que hay que «practicar», como dice Gustavo Gutiérrez. Ese practicar a Dios lo vieron como lo sumamente bueno para ellos y para la historia, pero si lo vieron como bueno es porque creían en un Dios bueno y justo, en un Dios que es Padre. Creer en Dios fue, pues, para ellos tratar de estar en afinidad con Dios.

Por otra parte, Dios fue para ellos una realidad siempre inabarcable e inmanipulable, una realidad cuya palabra -sea la que fuere- hay que escuchar y a la que hay que responder. Dios fue, pues, el misterio por antonomasia, la suma alteridad, y creer en Dios significó dejarle ser Dios. Esto supuso ponerse delante de Dios, sin oír, a veces, una palabra, preguntar a Dios y clamar «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado», en su vida personal y, sobre todo, ante la tragedia salvadoreña, sin que hubiese respuesta. Pero significó también ponerse delante de Dios en lo que este misterio tiene de utopía, de atracción de todo, para que todo sea más, para que haya vida y vida en abundancia.

Con este claroscuro de todo lo humano vivieron también su fe, pienso yo que con más luz que oscuridad en definitiva. Como todo ser humano, y como Jesús, lucharon con Dios, y éste les venció. En medio de tantas oscuridades en la historia se dejaron seducir por Dios, como el profeta Jeremías, y no se apagó el fuego ardiente que llevaban en su corazón. Buscaron descanso en el Dios Padre, y éste nunca les dejó en paz. Pero en

minaron humildemente con Dios en su propia vida, como dice Miqueas, y así caminaron hacia Dios.

Esta es -pienso yo- la fe que tuvieron nuestros mártires, esta fe es la que comunicaron y esta fe es la que nos dejan. En sus vidas, en sus trabajos y en su destino martirial unificaron lo humano y lo divino. En las palabras con que los jesuitas hemos definido nuestra misión para el mundo de hoy -palabras que están sobre sus tumbas- unificaron fe y justicia, Dios y víctimas de este mundo. En las palabras con que la Carta a los Hebreos describe a Jesús, unificaron fidelidad a Dios y misericordia con los débiles.

De esta forma, junto con muchos otros salvadoreños, unificaron lo salvadoreño y lo cristiano, y potenciaron ambas cosas. A unos ofrecieron el Dios de los salvadoreños, Dios de las víctimas en contra de los ídolos, para que su fe no fuera alienante ni menos encubridora. A otros ofrecieron el misterio de Dios, para que su práctica liberadora no redujera y empuñeciera lo humano, sino que lo abriese siempre al más.

Ignacio Ellacuría lo dijo de Monseñor Romero y ni él ni sus compañeros mártires lo hubiesen dicho de sí mismos. Pero es verdad que, con Monseñor Romero, con otros muchos miles, con Julia Elba y Celina y con los seis jesuitas de la UCA Dios pasó por El Salvador. Nos dejan, por lo tanto, su fe, pero nos dejan, sobre todo, el paso misterioso de Dios.

El martirio: un grito que sigue resonando

todo esto es lo que nos dejan los mártires de la UCA. En su realización concreta lo hicieron, indudablemente, con limitaciones, y por ello lo que he dicho no pretende ser, sinceramente, un panegírico. Pero sí quisiera que aportara inspiración y ánimo para que todos podamos reproducir la estructura fundamental de lo humano y de lo cristiano. Lo que el martirio añade a sus vidas es, por una parte, credibilidad, y, por otra, un gran grito al mundo de que

«La muerte es la más elocuente de las palabras», decía Monseñor Romero. Y del martirio del mismo Monseñor dijo don Pedro Casaldáliga «nadie hará callar tu última homilía». El 16 de noviembre mis ocho hermanos y hermanas pronunciaron su última homilía. Veamos para terminar qué es lo que dijeron con ese grito suyo final, aunque sea, ahora, brevemente y en forma esquemática.

Ante todo su martirio ha producido una sacudida mundial que esta vez no he podido ser acallada. En muchas partes y muchas instituciones que normalmente ignoran nuestra realidad (gobiernos, partidos políticos, universidades, Iglesias) se han tenido que enfrentar, por fin, con la realidad salvadoreña. «Algo anda muy mal en El Salvador», han gritado nuestros mártires. Y muchos de quienes han escuchado ese grito aunque no tantos ni tan profundamente como fuera de desearse han sentido interpelados.

Políticamente, por primera vez, Estados Unidos, sumamente responsable de nuestra tragedia, ha tenido que fijarse en estos mártires y, a través de ellos, en El Salvador. Por primera vez la fuerza armada salvadoreña ha sentido fuerte presión para abandonar prácticas aberrantes. El corte de la ayuda militar y lo que esto ayuda a una solución negociada es un gran aporte de nuestros mártires. Y dígase lo mismo de la negociación en el país, acelerada por sus asesinatos.

La solidaridad hacia El Salvador, tan necesaria y tan difícil de mantener por la duración de la tragedia y por el desánimo comprensible en algunos, se ha acrecentado. Las celebra-

ciones de estos días, aquí en el país y las muy numerosas en el extranjero -sólo en Estados Unidos se han preparado actos en más de 200 ciudades- es buena prueba de ello.

Pero además de esta sacudida y sus frutos coyunturales muy importantes hay algo más de fondo y más duradero que nos dejan, pues ese grito -como el de Jesús en la cruz- es, también, una buena noticia.

Desde sus cruces los mártires, paradójicamente, alimentan la esperanza, y así lo muestran las celebraciones de estos días. Hay llanto, pero más de emoción que de desesperación, y hay canto de agradecimiento, de compromiso y de esperanza.

Desde sus cruces los mártires nos unifican, como pueblo salvadoreño y como pueblo cristiano. Alrededor de sus cruces nos hemos juntado salvadoreños y de muchos otros países, cristianos de diversas Iglesias y aun no creyentes, intelectuales y campesinos, religiosas y sindicalistas. Y este verdadero ecumenismo en lo humano y en lo cristiano es un gran bien para todos.

Desde sus cruces los mártires nos dicen, finalmente, que es posible en este mundo, ser humanos, ser universitarios, ser jesuitas y ser cristianos. Y, aunque esto no parezca ser exclusiva buena noticia, sí lo es. Y lo proclaman, en definitiva, porque nos dicen que es posible vivir con un gran amor en este mundo y poner todas nuestras otras capacidades humanas al servicio del amor. Mi personal impresión de las celebraciones de estos días es que todos los que participamos en ellas salimos con la decisión, la inspiración y el ánimo a ser un poco mejores, un poco más humanos y un poco más cristianos.

Decía al comienzo que todo el que muere crucificado como Jesús resucita, y eso es lo que está ocurriendo también con los mártires de la UCA. A un año de su muerte siguen bien presentes y se están convirtiendo -como Monseñor Romero- en «tradicción», en fuente permanente, objetivada ya en la historia, de inspiración y de ánimo. Sus nombres están ahora en escuelas y bibliotecas, en calles y plazas de importantes ciudades y en pequeños cantones y repoblaciones. Los mártires de la UCA ya no son de la UCA. No nos pertenecen, sino que son de todos. Pero recordemos también cómo es descrita en los evangelios la resurrección del crucificado: se apareció a «testigos», no a simples «videntes». Eso es lo que ahora nos toca a nosotros: dar testimonio de nuestros mártires, proseguir su causa y así mantenerlos vivos en un mundo que tanto necesita de lo que ellos fueron e hicieron.

Quisiera terminar, ahora a un año de su muerte con las mismas palabras que escribí muy pocos días después de su martirio.

«Mis seis hermanos jesuitas descansan ahora en la capilla de Monseñor Romero bajo un gran cuadro suyo. Todos ellos, y muchos más, se habrán dado un gran abrazo y se habrán llenado de gozo. Nuestro ferviente deseo es que el Padre celestial transmita muy pronto esa paz y ese gozo a todo el pueblo salvadoreño... Descansen en paz Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín Barró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, compañeros de Jesús. Descansen en paz Elba y Celina, hijas muy queridas de Dios. Que su paz nos transmita a los vivos la esperanza, y que su recuerdo no nos deje descansar en paz».

14 de noviembre, 1990

LA PALABRA A FONDO: IDEAS PARA LA HOMILIA

Casiano Floristán
Pastoralista, Madrid, España

MIÉRCOLES DE CENIZA

La Cuaresma.

El número cuarenta, del que procede la palabra cuaresma, significa en algunas religiones un período de retiro, silencio, ayuno, abstinencia e iniciación ritual para favorecer la experiencia de Dios y la comunión con el hermano. En la Biblia equivale a un retiro en el desierto como tiempo de prueba y de tentaciones, en el que los malos deseos deben morir para dar lugar a una criatura nueva, transfigurada por la luz o la gloria de Dios. En las cuarentenas bíblicas hay una lucha entre hambre y saciedad, cenizas y purificaciones, tinieblas y luz, Dios de vida e ídolos de muerte. En la cuaresma, el creyente pone a prueba la llamada de Dios o su vocación de cara a un compromiso de renovación o a una decisiva tarea. La cuarentena indica asimismo la condición terrena del hombre pecador, asediado por mil preocupaciones.

La cuaresma cristiana está constituida por cuarenta días santos que nos preparan a la celebración de la pascua anual y que responden a un misterio particular del Señor: el de su retiro al desierto durante cuarenta días para verificar su vocación mesiánica. Es para toda la Iglesia tiempo intenso de preparación de catecúmenos que van a ser bautizados, reconciliación de penitentes que desean ser perdonados de sus faltas y retiro de todos los fieles para verifi-

car la fe, reavivar la esperanza y acrecentar la caridad. La cuaresma es, pues, tiempo de conversión penitencial, catecumenado intensivo de fe y proceso de maduración comunitaria.

La ceniza

La ceniza, ampliamente usada en las religiones antiguas, significa en el AT lo mismo que el polvo: pecado y fragilidad humana, ya que es perecedera y no tiene valor. Recibida en la cabeza al inicio de la cuaresma, es reconocimiento público de la condición frágil y pecadora del hombre y de la mujer. Al recibirla se nos decía antes: «Acuérdate que eres polvo y al polvo volverás». La identificábamos con la destrucción y la muerte. Ahora se nos dice: «Conviértanse y crean en el evangelio». La identificamos con el arrepentimiento y la reconciliación.

Los primitivos penitentes se cubrían de ceniza sus cabezas para indicar públicamente que eran pecadores. Debemos reconocer con la ceniza que todos nosotros también hemos destruido algo, hemos hecho polvo a alguien. Pero la ceniza es también resto de un fuego purificador y protección de los rescoldos. Es inicio de nueva vida.

Es hora de que reconozcamos públicamente nuestros pecados, nos dejemos manchar la frente con ceniza, consecuencia de nuestras faltas, y comencemos una vida renovada. La ceniza recibida es signo de conversión, petición de perdón y confianza en Dios.

El ayuno

El cristianismo es religión de la comida compartida con todos los hermanos porque en un banquete se comparte el pan de los pobres y el cuerpo de Cristo. El alimento es un

don de Dios y el festín nupcial (abundante, gratis y exquisito) es el mejor signo del reino de Dios. Por consiguiente, ayunar no significa dejar de comer para mortificarse, ni abstenerse para dominar la gula, ni ahorrar la comida para luego donarla. El ayuno cristiano no es ascético sino místico, sacramental. Es debilidad y fuerza a partir del cuerpo humano en una dirección privilegiada: la del reconocimiento de Dios, fuente de toda abundancia, que quiere una creación repartida y glorificada, en la que nadie se muera de hambre. Ayunan los profetas normalmente antes de ejercer su actividad específica.

El ayuno es religioso cuando incorpora la totalidad del cuerpo en el proceso de conversión cristiana, conversión a Dios y a los hermanos, especialmente a los pobres y marginados. Por esta razón el ayuno se une tradicionalmente a la limosna, signo de justicia. El hambre que genera el ayuno revela el miedo primordial de no tener bastante. Es una especie de horror al vacío, semejante al que produce la meditación silenciosa. Por esta razón, la tradición ha unido el ayuno a la plegaria.

Si no tuviésemos suficiente comida o si ayunásemos de vez en cuando en comunión con los pobres, quizás experimentásemos mejor los límites de la vida y la vida misma. ¿Por qué no probamos a vivir la fe del desierto en una tierra de abundancia, pésimamente repartida? El instalado no ayuna nunca.

Estas consideraciones nos ayudan a privilegiar una experiencia básica: evangelizar y evangelizarnos mediante nuestro propio cuerpo, considerado lejano a veces del Espíritu de Dios, como si fuese su oponente irreductible. Precisamente en el desier-

to, con un profundo ayuno, cree la fe de Israel y se configura la misión de Jesús. La toma de conciencia no basta para tener fe, supuesta la gracia de Dios; es necesario que la fe tome cuerpo, se incorpore. En el humanismo de la persona, cuerpo y espíritu, echa raíces la fe.

Algunos pueden pensar y piensan que el ayuno y la sobriedad corresponden a unas exigencias individualistas de prácticas religiosas caducas e inservibles. Lo que hoy exige la sociedad no es que ayunemos sino que se reparta la comida. Pero ¿cómo vamos a poder apreciar la necesidad del reparto si no apreciamos, por el ayuno, el valor de la comida? Precisamente el bombardeo de la sociedad de consumo nos inmuniza contra las llamadas urgentes de los hambrientos.

En definitiva, ayunar es despertarse del letargo y del embotamiento de los sentidos para sentirnos en actitud de dependencia respecto de Dios y en comunión con los hambrientos. Los despiertos participan de un mismo mundo, del mundo nuevo; los que se duermen viven en su mundo particular. El ayuno une la sobriedad a la vigilancia y a la solidaridad. Las tres prácticas clásicas de la cuaresma -ayuno, oración y limosna- son interdependientes y tienen un nuevo sentido: el de ayudar a la conversión cristiana personal y a la reconciliación de todos los pueblos de cara al crecimiento del reino de Dios.

PRIMER DOMINGO DE CUARESMA (17.2.1991)

Frase evangélica: EL ESPÍRITU EMPUJO A JESUS AL DESIERTO.

Tema de predicación: LA FE SOMETIDA A PRUEBA. (Las tentaciones).

1. El relato de las tentaciones de Jesús, situado por los evangelistas en un momento crucial entre su bautismo y el comienzo de su ministerio público, es una página teológica admirable por su densidad. Es lógico que Jesús, después de su aparición

pública en la escena bautismal, medite y considere el compromiso de su misión. Y que revele a sus discípulos y a todos los cristianos el nivel profundo de las decisiones básicas.

2. Las tentaciones de Jesús ocurren durante una **cuarentena**, imagen del tiempo de la vida humana, y en el **desierto**, tierra desolada y árida, sin seguridad, morada de Satanás (en hebreo) o del Diablo (en griego), que significa **adversario**, es decir, el que se opone al proyecto de Dios. Jesús es un hombre encarnado, situado en el corazón del mundo y de la historia, pero con la plenitud del Espíritu de Dios. Aparece más como vencedor que como tentado; la iniciativa es del Espíritu más que del tentador. La escena no tiene testigos; ocurren las tentaciones en el núcleo fundamental de la personalidad de Jesús. Se trata de la prueba mesiánica del Sanvador, de su vocación liberadora. Tanto sus discípulos como los escribas se preguntan qué espíritu es el que posee Jesús. Se ventila en este episodio lo más genuino del misterio de Dios, su proyecto de amor.

3. La cuarentena es para nosotros un tiempo de desierto, en el que se prueban o verifican la fe y la conversión. La desnudez desértica nos sitúa entre la esclavitud y la libertad, con una condición básica para elegir bien: oír la voz de Dios. Es necesario llegar al subsuelo de nuestros instintos o pulsiones para distinguir la llamada del Espíritu de la insinuación diabólica. De hecho, todo cristiano comprueba a lo largo de su vida distintos cambios; observa que precisamente en las horas cruciales de estos cambios es sometido a prueba. A veces no sabe si la tentación le viene del Espíritu de Dios o del espíritu diabólico. Parece que los dos espíritus, entremezclados, le cometen a tentación o le ponen a prueba. En el fondo se trata de elegir entre la gana, el orgullo y el dominio, y la palabra, la fe y el servicio. Es tensión entre dos opciones: la fácil y agradable según la carne, profundamente egoísta e individual (el endiosamiento propio), o la del esfuerzo y del servicio según el Espíritu, hondamente per-

sonal y social (la adoración de Dios). Vencida la tentación, Cristo opta por anunciar el reino de Dios y llevarlo a cabo. Cristiano es quien rechaza la tentación, se convierte al reino y cree en la buena noticia.

Reflexión cristiana

¿Qué espíritu es el que nos empuja a nosotros?

SEGUNDO DOMINGO DE CUARESMA (24.2.1991)

Frase evangélica: SE TRANSFIGURÓ DELANTE DE ELLOS.

Tema de predicación: LA CONFIRMACIÓN DE LA FE (La transfiguración).

1. La transfiguración de Jesús se sitúa evangélicamente en un momento crucial de su ministerio, a saber, después de la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Galilea. Incomprendido por el pueblo (lo desea político) y rechazado por las autoridades (no lo quieren politizado), Jesús se dedica en la segunda parte de su vida a revelar su persona al grupo de sus discípulos para confirmarlos en la fe. En la transfiguración se descubren las dos facetas básicas de la personalidad de Jesús: una dolorosa, es decir, la marcha hacia Jerusalén en forma de subida, que para los discípulos es entrega incomprensible hacia la muerte; la otra faceta es gloriosa, ya que Jesús muestra en su transfiguración un anticipo de la gloria futura.

2. En el evangelio de la transfiguración hay una serie de imágenes escatológicas (choza, acampada, Moisés y Elías), cristológicas (Hijo de Dios, entronización mesiánica) y epifánicas (montaña, transfiguración, nube, voz) que describen la personalidad de Jesús como **Kyrios**, con un señorío eminentemente pascual. La «montaña» es el lugar de retiro y de oración; la «transfiguración» es una transformación profunda a partir de la desfiguración; «Moisés y Elías» son las Escrituras; la «tienda» es signo visible de la visita de Dios, a veces

sa, como lo indica la «nube». En definitiva, es relato de una teofanía o de una experiencia mística. Si nos fijamos en el itinerario del relato veremos que tiene cuatro momentos: 1) la subida, que entraña una decisión; 2) la manifestación de Dios, que simboliza el encuentro personal; 3) la misión confiada, que es la vocación apostólica, y 4) el retorno a la tierra, que equivale a la misión en la sociedad.

3. La llamada de Dios para formar parte de una comunidad exige una conversión respecto del modelo único e irreplicable del creyente por antonomasia, Jesucristo. Discípulos de Jesús son quienes aceptan la llamada de una voz o la palabra de Dios decisiva y personal que incide en lo más profundo del ser humano. Escuchar a Jesús es una característica esencial del discípulo cristiano. Esto entraña una encarnación, a saber, aceptar con seriedad la vida misma, con ráfagas de «visión» y «torbellinos de «espanto», con la esperanza de salir victoriosos en el combate de la misma vida, confiados por la fe en el Transfigurado. Jesús se hace prójimo de todos los hombres mediante la entrega de su propia vida.

Reflexión cristiana

¿Tenemos experiencia personal de Dios?

TERCER DOMINGO DE CUARESMA (3.3.1991)

Frase evangélica: NO CONVIERTAN EN UN MERCADO LA CASA DE MI PADRE.

Tema de predicación: EL SIGNO DEL TEMPLO.

1. Desde que los hombres construyeron sus viviendas, se reserva en todas las religiones un edificio, llamado santuario o templo, para que sea «casa de Dios». Se considera lugar sagrado -donde se hace presente Dios-, a diferencia del mundo profano, que se subestima como lugar pecador. En tiempos de Jesús se pre-

templo era el lugar único de la presencia de Dios en medio del pueblo. Sin embargo, el templo era entonces sede del poder económico (se hacía comercio), político (se reunía el Sinedrón) y religioso (se inmolaban animales). Con los abusos se había transformado el templo, de ser «casa de Dios» para orar, en «mercado» para negociar. Los profetas siempre han atacado la idolatría del templo y han defendido la justicia con los humildes, ya que para ellos el binomio bíblico no es sagrado-profano sino justo-injusto. Un templo sin justicia no es cristiano; debe ser abolido.

2. Jesús, situado en la mejor tradición profética, recordará que Dios se hace presente de dos maneras privilegiadas: en el amor entrañable con el hermano desvalido y en la reunión de la comunidad convocada bajo su nombre. Jesús es el nuevo santuario de carne, el nuevo templo. Su muerte equivale al mayor de los servicios y su resurrección es la suma manifestación de la gloria de Dios.

3. Según la tradición primera bíblica, el hombre y la mujer son imágenes de Dios. De acuerdo a la interpretación paulina, cada cristiano es piedra viva del nuevo santuario y la comunidad nueva es el templo de Dios. De ahí que el cristianismo primitivo diese realce a la comunidad de base más que al edificio denominado templo. El apocalipsis identifica el santuario celestial con Dios mismo.

Reflexión cristiana

¿Dónde encontramos nosotros la «casa de oración»?

CUARTO DOMINGO DE CUARESMA (10.3.1991)

Frase evangélica: DIOS MANDO A SU HIJO PARA QUE EL MUNDO SE SALVE

Tema de predicación: EL MUNDO

1. En la tradición catequética anterior al Concilio se consideraban enemigos del alma el demonio, la carne

y el mundo. No solo era el mundo valle de lágrimas sino lugar de perversión por su carácter profano. Había que huir del mundo para salvarse, bien en el recinto sagrado sacramental o devocional (el pueblo), bien en el convento o monasterio (los consagrados).

2. En el evangelio de Juan, el mundo tiene varias acepciones: como **cosmos**, es decir, el universo con la humanidad entera, objeto del amor de Dios; como **sociedad** o lugar políticamente estructurado, en el que vivimos; como **sistema** o desorden social injusto, dominado por los poderes; y como **nueva tierra** que en definitiva equivale al reino de Dios.

3. Como le ocurrió a Jesús, los cristianos chocan con la ideología del «mundo» equivalente a sistema, cuando es oscuridad (no luz), muerte (no vida), mentira (no verdad), odio (no amor), injusticia (no justicia) y opresión (no liberación). Jesús no propone la destrucción del mundo ni su conquista por sus discípulos, sino una **alternativa**: la del mensaje fraterno (todos somos hermanos) y la de la filiación divina (todos somos hijos de Dios). Ni el mundo es perversión ni debe ser idolatrado. La Iglesia no es el mundo pero tampoco el no-mundo. Hay que amar al mundo, encarnarse en él y servirlo. Jesús envía a sus discípulos al mundo (como humanidad) para ser testigos, sin que se identifiquen con el mundo (como sistema).

Reflexión cristiana

¿Estamos presentes como cristianos en nuestro mundo?

QUINTO DOMINGO DE CUARESMA (17.3.1991)

Frase evangélica: SI EL GRANO DE TRIGO CAE EN TIERRA Y MUERE DA MUCHO FRUTO.

Tema de predicación: LA HORA CRUCIAL.

1. Hay momentos cruciales en la vida relacionados con acontecimientos vi-

de personalidad. En la Biblia se denominan en singular, la «hora». No es tanto el instante de la muerte cuando el momento del nacimiento. En todo caso la «hora» es momento de entrega final al servicio de la resurrección del reino. Hay tres «horas» bíblicas decisivas: la **mesiánica** (aparición del Salvador en la carne); la **escatológica** (pleno regreso de Jesús en plenitud) y la **caritativa** (visitas de Dios cuando actuamos con amor). La «hora» está siempre en relación con la manifestación salvadora de Dios.

Para los evangelios, la «hora» de Jesús es el momento de su pasión y glorificación, cuando muere el grano para dar fruto, que es manifestación de amor, nacimiento del hombre nuevo y don del Espíritu. La «hora» señalada en Caná se realiza en la Cruz, con la nueva multiplicación de la sangre redentora del Cordero.

3. Los discípulos no entienden del todo la hora, como no la entendemos nosotros. Pretendemos «ver a Jesús» sin seguirle hasta el final. Por amarnos egoístamente nos perdemos y por no servir a los hermanos no llegamos al Padre.

Reflexión cristiana

¿Qué momentos son para nosotros, como cristianos, cruciales?

DOMINGO DE RAMOS

Frase evangélica: BENDITO EL QUE VIENE EN EL NOMBRE DEL SEÑOR

Tema de predicación: LA PASION DEL SEÑOR

1. Según los tres sinópticos Jesús sube a Jerusalén una sola vez: entra triunfalmente (domingo de ramos), despliega su última actividad durante cinco días, es arrestado (jueves santo) y crucificado (viernes santo). Jesús no busca directamente la muerte ni la rehuye. De hecho es Judas quien descubre dónde se encuentra y quién es. La pasión comienza bíblicamente con el prendimiento de Jesús; litúrgicamente con la entrada en Jerusalén.

2. La misión de Jesús se comprende en referencia al Dios de la gracia y de la exigencia. Jesús no viene a predicar verdades generales, religiosas o morales, sino a proclamar la inminencia del reino y la buena noticia del evangelio. El advenimiento del reino de Dios es el tema central del mensaje y de la praxis de Jesús, precisamente en unos momentos de exacerbado nacionalismo judío frente al pagano dominador, con la creencia extendida de que la intervención final y definitiva de Dios está al llegar, por medio de un Mesías entendido políticamente. El rechazo de Jesús como Mesías es evidente; es escán-

daño para las clases urgentes religiosas, necesidad y locura para el poder ocupante, decepción para el pueblo y desconcierto para los discípulos. Ahí radican los sufrimientos profundos de Jesús en la cruz, unidos a sus dolores físicos.

3. En medio de una sociedad secular, crítica con las tradiciones mágicas o demasiado identificadas con ciertas éticas de poder, la semana santa ha perdido el encanto y embrujamiento que le prestó la cristiandad. Por el contrario, gana en grupos creyentes la fuerza del evangelio de Jesús, revelador de la justicia del reino y del perdón de Dios. La lectura e interpretación de los relatos de la pasión en relación a las celebraciones en donde se proclaman, exige entre otras cosas estas dos: rescatar a Cristo del secuestro que a lo largo de la historia han hecho de él las clases dominantes y devolverlo íntegro al pueblo porque es su Señor. Por eso desde esta óptica podemos afirmar los creyentes con esperanza que el resucitado es el crucificado. La vida es camino de cruz, viacrucis, a partir de una entrega al servicio de los hermanos que coincide con el servicio a Dios. Al menos esto es lo que puede deducirse de la lectura y de la celebración de la pasión de Cristo en la semana santa.

Reflexión cristiana

¿Con qué disposiciones y actitudes comenzamos la semana santa?