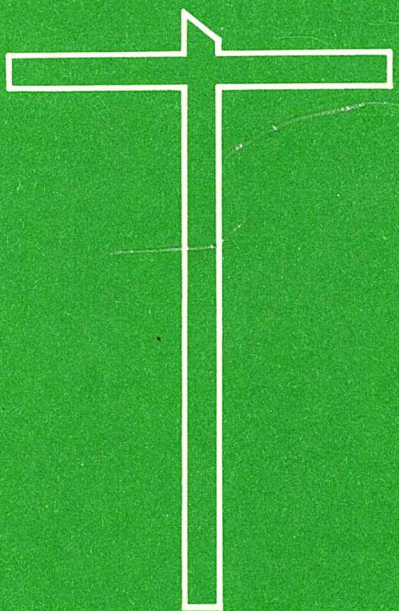
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

# Hacia la CUARTA CONFERENCIA



Seminario realizado en el Instituto Teológico Pastoral del Celam.
(Bogotá, 8-16 Julio 1991)

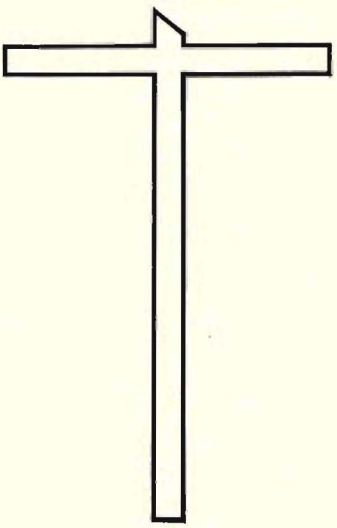
AUXILIAR No. 4

SANTAFE DE BOGOTA
1992

SECCION
DE JUVENTUD
0001210

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

# Hacia la
# CUARTA CONFERENCIA



Seminario realizado en el
Instituto Teológico Pastoral
del Celam.
(Bogotá, 8-16 Julio 1991)

AUXILIAR No.4

SANTAFE DE BOGOTA
1992

[illegible]

Diseño de portada: Alejandro Benavides R.

© Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Carrera 5a. No. 118-31 - A.A. 51086
ISBN 958-625-228-8
Santafé de Bogotá, Diciembre, 1991
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

# PRESENTACION

*Del 8 al 26 de julio de 1991, el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM realizó un seminario de preparación a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, cuyo objetivo era brindar a los participantes una visión más completa y una conciencia más profunda de los aspectos históricos, teológicos, pastorales y de proyección en el marco de la preparación misma de la IV Conferencia.*

*Fueron 39 los participantes entre obispos, sacerdotes, teólogos y laicos representantes de las distintas Conferencias Episcopales de América Latina.*

*Hoy queremos presentar, como un elemento más de ayuda a la preparación de la IV Conferencia, las ponencias que se tuvieron en el seminario, con el deseo de colaborar con todos los agentes de pastoral en la profundización de los distintos temas que tienen que ver con dicha Conferencia.*

*Agradecemos al ITEPAL el esfuerzo y el entusiasmo con que asumió la preparación y realización de este seminario, cuyos frutos comienzan a verse en los trabajos que las distintas Conferencias Episcopales están realizando como preparación a la IV Conferencia.*

SECCION
DE JUVENTUD

*+ Raymundo Damasceno Assis*
*Obispo Auxiliar de Brasilia*
*Secretario General del CELAM*

# Siglas utilizadas

| | |
|---|---|
| AA | Apostolicam Autositatem |
| AG | Ad Gentes |
| CA | Centesimus Annus |
| CT | Catechesis Tradendae |
| ChL | Christifideles Laici |
| DC | Documento de Consulta cel CELAM para la IV Conferencia |
| EN | Evangelii Nuntiandi |
| ES | Ecclesiam Suam |
| GS | Gaudium et Spes |
| LC | Liberatis Concientia - Congregación de la Doctrina de la Fe |
| LN | Libertatis Nuntius |
| MEDELLIN | Documento de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín-1968). |
| OA | Octogesima Adveniens |
| P | Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla-1979) |
| PP | Populorum Progressio |
| RH | Redemptor Hominis |
| RM | Redemptoris Missio |
| SC | Sacrosantum Concilium |
| SRS | Sollicitudo Rei Socialis |

## PRIMERA PARTE

# HORIZONTE HISTORICO SITUACIONAL

# LECTURA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

*Dr. Pedro Morandé**

## 1. CRITERIOS HERMENEUTICOS

Toda lectura de la historia, especialmente si es motivada por la conmeración de un suceso fundacional, se realiza desde los desafíos del presente. No puede ser de otra manera, puesto que la percepción y la comprensión de la historicidad de la sociedad, de la cultura y de la Iglesia dependen, entre otros factores, de la memoria que el sujeto haya cultivado a partir de su experiencia, de la manera como acostumbre interpretar el mundo y juzgarlo, de las expectativas que tenga frente al futuro. Las certezas e incertidumbres que desafían el presente constituyen también la trama de la capacidad de intelección de los acontecimientos históricos que tiene cada sujeto. Por ello, resulta indispensable, antes de proponer algunas consideraciones acerca de la historia de los 500 años de la presencia de la Iglesia entre los pueblos latinoamericanos, que se analicen algunos de los presupuestos hermenéuticos que nos ofrece nuestro presente.

Me parece que la cuestión fundamental está representada por el reconocimiento de quién sea propiamente el sujeto de la historia. En efecto, las ideologías nacidas del racional- iluminismo han ofrecido distintas interpretaciones de la historia, contrapuestas incluso unas de otras, pero que han tenido en común una característica fundamental, a saber, que el sujeto histórico no es la persona humana, sino alguna institución o agregado social: el estado, el mercado, las clases sociales, el partido, las vanguardias. Así, el juicio de la historia pasada se ha hecho desde los modelos imaginados acerca de la mejor sociedad posible, antes que desde la presencia de un testigo que anticipa en su propia vida, el bien, la verdad y la belleza de la condición humana, no porque la autoconstruya coherentemente conforme a un mandato moral o conforme al juego de fuerzas controlado por la "mano invisible" o por la "astucia de la razón", sino porque se ha abierto a la gracia, al don de Dios, reconociéndolo presente en su vida.

---

* Sociólogo, Pro-Rector Pontificia Universidad Católica de Chile. Director Instituto de Sociología. Chileno.

La aplicación de uno u otro juicio sobre el pasado arroja, como consecuencia, una visión enteramente distinta sobre el mismo, como también una proyección diferente acerca del futuro. Esto es lo que está en juego en la evaluación de los quinientos años de cristianismo en América Latina. Pues ¿cómo se podría leer la historia latinoamericana desde la óptica del testigo si, por ejemplo, se asume un paradigma estructuralista o funcionalista que obliga a disolver al hombre en los condicionamientos sociales antes que a constituírlo desde el misterio, o si los cristianos hacen suya esa mentalidad secularizante que sólo ve en la Iglesia a un actor político y social en competencia por el poder con otros actores sociales? Es preciso clarificar, en consecuencia, cuáles son los presupuestos hermenéuticos que pueden sustentar una lectura de la historia latinoamericana desde la experiencia de fe de la Iglesia.

Me parece que leer los acontecimientos históricos desde la perspectiva del testigo que se ha abierto enteramente a la acción transformadora de Dios en su vida, sólo puede significar que debe referir tales acontecimientos a la objetividad de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico encarnado en medio de los pueblos y culturas que constituyen la familia humana. En efecto, la Iglesia es el único sujeto para el cual el Reino de Dios no es una categoría analítica, una teoría o un modelo, sino el misterio de su propia identidad. Naturalmente, hay otros sujetos que también podrían formular para sí mismos un concepto equivalente al de "Reino de Dios" y usarlo en un sentido alegórico o analógico para evaluar los acontecimientos del mundo, o como una palabra poética destinada a despertar las esperanzas en el hombre. Incluso, hasta podrían usarlo para describir con él la existencia de una ilusión piadosa para la consolación humana, o para designar una falsa conciencia de la condición humana.

Pero para quien ha sido constituída en sacramento de la unidad del hombre y Dios y de los hombres entre sí (LG 1), el Reino de Dios evoca la realidad que ella sacramentalmente está llamada a hacer presente en el mundo. La Iglesia, como sujeto histórico, no es todavía, ciertamente, la Jerusalén celestial vestida para las bodas del cordero. Sigue siendo, como ha dicho el Papa, una comunidad de pecadores redimidos. Pero su realidad sacramental constituye ya, desde ahora, una presencia y anticipo del Reino. Así, la pregunta por el sentido de los acontecimientos históricos es para el testigo una pregunta inseparable de la interrogación por el sentido de la presencia de la Iglesia en medio de los pueblos.

Sin embargo, las tendencias culturales más secularizantes de la sociedad actual han querido separar, precisamente, el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico. Consideran rescatable el núcleo racional del anuncio cristiano, si se lo depura adecuadamente de la mitología, de las creencias y de las expresiones

religiosas populares que lo acompaña, en tanto no les parece igualmente rescatable la presencia real e institucional de la Iglesia, la que consideran relativamente obsoleta en un mundo cuyos actores se constituyen por el mercado o por su influencia social o política. Quisieran ver una Iglesia sin nada relevante que anunciar o un anuncio que, reformulado en el contexto del pragmatismo que invade la discusión ideológica moderna, haga irrelevante o prescindible la presencia de la Iglesia. En uno u otro caso, se le niega a la Iglesia la posibilidad de hacer una lectura de la historia humana desde sí misma, debiendo someterse a la lectura que hacen otros actores y que, en la época actual, parece estar determinada por el éxito logrado en el funcionamiento de las estructuras sociales.

La adopción de este criterio hermenéutico no sólo ha tenido lugar entre quienes tienen una posición agnóstica o antirreligiosa, sino también entre los propios cristianos. Con motivaciones diversas piensan, de hecho, como si la Iglesia fuese un actor social más entre tantos otros que pueblan la vida moderna y que poco puede decir a una sociedad que se estructura con criterios funcionales y con prescindencia de la experiencia religiosa. No es que deliberadamente quieran secularizar el cristianismo o ideologizar o politizar a la Iglesia (aunque también existen casos de este tipo), sino que no visualizan otro lenguaje fuera del socialmente vigente para comprometerse en la solución de los problemas concretos que afligen a las personas en la sociedad de hoy. De esta manera, la Iglesia se ha convertido para muchos en algo así como una fuente de inspiración, depositaria de principios y de argumentos generales y permanentes, pero que requieren ser actualizados con el lenguaje del foro público. Para esta manera de pensar, la Iglesia ha perdido la dimensión sacramental de su presencia en la historia y ha perdido también su capacidad de interpretar los acontecimientos con una validez objetiva para todos los hombres.

Leer en cambio los signos de los tiempos desde la perspectiva que ofrece el "misterio del Verbo encarnado", es una enseñanza reiterada del magisterio de Juan Pablo II, no sólo por la verdad intrínseca que expresa, sino también por la urgencia pastoral que ella pone de manifiesto en la época actual. La sociedad de hoy vive todavía fuertemente influenciada por el marco filosófico de la Ilustración y del kantismo que restringe la validez de la revelación exclusivamente al ámbito privado de las sociedades religiosas. La afirmación de que sólo en Cristo el hombre se encuentra con su verdad, sería en este marco un argumento válido nada más que para creyentes. Con ello, se lo declara incapaz de revelar la universalidad de la condición humana. No se le niega a la Iglesia el derecho a hacer una afirmación de ese tipo, pero se le restringe el alcance de su validez sólo a los que pertenecen a ella.

Otra vez tenemos que decir que no han sido sólo los no cristianos, los agnósticos o los anticlericales quienes han adoptado estas posiciones heredadas de la filosofía de

la Ilustración, sino los propios cristianos. Así ocurre, por ejemplo, cuando la mencionada enseñanza del Concilio es considerada solamente como una fuente de inspiración y no como la proclamación de una verdad sobre el hombre. El resultado más frecuente es la aceptación de distintos tipos de humanismo, -siendo el cristianismo sólo uno de entre ellos- cada uno de los cuales tiene su verdad, que es objetivamente parcial y que por esta razón no puede presumir de universalidad ni extender indebidamente el alcance de su validez. Con ello se confunde habitualmente el respeto a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, proclamada también por el Concilio, con la renuncia a la objetividad de la verdad y del acontecimiento cristiano. Así, la verdad del hombre revelada en Cristo pasa a ser, a los ojos de muchos cristianos, una especie de "plus" que se puede adicionar, si se lo desea, a la verdad que el hombre ha descubierto desde sí mismo. El humanismo cristiano aparece, consecuentemente, como un ideal de perfección que se ofrece al mundo, como un método para alcanzar niveles supuestamente superiores de convivencia social pero que, como ocurre con todo lo agregado o sobrepuesto, no es constituyente de la verdad del hombre enfrentado a su propia contingencia, a un gran vacío existencial.

Si el cristianismo es una flor más en el jardín de las culturas del hombre, aunque quisieran reconocerle quizás que es la más hermosa, o la más racional, o la más completa, ¿cómo podría la Iglesia pretender hacer una lectura de la historia desde la misión que se le ha encomendado o, más precisamente, referir todos los acontecimientos históricos al único acontecimiento del que da testimonio: la muerte y resurrección de Cristo? ¿No sería una pretensión completamente desmedida? La transformación del anuncio cristiano en una verdad nada más que para creyentes desvaloriza, por necesaria consecuencia, el carácter de la presencia histórica de la Iglesia en medio de los pueblos. Se vuelve una presencia prescindible como la misma verdad que proclama y que puede ser sustituída por otros equivalentes funcionales que los sistemas sociales se encargan de engendrar. No hay manera de escapar de esta conclusión, a pesar que se quiera valorar coyunturalmente esta presencia eclesial con criterios artísticos, morales, políticos, educacionales o de cualquier otro tipo.

Por todo ello, resulta difícil sobrestimar la importancia que tiene para el mundo de hoy que la Iglesia refiera los acontecimientos históricos a su misma presencia en el mundo como sacramento del Reino. Así lo hizo el Concilio, así lo ha reiterado en muchas oportunidades el Santo Padre recientemente en su encíclica Redemptoris Missio, así lo comprendió también el magisterio latinoamericano en la Conferencia Episcopal de Puebla. En todas estas expresiones del magisterio no encontramos una lectura de los signos de los tiempos hecha desde fuera de la historia, como quien asume la condición de un observador imparcial, sino que se los lee desde dentro,

desde la pregunta por el hombre y por el sentido de su destino, desde la historicidad que la Iglesia hace suya cada vez que se encarna en las culturas particulares del hombre.

En el caso de Puebla, se trata de una Iglesia que asumió plena conciencia, a la vez que plena responsabilidad, por su presencia en la historia de América Latina. Aparece incluso una periodización de los acontecimientos históricos de nuestro continente desde la perspectiva de la presencia de la Iglesia en medio de ellos. Así, se habla del período de formación del ethos cultural latinoamericano entre los siglos XVI y XVIII y se lo asocia a la primera evangelización; se diferencia, posteriormente, el período de formación de los estados nacionales y de advenimiento de la civilización urbano-industrial que significó para la Iglesia una etapa de incertidumbre y de conflictos que la "sacudieron hasta sus cimientos"; finalmente, se distingue la época actual, cuyo punto de referencia eclesial obligado es el Concilio y que en el plano secular se caracteriza por los desafíos que plantea el proceso de modernización y desarrollo a los países de América Latina.

A más de doce años de la realización de la Conferencia Episcopal de Puebla, es preciso reconocer, sin embargo, que este criterio hermenéutico para la lectura de los acontecimientos históricos no ha logrado hacerse carne suficientemente en nuestras Iglesias locales. Coexisten, en cierta manera, la orientación conciliar que hace suya la Iglesia latinoamericana en Medellín y Puebla con la orientación más arriba descrita que proviene del marco de la filosofía de la Ilustración y que considera separable el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia en la historia de los pueblos. Como se lo ha interpretado una y otra vez desde los presupuestos del pensamiento utópico, el cristianismo ofrecería un concepto trascendental de la sociedad perfecta, la "civilización del amor", que está más allá del espacio-tiempo de la historia y que sería en rigor sólo un sueño humano, aunque se quiera añadir que tal vez sea el más noble del hombre. Frente a esta mentalidad, la nueva evangelización parece invitarnos a reconocer la dimensión escatológica de la fe, que no es para después de los tiempos, sino que hace presente allí donde está la Iglesia, la misericordia de Dios que, en Cristo, es don para todos los hombres.

Juan Pablo II ha reiterado este criterio en su encíclica *Centesimus Annus:*

> *En todo tiempo,* -afirma- *la verdadera y perenne "novedad de las cosas" viene de la infinita potencia divina: He aquí que hago nuevas todas las cosas. (Ap 21,5). Estas palabras se refieren al cumplimiento de la historia, cuando Cristo entregará el reino a Dios Padre..., para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 24-28). Pero el cristiano sabe que la novedad, que esperamos en su plenitud a la vuelta del Señor, está presente ya desde la creación del mundo,*

*y precisamente desde que Dios se ha hecho hombre en Cristo Jesús y con él y por él ha hecho una nueva creación (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15)"* (CA 62).

## 2. LA FORMACION DE LA SINTESIS CULTURAL BARROCA Y MESTIZA

Con ocasión del V Centenario, los ojos se han vuelto inevitablemente a la época del encuentro entre los pueblos cristianos europeos y amerindios. Ciertamente, cada uno de los cinco siglos transcurridos tiene sus propios desafíos y conflictos, pero la atención ha sido puesta sobre todo en la primera época. Me parece que la razón de ello no es meramente circunstancial, sino bastante profunda: se quiere poner en tela de juicio la legitimidad de la presencia de la Iglesia y vincularla a la desaparición de algunas culturas y pueblos indígenas. No son pocos los centros de estudio, cristianos, ecuménicos y no cristianos que ya han anunciado su repudio a la conmemoración del V Centenario y, aunque no siempre lo hacen de manera explícita y directa, en la mayor parte de los casos quieren hacer a la Iglesia responsable o corresponsable de un supuesto "etnocidio" o "genocidio" de la población amerindia.

Dada la importancia atribuída a los acontecimientos de la primera hora, quisiera analizar a continuación la pregunta si acaso se produjo o no en las condiciones históricas concretas en que se realizó la Primera Evangelización de América una síntesis cultural hispano-aborigen o hispano-indígena. Como todo análisis, este tiene también algunos presupuestos, especialmente en lo que atañe a la noción de síntesis cultural. Por ello, es conveniente tener presentes los modos alternativos más importantes que se ofrecen para abordar este tema.

Pienso que, en general, se han dado dos alternativas para el análisis del problema que difieren entre sí por el modo como conciben el tema de la identidad cultural. Desde luego que si existe alguna síntesis cultural propia de América Latina ella debería caracterizarse por la identidad que confiere a los sujetos latinoamericanos. Es decir, esa síntesis tendría que haber configurado para las personas y para los pueblos una identidad particular, algo en torno a lo cual pudiesen reconocerse presentes. La identidad no es otra cosa que el reconocimiento de la propia presencia junto a quienes se comparte una misma historia y un mismo espacio.

Quien no tiene identidad es aquel que se encuentra ausente del contexto del cual se está hablando. Alguien que es indiferente frente a otro, no valora la identidad del otro, ni la propia en relación al otro. La ausencia no genera identidad, sino el reconocimiento de la propia presencia y de la de otros sujetos. Por lo tanto, si se quiere plantear la pregunta acerca de la existencia de una síntesis cultural propia de América Latina, se tiene también que formular la pregunta por el carácter de la

identidad que genera, que no es otra cosa que la manera como reconocen los sujetos su presencia social y cultural en la historia.

Pues bien, para determinar la identidad siempre se plantean dos momentos. Un momento de cercanía, de compasión con el "otro" y por el "otro" y de reconocer en el "otro" los mismos rasgos del cual el "yo" es portador. Y un momento de diferenciación en donde el "yo" se reconoce distinto. Aristóteles ya planteaba como método para el análisis proceder por la determinación del género próximo y de la diferencia específica. Algo análogo ocurre con el mecanismo de la identidad que reconoce también estos dos momentos de identidad y de diferenciación que se reconcilian en un único todo, representado por la presencia del sujeto.

Sin embargo, una de las formas con que se ha conceptualizado el tema de la identidad cultural en el mundo moderno, especialmente a partir de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es la afirmación de la identidad propia mediante una dialéctica que niega o subordina al otro. En este enfoque no se da sólo la búsqueda de la diferencia específica del "yo" con el "otro", sino que se plantea además la exigencia del reconocimiento que el otro debe hacer de mí mismo para poder hablar de identidad. Así, en el núcleo de este enfoque está la lucha por el reconocimiento como el criterio determinante de la identidad.

Es evidente que si el "yo" está solo, como ocurre con Robinson en su isla, ¿quién lo va a reconocer? Si nadie lo reconoce, ¿cómo alguien podría hacer de espejo para que el "yo" descubriera su propia presencia? La imagen de Robinson en la isla no es, en el fondo, la imagen de un individuo solitario, sino que es una imagen de total ausencia. Lo que se representa en ella es a una persona sin identidad, porque no hay nadie que le reconozca esa identidad. Dentro de este horizonte Hegel desarrolla en su "Fenomenología del Espíritu" la famosa dialéctica del señor y del siervo, precisamente como una exigencia de la razón que busca constituir, mediante la lucha por el mutuo reconocimiento, la conciencia de la propia presencia en el mundo y en la historia. Se plantea entonces, como consecuencia, que la relación entre amigo y enemigo no es sólo la expresión de una contienda de intereses, sino que es la relación básica que permite reconocer la presencia del sujeto en la historia. Es un prerrequisito del desarrollo de la conciencia.

Es así como muchos han enfocado la relación de España y Portugal con el mundo indígena, elevando a categoría hermenéutica la dialéctica del amigo-enemigo y explicando el encuentro entre culturas en términos de subordinación o dominación de una cultura sobre la otra. En este esquema la identidad de España y Portugal es la identidad del dominador, la cual se establece por el reconocimiento que el pueblo indígena hace de su dominación. Por su parte, los pueblos indígenas tienen la

identidad del dominado a partir del reconocimiento de la obra de colonización por parte de España y Portugal.

Pienso que se plantean dos problemas muy serios al asumir este enfoque. En primer lugar, que en la época en que sucede el proceso del encuentro entre España, Portugal y los pueblos indígenas no se había formulado todavía esta dialéctica del señor y del siervo sobre la que reflexionó Hegel. La lógica con la cual se interpretaron los acontecimientos, tanto por parte de los europeos como por parte de los pueblos indígenas era enteramente distinta. Desgraciadamente para ellos, Hegel no había nacido todavía.

Alguien podría objetar que tal problema es relativamente subjetivo puesto que, de todas maneras, objetivamente el carácter de la relación planteada sería el de una oposición entre dominador y dominado. El fundamento de esta objeción, sin embargo, es sólo aparente, porque el problema de fondo no es si acaso hubo o no dominación de unos por otros, lo cual sabemos que ocurrió, sino que si tal dominación constituye o no el núcleo de la identidad de los pueblos latinoamericanos, lo cual no es ya una cuestión de hechos históricos, sino de las categorías de interpretación de la cultura latinoamericana.

Pero existe también un segundo problema que se plantea con este enfoque y es que para establecer esta dialéctica entre señor y siervo que de hecho en el caso que nos ocupa, surgió más bien con ocasión del IV Centenario, es decir, hace un siglo, debe presuponerse que el encuentro fue en verdad un enfrentamiento entre españoles y portugueses, por un lado, y los pueblos indígenas, por el otro. Además de no ser históricamente sostenible esta presuposición, puesto que sabemos que pueblos indígenas pelearon del lado de los españoles contra otros pueblos indígenas, se presupone, adicionalmente, que los pueblos indígenas habrían constituído una sola cultura homogénea del mismo modo que España, que representaría otra cultura homogénea. En el fondo, no es difícil advertir que se trata de una tipificación realizada por un observador, antes que de la conciencia de los propios protagonistas.

Cuando se observa la variedad enorme de lenguas, de etnias y de estilos culturales que existían en la América precolombina, se cae rápidamente en la conclusión de que darle a todos los pueblos amerindios la categoría homogeneizante de "indígenas" no es más que un abuso del observador. Tal nombre sólo caracteriza a los que "no son como el observador" y refleja, por tanto, el punto de vista de quien observa, como el propio Colón que creyó, por equivocación, que había llegado a la India bautizando como indios a los habitantes de este continente. Es decir, se trata de una identidad otorgada por el observador y no de la identidad por la cual se reconocían presentes los propios pueblos protagonistas del encuentro.

La segunda alternativa de conceptualización de la identidad cultural recalca más bien el vínculo de participación o de pertenencia que existe entre los sujetos históricos, antes que la diferenciación u oposición. Ello no significa que se elimine u oculte la diferencia específica entre los protagonistas, sino sólo que la diferenciación no se constituye arbitrariamente en la clave hermenéutica de la identidad cultural. La diferencia específica, como lo reconocía Aristóteles, se constituye sobre el género propio, que en este caso podría definirse como aquello que se reconoce común en el encuentro con el otro.

Personalmente, pienso que esta segunda alternativa de conceptualización es más apropiada que la primera, por dos razones. En primer lugar, porque se aproxima más al tipo de cultura que tenían los pueblos americanos. En efecto, uno de los errores a mi juicio más frecuentes en el análisis de la organización indígena es atribuirle un grado de diferenciación entre la esfera política, la económica, la religiosa y la social, que presuponen, a su vez, una diferenciación entre la sociedad y la naturaleza que en la época del encuentro no existía. El Tahuantinsuyu tanto como Tenochtitlán constituían para sus habitantes el mismo cosmos. No eran reinos o imperios a la manera de aquellos constituídos por el rey de España o por el emperador del Sacro Imperio. En estos casos se trata de organizaciones eminentemente sociales y políticas hechas por el hombre, aún en el caso que legitimasen religiosamente el ejercicio del poder. En suelo americano, en cambio, la organización de la sociedad coincidía enteramente con el cosmos mismo y por eso estaba dividida en cuatro cuadrantes que correspondían a los cuadrantes del universo. Por lo tanto, cuando llegan los españoles no se representan a alguien que viene desde fuera del sistema irrumpiendo en su interior, sino que es un acontecimiento que sucede al interior del único cosmos, que es el cosmos indígena. Si los mismos indígenas ven este acontecimiento como una "catástrofe", no lo ven, sin embargo, a la manera de la destrucción del imperio romano por ejemplo, sino como un "pachacuti", es decir, como la emergencia de una nueva edad o de un nuevo sol en la historia universal.

A tal punto opera esta identificación, que en la famosa crónica de Guaman Poma de Ayala, escrita como carta al rey de España, se identifica al rey como el nuevo Inca, es decir, como el sucesor del principio de unificación y de orden de los cuatro cuadrantes del universo. Como se puede fácilmente apreciar, es una idea de la sociedad y del mundo totalmente distinta a la sugerida por la dialéctica de amigo y enemigo, la cual presupone una diferenciación de la sociedad respecto de la naturaleza. En esta dialéctica, la lucha por el reconocimiento se refiere evidentemente a un enemigo social y no a alguien definido a partir del vínculo con la naturaleza.

Pues bien, para superar errores de apreciación de este tipo y lograr una apreciación adecuada del proceso del encuentro entre europeos y amerindios se hace indispen-

sable recurrir a una macroteoría que facilite la comparación. En las ciencias sociales actuales este punto de referencia macroteórico está constituido por lo que se ha llamado la teoría de la evolución. Desde ella descubrimos que sólo tiene sentido comparar la cultura europea con las indígenas y tratar de comprender cuál fue la verdadera experiencia de encuentro o de desencuentro entre ellas, si tenemos en cuenta el estadio específico de desarrollo o evolución social de las respectivas culturas.

En ciencias sociales se suelen usar fundamentalmente dos macrocrovariables de referencia, a partir de las cuales es posible ordenar los procesos históricos específicos de los pueblos. La primera de ellas está constituída por el paso de la cultura oral a la escrita y, desde este siglo, a la cultura audio-visual. La segunda macrovariable está constituída por el paso de la sociedad organizada por el parentesco a la sociedad organizada jerárquicamente por estamentos y finalmente, a la sociedad organizada por funciones.

En relación a la primera macrovariable de referencia, se puede caracterizar el encuentro, sin temor a equivocación, señalando que mientras la cultura de Europa estaba desarrollando plenamente la fase de la escritura, las culturas indígenas no la conocían. Lo único que existía, como se sabe, eran los códices Mayas que no habían logrado, al momento del encuentro, evolucionar hacia una escritura fonética. En Europa, en cambio, observamos un proceso de transformación de las lenguas habladas en lenguas escritas, cuyo inicio puede situarse tempranamente alrededor del siglo XI y que entre el siglo XIV y XVII alcanza su apogeo. Con anterioridad, las únicas lenguas escritas eran el latín y el griego. Pero a partir del siglo XIV se produce un desarrollo espectacular de las lenguas romances, del alemán y del inglés, transformándose en lenguas escritas.

Este desarrollo cultural europeo, no conocido en América, establece una cierta dificultad para comparar las culturas que se encontraron durante el siglo XVI en suelo americano. Estaban en distintos estadios de evolución. Cabe entonces preguntarse cuáles son las diferencias más importantes entre ambos tipos de cultura, para poder visualizar así las dificultades metodológicas del análisis de los procesos vinculados a la primera evangelización.

En primer lugar, la cultura de la oralidad vive de la experiencia del diálogo, del compartir un espacio en el cual se nombra y se es nombrado. Este es, por antonomasia, el espacio religioso, el espacio cúltico, el espacio de la fiesta. Por eso, las culturas indígenas pueden ser caracterizadas como culturas esencialmente cúltico-religiosas. La cultura del texto, en cambio, es una cultura que busca el horizonte de la legitimidad de la acción humana y del ejercicio del poder, la

justificación por medio de la racionalidad del argumento. No por acaso, su expresión máxima es la ley. Así, es el estado de derecho quien representa, por antonomasia, la culminación de todas las culturas escritas de la modernidad. Los indígenas vieron a los españoles como aquellos que venían a enseñar a leer y, a pesar del enorme esfuerzo europeo por ceñir su conducta a un estado de derecho, los indígenas no lograron compatibilizar los principios de su organización y la ley escrita que se les imponía.

Respecto de la segunda macrovariable, se puede afirmar que al momento del encuentro las sociedades indígenas estaban mayoritariamente organizadas por el sistema de parentesco. Esto vale especialmente para el caso de los pueblos recolectores, que eran los más numerosos en suelo americano. Sin embargo, se comenzaban a diferenciar de esta organización social, determinada por el parentesco dos grandes centros cúlticos que eran: Cuzco y México-Tenochtitlán. Ambos lugares no pueden entenderse como una suerte de capitales imperiales en un sentido político, sino como los centros religiosos en que había comenzado a constituirse una sociedad jerarquizada o estamentalizada, cuya cabeza estaba representada por los consagrados al sacerdocio ritual. Eran sociedades constituídas por la celebración del sacrificio incluído, como se sabe, el sacrificio humano.

La sociedad española, en cambio, había abandonado el esquema organizativo de la sociedad de parentesco o sociedad segmentada, y comenzaba el pleno desarrollo de la jerarquización estamental. La misma monarquía era una expresión de este cambio en la organización social que, con los reyes católicos, se había constituído también en un principio de unidad territorial. Así, para respetar la diferencia en las formas de la organización social europea y americana, como también el patrimonio cultural propio de la oralidad y de la escritura, se optó por constituir jurídicamente lo que se llamó "Dos Repúblicas", una para los españoles y la otra para los indios. Esta solución, ciertamente discutible, es una muestra de la conciencia de la época que, por una parte, se da cuenta de la complejidad de relacionar sistemas organizativos y tradiciones culturales diferentes pero que, por la otra, no abandona la voluntad universal y unitaria en razón de dicha complejidad.

Sobre la base de esta caracterización general del proceso de encuentro, se puede naturalmente explicitar en forma más detallada, cuáles fueron los ámbitos menos problemáticos del encuentro y cuáles los más problemáticos. Por falta de tiempo, me limitaré apenas a enunciar los puntos a mi parecer más relevantes en ambos casos:

Entre los aspectos menos problemáticos del encuentro habría que mencionar:

a) El carácter tributario del trabajo tanto en el mundo indígena como en el español.

Personalmente, diría que este es uno de los puntos donde se evidencia una mayor continuidad entre ambos tipos de cultura. La legitimación cultural del trabajo se la encuentra en el tributo que se debe a la sociedad, al cosmos, al inca o a la corona. La institución de la "mita", que es netamente indígena, continúa hasta el día de hoy en la América mestiza. Lo mismo ocurre con otras instituciones del trabajo asociadas a la fiesta, como es la "Minga" o el "Mingaco". También suponen una legitimidad de la actividad humana fundada en el tributo.

b) La organización del tiempo conforme al calendario litúrgico, es decir, la mantención de una contabilidad religiosa del tiempo. Ello permitió que los espacios sociales o públicos conservaran un carácter sagrado. El templo y la plaza se unificaron; fueron los lugares de encuentro más importantes de la población. No desconozco que el templo español difiere del indígena, puesto que el primero se habita interiormente, en tanto que el segundo es una pirámide o piedra sacrificial de cara al cosmos. Ya mencioné que la relación de la sociedad humana con la naturaleza era enteramente distinta en las culturas indígenas y en la española. No obstante, ambas conservan la sacralidad del espacio y del tiempo a través de la organización del calendario litúrgico.

c) Finalmente, me parece que es común la importancia atribuída al teatro, a la danza, a la liturgia, a los autosacramentales, a las devociones, etc., como los verdaderos momentos y lugares de transmisión de la memoria cultural. Hasta el día de hoy sabemos que en América Latina los más grandes lugares de encuentro y de mestizaje cultural han sido los santuarios marianos. Más que la identidad ideológica o los intereses derivados de la posición social, los espacios de encuentro han sido religiosos y culturales. Algunos, entre ellos el recordado profesor Mario Góngora, han llegado a decir que no saben si América Latina es cristiana, pero sí saben que es mariana. Personalmente diría que más que la doctrina o que la transmisión de una teología escrita, que suponía la escritura que no conocían los pueblos indígenas, la síntesis cultural se logra por medio de la participación en la liturgia, en el ritual, en el teatro, en las manifestaciones de la cultura oral, los cuales siguen operando hasta la actualidad.

Entre los aspectos más problemáticos del encuentro quisiera mencionar también tres:

a) El significado cultural de los metales preciosos. Sobre este punto hubo un desencuentro radical. Para los españoles y portugueses, como para todos los europeos de la época, eran medio de pago, es decir, dinero. Para el mundo indígena, en cambio, los metales preciosos tenían un significado religioso y una función funeraria y ritual. Así, el oro y la plata transferidos de América a Europa

tuvieron significaciones diversas. Mientras para los españoles fue obtención de riqueza, para los indígenas fue la profanación de sus tumbas y de la tierra.

A pesar de que existió este claro desencuentro, quisiera hacer un pequeño alcance sobre una cantidad de textos escritos que mencionan el tema de los metales preciosos, como por ejemplo el de Gustavo Gutiérrez titulado "Dios o el oro en las Indias". Estos textos imputan a los españoles la avidez de riquezas (particularmente de metales preciosos) como el motivo principal y verdadero de su interés en América. Más allá del hecho de que efectivamente este factor haya jugado un importante papel en algunos de los españoles que vinieron (no fue el caso, ciertamente, de los misioneros de las órdenes mendicantes, ni de los jesuítas), me importa destacar el hecho de que el oro no tenía para los indígenas el significado comercial que se asocia a la voracidad de los españoles, sino un significado ritual.

Una de las expresiones más interesantes que he encontrado a este propósito fue el fracaso relativo de los primeros evangelizadores del Cuzco al presentar a Cristo como el nuevo y verdadero sol, especialmente en su forma sacramental portada por custodias talladas en oro. Para el mundo indígena, la desaparición del grupo sacerdotal cuzqueño significaba también la eliminación del culto solar para siempre. La mayor parte del pueblo no participaba del culto solar, como sucedió también en muchísimas otras culturas. Este es, en un sentido técnico, un culto sacerdotal. El oro tenía un significado en este contexto ritual, pero no podía extenderse esta significación a otros ámbitos. Repetidamente dicen las leyendas que con la muerte del inca el oro se transformó en piedra. Ciertamente, el inca no era un alquimista. De lo que se trata es de la vinculación del oro a las funciones cúlticas del estamento sacerdotal, desaparecido con el inca.

b) El culto a los muertos. En las sociedades indígenas el culto popular era el culto funerario. Ello se corresponde enteramente con una forma de organización social fundada en el parentesco. Una sociedad como la europea en cambio, con organización estamental, podía expulsar a los muertos de sus familias y ponerlos en lugares comunes. Se crean los cementerios generales. Cuando esto se impuso también en América, se creó un gran conflicto. Los indígenas saqueaban los cementerios para devolver a los muertos a las casas donde pertenecían. Estaba en juego la expresión más profunda de su religiosidad, puesto que los adoratorios de las familias se ubicaban precisamente en el lugar donde estaban los cuerpos de sus parientes.

c) Finalmente, también hay que mencionar el valor diferente dado al mestizaje por

el mundo indígena y por el mundo español. En este plano, se produjo también un conflicto cultural de significación. La estamentación de la sociedad española no era de tipo cúltico. No tenía por cabeza al sacerdocio, sino a la corona. Había en España una diferenciación estamental propiamente moderna, que no diferenciaba a la sociedad según su rol en el culto. En este sentido, el hecho de que el mestizo apareciera como un producto nuevo de este encuentro, no tenía para ellos un significado religioso, sino social. En los primeros tiempos el mestizaje fue tolerado, aunque nunca fomentado. Posteriormente, con la recomposición de la familia europea en América, el mestizo fue desplazado a un lugar de segunda importancia en la estratificación de la sociedad, pero nunca significó otra cosa que un problema social.

Para el mundo indígena, en cambio, el mestizaje fue interpretado con categorías cúltico-religiosas. Es el caso de las sociedades indígenas organizadas por el parentesco como una forma de establecer alianza. Así por ejemplo, en el mundo guaraní no tendría sentido hablar del mestizaje con la figura de la madre violada, como plantea Octavio Paz en "El laberinto de soledad". En las sociedades de parentesco eran los jefes de familia quienes entregaban a sus hijas en alianza y así sucedió también con el mestizaje. Distinto fue el caso de las sociedades con organización estamental y sacerdotal, como Cuzco y Tenochtitlán. Allí el mestizaje representó una perturbación, una suerte de profanación del significado cósmico que se representaba por medio de la organización social. El mestizo se vio obligado a buscar su propio valor religioso, el sentido de su presencia en el cosmos. Personalmente, creo que este fenómeno está vinculado de una manera muy directa al culto mariano y ayuda a explicar su enorme importancia en América Latina.

Surge ahora la pregunta de cuáles son las características de la síntesis cultural latinoamericana que pudo reunir tanto a los elementos menos problemáticos como a los más problemáticos del proceso histórico de encuentro. Quisiera resumir estas características en cuatro puntos:

a) El barroco, que es propiamente el estilo cultural con el cual se desarrolla la consolidación de América Latina, tenía como idea matriz la de formar una ecúmene universal de pueblos. Esta idea se pierde, en mi opinión, con la Ilustración y recien se recupera, en el caso de la Iglesia, con el Concilio Vaticano II. La primera idea de una síntesis universal de pueblos se dió, a mi parecer, en Grecia con la expansión helenista llevada a cabo por Alejandro Magno, pero por razones históricas no alcanzó a incluir a todos los pueblos. No tuvo carácter realmente universal. En el caso del medioevo cristiano, su universalidad quedó encerrada por el entorno islámico y por la concepción del Sacro Imperio

Romano Germánico. Recién con la expansión de Europa a ultramar vuelve a aparecer propiamente la idea de una ecúmene universal de pueblos.

Es muy importante diferenciar esta concepción de lo que podemos llamar una ecumene de estados, que es la fórmula de las Naciones Unidas en el mundo de la post-guerra. Se intenta la unificación del mundo como una ecumene de estados o se concibe al mundo como una asamblea de naciones. La idea del barroco, en cambio, era la de una ecumene de pueblos que traspasaba las diferentes fórmulas políticas e institucionales. Ella se expresó en el "derecho de gentes" desarrollado por la Escuela de Salamanca, y que inspiró la legislación de Indias. La convivencia entre pueblos obligaba ciertamente a algunas concesiones, pero no era lícito desconocer su propia identidad cultural u obligarlo a renunciar a ella, puesto que todos formaban parte de la misma ecúmene. La idea de proteger a los pueblos indígenas y a sus culturas inspiró parte importante de la obra misionera de la Iglesia.

b) La segunda característica del ethos barroco de la síntesis cultural de América Latina es el intento de integrar oralidad y escritura a través de la representación. Creo que en la cultura de América Latina el teatro y la liturgia tienen, por tanto, un rol hermenéutico fundamental, mucho más importante que el de los textos, o informes de cronistas, o que la discusión acerca de los títulos de la conquista. En el fondo, el encuentro entre la trasmisión oral y la escritura no se produjo en la escritura, sino en la representación. Por eso, afirmo que la síntesis cultural de América Latina es fundamentalmente una síntesis cúltica y no una síntesis ideológica. Es decir, no se da como una transacción o negociación entre discursos contrarios, sino más bien como la participación de todas las gentes en un mismo espacio sacro que los convoca.

c) La tercera característica que quisiera mencionar es la legitimación tributaria y sacrificial del trabajo, la que se expresa en una organización económica dualista que opera monetarizadamente "hacia afuera", integrándose a los mercados internacionales a través de los medios de pago habituales y no monetarizadamente "hacia adentro". En otras palabras, la economía de subsistencia "hacia adentro" y la economía de exportación "hacia afuera" representan los dos polos que tempranamente se estructuraron en América Latina y que se mantienen hasta el día de hoy, aunque con distintas modalidades, como es el caso actual de la cohabitación de un sector exportador altamente competitivo con un sector de "economía informal" de baja productividad, que abarca casi a la mitad de la población de América Latina. Esta fórmula ha tenido una sugerente estabilidad en la historia de América Latina, lo que indica que tiene una legitimidad cultural muy acendrada. Tal legitimidad es, en mi opinión, la que surge de la organización

cúltico-sacrificial de las tradiciones indígenas, la que se continúa a través de las instituciones sociales del barroco.

## 3. EL DESAFIO DE LOS ESTADOS NACIONALES

A pesar de que la presencia de la Iglesia en la historia latinoamericana ha sido continua en los cinco siglos que nos constituyen, durante el período que Puebla define por el impacto de la civilización urbano-industrial y la aparición de la racionalidad técnica, la presencia eclesial fue muy débil y atomizada. Desde mediados del siglo XVIII comienza de parte de la corona un hostigamiento sistemático a las órdenes religiosas a través de diferentes medidas, la más drástica de las cuales fue la expulsión de los jesuítas de todos los territorios del reino.

Toda síntesis cultural tiene sujetos que la simbolizan o encarnan de una manera particular y arquetípica. Durante el barroco, estos sujetos portadores de la síntesis mestiza fueron fundamentalmente las órdenes religiosas. Nunca durante ese período fue el Estado o las instituciones públicas los portadores de dicha síntesis. En gran parte, ello se debe a que nunca se logró construir un Estado latinoamericano, sino que la administración de los asuntos públicos estaba regionalizada y en manos de los representantes de la corona. Las órdenes religiosas, en cambio, a pesar de sus diferencias regionales tenían una presencia latinoamericana y hacían de puente o mediación con la Iglesia universal, con Roma y con los restantes lugares de evangelización en los nuevos territorios sometidos por la expansión europea. Ellas aseguraban que los problemas nuevos resultantes de asumir las tradiciones culturales locales en el proceso de evangelización se resolvieran con criterios universales y no sólo de coyuntura. Sin minusvalorar la acción evangelizadora de ninguna orden, no cabe duda que resalta la organicidad de la presencia jesuíta. En la China o el Japón, en la India o en América Latina lograron dar a la evangelización un lineamiento coherente que refería la experiencia de los distintos pueblos a un horizonte ecuménico.

Pues bien, el hostigamiento a las órdenes religiosas, las limitaciones impuestas en sus seminarios, las expulsión en el caso de los jesuítas y el aumento progresivo del clero secular por sobre el de las órdenes dieron como resultado que la síntesis barroca del primer período quedara progresivamente sin sus sujetos portadores. Con ello, la Iglesia se vió sometida a tendencias fuertemente galicanas que la desvincularon de su centro universal. Coincide este proceso con la formación progresiva de oligarquías locales que adquiriendo los bienes eclesiásticos abandonados, como fue el caso de numerosas haciendas, empezaron a ocupar un papel destacado en la configuración del orden y en la regulación de la identidad. No eran agnósticas o anticatólicas sino que carecían de toda visión de conjunto sobre el proceso histórico

latinoamericano y su presencia orgánica era solamente regional. No eran los portadores de una síntesis cultural, sino más bien quienes intentaron llenar el vacio dejado por la destrucción de esos portadores. El paulatino fortalecimiento de estas oligarquías regionales culminará años después en el proceso de formación de los estados nacionales que conocemos hoy día. Pero quisiera insistir, al menos como hipótesis, en que la condición de posibilidad para el desmembramiento de América Latina en una veintena de países durante el siglo XIX fue la destrucción practicada en el XVIII sobre las órdenes religiosas que constituían el nexo de comunicación cultural de las distintas regiones de América Latina y de éstas con Europa y el resto del mundo.

La Ilustración católica primero y la de la Enciclopedia después, difundidas a partir de mediados del XVIII, contribuyen decisivamente al ocultamiento del barroco como memoria histórica de la identidad cultural latinoamericana. Sabido es que la Ilustración católica tuvo un marcado acento neo-jansenista y neo-galicano que, operando en un espacio cultural carente de sujetos portadores de su síntesis, no logró hacer visible la continuidad de la historia latinoamericana, sino más bien creó las condiciones para la discontinuidad y la ruptura. Con un marcado desprecio hacia las formas rituales, especialmente hacia las expresiones de religiosidad popular, el neo-jansenismo de los nuevos grupos dominantes no lograba sintonizar con los mecanismos que habían producido la síntesis del período anterior. La religión comienza a adquirir un tono moralista y a transformarse en pedagogía para las clases populares. Este proceso no es contradictorio con la aparición posterior del laicismo anticlerical, sino que en cierta medida lo prepara o lo prefigura. Desde entonces, como lo reconoce Puebla, se ha producido en todos nuestros países una profunda escisión entre la cultura de la élites y la del pueblo, incluída también sus respectivas formas de religiosidad, escisión que aún hoy no ha logrado superarse del todo. Mientras para el pueblo la Iglesia es antes que nada una realidad sacramental que hace presente el poder de Dios sobre la vida del hombre, sobre los fenómenos naturales como sobre la salud del cuerpo y del espíritu, para las élites se ha transformado paulatinamente la presencia eclesial en la garantía de una doctrina principalmente moral y, durante este siglo, comprometida en la lucha por la primacía del estado o del mercado.

Es interesante comprobar cómo en América Latina, a diferencia de lo sucedido en Europa, jamás hubo una crítica fundamental a la religión del tipo como, por ejemplo, encarnó Feuerbach o Saint Simon o Marx. Hubo ciertamente, una gran cantidad de querellas a causa de la Iglesia, pero orientadas más hacia los problemas de la delimitación jurídica de los campos de acción, hacia la cuestión de los bienes eclesiásticos y de la excención de impuestos o hacia la educación confesional. Pero nunca tuvimos un ateísmo teórico y crítico que intentara rescatar el "núcleo racional"

del cristianismo para "realizarlo", supuestamente, como filosofía de la historia. Para ello hubiésemos necesitado justamente una filosofía propia, arraigada en el comportamiento de las élites y situada frente a la tradición ritual. Ni la Ilustración católica ni la secularista fueron capaces de constituir una estructura teórica de ese tipo. Puesto que ya habían reducido la religión a la moral y alguien debía velar por la moralidad del pueblo, se le concede a la Iglesia ese papel, siempre que no pretenda salirse de él y abordar otros campos. Hasta el día de hoy es bastante corriente que los grupos oligárquicos agnósticos prefieran mandar a sus hijos a formarse en colegios católicos que en colegios laicos, pues confían en la formación moral que allí se les dará. Lo demás no les importa porque saben que es el núcleo moral lo que perdurará de la formación religiosa. No se interprete esta afirmación como una crítica indiscriminada a los colegios católicos. Sólo quiero apuntar a un fenómeno que los sobrepasa, que está profundamente arraigado en la cultura de la élites y que procede de las tendencias neo-jansenistas de la Ilustración católica.

La religiosidad del pueblo es bastante diferente. Ella ha conservado los rasgos fundamentales del barroco, especialmente el carácter ritual y festivo. Una fórmula que puede resumirla es : "Acción de Dios-Fiesta del Pueblo". Se organiza en torno al calendario litúrgico, a la festividad de patronos y santos, a la recepción de los sacramentos, al rito funerario. Escandaliza muchas veces a las élites porque no hay en ella rastro alguno de moralismo y, en ocasiones por el contrario, se desborda hacia conductas reprobables. Pero lo importante, me parece a mí, es entender el sentido de la que es portadora. No está orientada hacia el tema del orden y de las instituciones sociales o a la delimitación de las conductas adecuadas o inadecuadas, sino hacia el tema de la relación del hombre con el poder de Dios que se hace presente en sus vidas. Por ello es que las élites han abandonado con frecuencia la religión como espacio de definición de su identidad. No es que dejen necesariamente de practicarla, sino que deja de ser la actividad que los constituye como personas. En la religiosidad popular, en cambio, se descubre inmediatamente que se trata de la ocasión en que las personas adquieren conciencia de su propia humanidad y de su pertenencia a un pueblo que no ha sido creado por pacto alguno, sino convocado por la presencia de la Iglesia.

Creo que uno de los problemas fundamentales de este período, mirado desde la óptica de la Iglesia, es el olvido de la "memoria histórica" del barroco, especialmente de parte de los estados nacionales. Naturalmente, habría que hacer precisiones en cada caso particular. Pero la tendencia ha sido que estos estados han intentado frecuentemente legitimar su presencia en oposiciones al barroco. Octavio Paz ha mostrado en numerosos de sus escritos cómo el estado liberal mexicano del siglo XIX se entiende no sólo como contrario a Nueva España, sino como una especie de vengador de ese período. Sarmiento aplicaba la oposición entre civilización y

barbarie para clarificar las tarea del estado nacional en formación frente al mestizaje y a la memoria cultural. En Chile, el himno nacional dice: "de tres siglos lavamos la afrenta" y así podría nombrar muchos ejemplos. Pero la Iglesia está indisolublemente unida a la cultura de ese período que se pretende exorcizar. Nuestros pueblos son más antiguos que nuestros estados nacionales y la presencia de la Iglesia fue más decisiva en la formación de los primeros que de los segundos. De ahí que haya sido ella también objeto de ataque por parte de la "leyenda negra" y, lo que resulta a veces más incomprensible, que católicos, clérigos y laicos se hayan sumado a este intento de disolución de la identidad cultural del pueblo, ciertamente con más frivolidad e ignorancia, que con mala intención. Pero el problema sigue vigente y es bastante profundo. No se explica por cuestiones coyunturales, sino que remite a un sustrato cultural no asumido por las élites que constituyeron los estados nacionales. Le guste o no le guste a los intelectuales y políticos latinoamaricanos, atacar a la Iglesia es también atacar las bases culturales sobre las cuales nuestros pueblos han constituído su identidad y el sentido de su existencia.

Este conflicto que reseñamos se ha hecho cada vez más complejo con el correr del siglo XX, si tenemos en cuenta especialmente los procesos de modernización que protagonizan nuestras sociedades y la creciente urbanización de la vida social. Algunos pensaron que estas dificultades se resolverían por sí mismas, que la gran ciudad, como experiencia urbana nueva, transformaría del tal modo la tradición barroca que de ésta no quedaría más que un lejano recuerdo. La Iglesia, por su parte, ha considerado muchas veces que la evangelización de la moderna ciudad puede hacerse con los mismos métodos y características que antes le dieron resultado en la vida rural o en las ciudades provincianas de poca densidad de población. Si sumamos ambas actitudes se llega a la peligrosa conclusión de que la moderna ciudad es una especie de territorio de nadie, demasiado secularizado para la Iglesia y demasiado barroco todavía para los planificadores de la modernización. Pienso, por mi parte, que el problema de fondo sigue siendo el mismo reseñado en los párrafos precedentes, aunque ha alcanzado un nivel mucho mayor de complejidad. El análisis de ella nos conduce necesariamente a los desafíos actuales de América Latina y, por tanto, al tercer y último período de la recapitulación histórica que hace Puebla.

## 4. LAS PERSPECTIVAS DE LA NUEVA EVANGELIZACION FRENTE A LOS DESAFIOS DE LA MODERNIZACION

Como decíamos precedentemente, la escisión entre élites y pueblo producida durante el siglo pasado por la ruptura ficticia que hicieron las primeras con la tradición cultura barroca sigue siendo un problema aún no resuelto. Quienes esperaban que se resolviera por sí mismo, por el sólo impacto de la modernización,

no han visto realizados sus pronósticos, aunque se han producido, naturalmente, variaciones de importancia. El neo-jansenismo moralista del siglo pasado ha dado paso, en el universo de las élites, a un creciente pragmatismo expresado en lenguaje tecnocrático y a una suerte de desencantamiento de las élites, no respecto de un mundo sacralizado, sino respecto de sus propios logros en materia de desarrollo. A pesar de los incontables esfuerzos desplegados y de los dineros y recursos invertidos, los resultados han sido más exiguos que la creatividad puesta en juego. Al mismo tiempo, no han logrado legitimar su acción social a los ojos de la población y han debido, por lo mismo, sortear una casi permanente crisis de estabilidad política, ocultada a ratos con golpes de fuerza, pero no solucionada de manera permanente o relativamente duradera. El espacio de la "polis" ha sido ocupado progresivamente por una retórica ideológica, de fundamentos nada más que discursivos, que tiende a radicalizarse en posiciones extremas en proporción directa al desarraigo que experimenta respecto a la realidad.

Las élites eclesiásticas no han estado ajenas a esta misma evolución que describimos y se han dejado llevar también por una actitud anti-ritual que las ha separado de las tradiciones culturales del pueblo. Después de asumir hasta los años sesenta el papel de agentes del desarrollo y la modernización en diferentes ámbitos de la vida social, al punto de canalizar a través de ellas una parte significativa de la ayuda al desarrollo proporcionada para los países más ricos, las invade el desencanto de la modernización frustrada, volcándose peligrosamente al terrero del foro público y de la discusión ideológica. Han creído muchas veces que la función profética propia de toda evangelización puede cumplirse por medio de declaraciones públicas que alimentan el circuito cerrado de la discusión ideológica y que el pueblo presencia desde una distante actitud espectadora. Reaparece, entonces, el moralismo propio de la Ilustración católica pero esta vez aplicado a los problemas económicos, políticos y tecnológicos que, manifiestamente, no pueden solucionarse por medio de declaraciones. No me refiero, por cierto, a la acción efectiva de algunos organismos eclesiales especializados, como el caso de la Vicaría de la Solidaridad en Chile, que tanto ha hecho en situaciones jurídicas de excepción por proteger la vida y los derechos de las personas. Me refiero más bien a aquellos agentes pastorales, clérigos o laicos, hombres o mujeres, que inspirados de las mejores intenciones de estrechar la brecha que separa a las élites del pueblo, creen que ello puede lograrse en el marco del discurso ideológico.

Da la impresión que piensan solucionar los problemas mediante el expediente de que la gente se pronuncie sobre ellos, como si fueran problemas generados por el discurso. La realidad misma se vuelve para ellos retórica y suceptible de ser controlada u orientada por la declaración pública y el foro. Pero como la realidad es siempre más real que los discursos y como la mayoría de la población no se

comprende a sí misma a partir del debate ideológico, la tendencia inevitable de esta élite es a clausurarse y encerrarse en el mundo de la palabra auto-referida, que se retroalimenta a sí misma logrando momentos de euforia cuando se encienden los focos del escenario y de la prensa y momentos de profunda depresión cuando éstos se apagan.

Aprisionada entre el pragmatismo tecnocrático desencantado del mundo bullicioso del foro y del espectáculo por una parte, y de las tradiciones culturales barrocas de sus mayores por la otra, se encuentra la juventud, obligada a tomar opción por una u otra realidad y sin lograr integrar todas ellas en una interpretación coherente de la historia. La tendencia observable en el último tiempo es a una creciente desorientación entre los jóvenes que amenaza, en ocasiones, en convertirse en apatía frente al mundo, escape del mismo o con sumergirse en un profundo y aletargado escepticismo que destruye toda posibilidad de encontrar una identidad para sí mismo y que impulsa a actitudes progresivamente anónimas y sin sentido.

Podríamos alargar interminablemente este análisis considerando la presencia de esta brecha entre la dimensión cultural del pueblo y la de nuestras élites en cada uno de los ámbitos de la vida social. Pero me parece que siempre llegamos a una análoga conclusión: vivimos en un universo de realidades múltiples, en una suerte del multiverso, sin que podamos referirlos todos ellos a una identidad común. No me refiero a la creciente diversificación propia de la vida en las grandes ciudades ni a la masificación producida por el incremento demográfico permitido por las formas de producción modernas. Me refiero más bien a la pérdida de una instancia de síntesis que convoque al hombre a la experiencia de la comunión para descubrir, desde ella, el sentido de su presencia en la historia.

Durante el período que hemos llamado, siguiendo a Puebla, de la primera evangelización, la Iglesia ocupó sin lugar a dudas ese espacio de síntesis, contribuyendo a formar un sustrato cultural que subsiste hasta el día de hoy, a pesar de los problemas que hemos reseñado. Pero desde el pasado siglo, por las razones ya explicadas, se ha ido progresivamente desdibujando ese espacio de encuentro, el cual no ha podido ser reemplazado por institución alguna. Surgieron los estados nacionales y ellos han ocupado con eficacia el ámbito de las instituciones y de la vida pública. Pero ello no es suficiente para procurar que los hombres encuentren su identidad. El sentido de la presencia humana en la historia no se esclarece por la pertenencia a alguna institución política o por el desempeño de un determinado rol profesional o por el cumplimiento de un conjunto de funciones.

Como claramente lo percibió en su época San Agustín, la ciudad del hombre no es capaz por sí misma de encontrar su destino, a pesar de los medios tecnológicos

poderosos con que cuente o de las buenas intenciones de tanta gente que tiene una actitud de servicio hacia los demás hombres. Es preciso también que se haga presente la Ciudad de Dios, convocando a todos los hombres al encuentro en Aquel que les ha dado la dignidad de la filiación Divina. Es ese el sentido de la presencia de la Iglesia en medio de los pueblos y esa también su vocación evangelizadora. Pero no se trata, ciertamente, de una Iglesia abstracta. No es ella un concepto o un discurso, sino una presencia sacramental en las historias concretas de los hombres.

Por las dificultades históricas que hemos analizado, la Iglesia latinoamericana ha visto desdibujada su presencia cultural en los últimos dos siglos, con el agravante de que los problemas de aceleración histórica traídos por la racionalidad científico-técnica hacen cada vez más difícil la recuperación de los espacios y tiempos perdidos. Esa declinación en su presencia cultural se debió fundamentalmente, en mi opinión, a que se le cortaron las vías de acceso a su primera historia, a la evangelización primera, y la convencieron durante mucho tiempo de que era una especie de recién llegada a la historia de nuestros pueblos. En una palabra, perdió la capacidad de leer la historia de América Latina desde sí misma, desde el misterio de su propia identidad. Pero como la vida de la Iglesia no es obra del hombre sino del Espíritu que da testimonio de Cristo, ha suscitado desde el Concilio y, en nuestro caso desde Puebla, un impulso renovado a hacer presente la Ciudad de Dios en medio de la ciudad del hombre. Ha hecho que la Iglesia adquiera creciente conciencia de su historicidad y de su irrenunciable misión de hacer presente al hombre el misterio de sí mismo y de su dignidad.

En Puebla, la Iglesia latinoamericana decide mirar la historia de su presencia con sus propios ojos, redescubriendo a través de la religiosidad popular la síntesis barroca que cristalizó bajo su mirada y dándose cuenta del desplazamiento de que fue objeto a partir de la Ilustración y de la aparición del secularismo. Leyendo la historia desde sí misma, puede también desde su propia identidad dimensionar los desafíos de la hora actual y del próximo futuro. Así, la Iglesia vuelve a aparecer en la vida de nuestros pueblos como una luz que convoca a la comunión y a la participación, a la reconciliación, al descubrimiento de un sentido para la presencia histórica de nuestros pueblos en el conjunto de la familia humana.

Pero Puebla fue un comienzo, el inicio de una nueva etapa en el camino. Dejó tras de sí una enorme tarea: hacer verdaderamente de la Iglesia, en todos los ámbitos que constituyen su realidad, en todos sus carismas, esa instancia que convoca a la síntesis y al encuentro y que con fidelidad acompaña todos los acontecimientos de la historia humana. Para que sea posible que ella sea tal instancia de encuentro, pienso que debe intentar, en el presente, una mediación entre la tradición de la oralidad y la cultura del texto. Ella tiene la capacidad para hacerlo, puesto que ha acompañado la historia

de la formación de los pueblos mestizos latinoamericanos, resultantes del proceso de encuentro entre ibéricos y amerindios. La primera evangelización es parte fundamental e inseparable de la memoria histórica de América Latina. El reto de esta mediación radica, por una parte, en trascender el positivismo secularizante de la ley respetando la identidad de pertenencia que experimenta cada pueblo. Por otra, en trascender el particularismo o localismo de la tradición oral hacia un horizonte universal que permita concebir el sentido de la historia como el de una ecumene de pueblos en que su variedad es riqueza, puesto que expresa de modo particular un común destino humano.

Desde la Conferencia de Puebla existe de parte de los obispos un deseo explícito de valorizar la religiosidad popular latinoamericana y de dejarse interpelar por ella. Con la religiosidad popular se hace viva la memoria de la primera evangelización y de la síntesis mestiza y barroca de América Latina. Un nuevo paso hacia adelante, según me parece, sería el intento de mediación entre este patrimonio cultural y los desafíos de modernización introducidos por la cultura del texto y la formación de los estados nacionales, desafío tanto más urgente cuanto más grande es el desencantamiento de la población ante el fracaso de las ideologías, de su manera de legitimar el orden social y de su propuesta de sentido fundada exclusivamente en la voluntad de dominio. Si la cultura del texto, enfrentada al colapso del pensamiento utópico, deja de ser ideológica, es entonces el momento preciso para reconciliarla hondamente con la tradición oral de nuestros pueblos.

La ocasión que hoy nos preparamos a celebrar, el V Centenario del inicio de la primera evangelización, nos ofrece una oportunidad providencial para renovar nuestra fidelidad a la tarea misionera de la Iglesia, que interroga al hombre acerca de su contingencia y de su destino, en medio de los desafíos históricos concretos que enfrenta, y que le anuncia la Buena Noticia de que en Cristo se ha unido para siempre el don de Dios y la libertad del hombre y que en El se recapitula toda la historia humana.

# LOS EFECTOS DE MEDELLIN EN LA PASTORAL LATINOAMERICANA 1968-1990

*Pbro. Carlos Castillo Mattasoglio**

En Medellín la Iglesia se presenta ante el pueblo latinoamericano como una Iglesia profética, una Iglesia servidora, una Iglesia de los pobres, afirma el Cardenal Landázuri Ricketts, Arzobispo Emérito de Lima[1].

Para nadie resulta extraño decir que la Iglesia latinoamericana cambió profundamente a partir de Medellín. Se trató de una "conversión" que buscaba como "compromiso más urgente","purificarnos en el espíritu del Evangelio a todos los miembros e instituciones de la Iglesia Católica" (mensaje).Todo "efecto" de Medellín debe ser visto dentro de su inmenso y profundo cambio de perspectiva, en fidelidad al Vaticano II y al Evangelio, frente a la realidad particular de nuestro continente.

Recogiendo la voz de un pastor indesmayable, el Cardenal Juan Landázuri Ricketts, actor de Medellín, quisiera hacer una presentación de los efectos, consecuencias o repercusiones más importantes de Medellín hasta el 90, dando algunas pistas que muestren su sentido en la Iglesia y el mundo latinoamericano. Pretendo contribuir a que tomemos mayor conciencia de la profundidad de lo ganado hasta hoy desde esta perspectiva para permitirnos una mejor responsabilidad pastoral futura, considerando el horizonte de Santo Domingo.

Es evidente que un paso fundamental en el post-Medellín ha sido la Conferencia de Puebla, efecto también ella de Medellín y punto de partida de aspectos fundamentales de nuestra Iglesia. De todos modos, Medellín es el tema que nos toca y haremos referencia a Puebla en tanto sea pertinente.

Dividimos nuestra exposición en tres partes, de acuerdo con el plan de presentación de los documentos de Medellín. Empezaremos por los efectos en el terreno de la promoción humana, pasaremos a los efectos en la evangelización y el crecimiento en la fe y terminaremos con los efectos o repercusiones de Medellín en la Iglesia

---

* Doctor en Teología, Licenciado en Sociología. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Peruano.

1 J. Landázuri Ricketts, "Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla hacia Santo Domingo (Bodas de plata del CEAS)", *páginas* 107 (1991) 57.

visible y sus estructuras. Presidimos estas tres presentaciones de una introducción que formula sintéticamente los puntos centrales englobantes del aporte de Medellín.

## INTRODUCCION: "UNA IGLESIA PROFETICA, UNA IGLESIA SERVIDORA, UNA IGLESIA DE LOS POBRES"

Para el Sr. Cardenal, Arzobispo Emérito de Lima, todo Medellín comienza con la interpelación que recibe la Iglesia de dos signos de los tiempos:

- "las tremendas injusticias sociales"
- "la progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos"[2].

Medellín nace de la interpelación que viene de un "mundo otro", que sufre y que dice su palabra en América Latina.

Este dejarse interpelar es una actitud espiritual profundamente evangélica que procede, en cambio, de la Iglesia latinoamericana.

### Una Iglesia profética que dejándose interpelar interpela

El Cardenal Landázuri señala como primer rasgo de la Iglesia a partir de Medellín al aspecto profético. Este profetismo es quizás lo que más destacó públicamente y después nos acostumbramos a contemplar : una Iglesia que habla por los que no tienen voz y en nombre de Dios.

Y no porque la Iglesia antes de Medellín estuviera callada, sino porque la previa "larga y árdua labor" maduró hacia este profetismo comprometido con los pobres, tomando su defensa, llamando e inspirando iniciativas de transformación concreta y a la vez global, consciente de la dimensión concientizadora y política (en sentido amplio) de su misión evangelizadora[3].

Este profetismo partirá de un escuchar primero a Cristo en medio de la situación de estos pobres, es decir, de una interpelación de la palabra de Dios leída en el signo del tiempo de una historia de injusticia[4]. De allí se pasará a un profetismo eclesial

---

2 Idem, 56.

3 Idem 57; Mons. Dammert ha subrayado la paciente y larga labor de preparación en **J. Dammert B.**, "Crónica de Medellín",*Medellín* 58-59 (1989), 18. Paz 20, 22,23.

4 Abunda en todos los documentos el punto de partida de la situación injusta: Mensaje, párrafos 8 y 10; Introducción 6; Justicia 1; Paz 1-14; Familia 1-3; Educación 3; Juventud 1-3; Elites 5-8. Se

que comienza a superar una actitud de cristiandad no sólo desde la distinción de planos sino sobre todo desde una integralidad liberadora[5].

**Una iglesia servidora del hombre latinoamericano**

En segundo lugar, todos los efectos posteriores dependen de la particularidad del aporte de Medellín,el cual no estuvo sólo en reiterar la perspectiva universal del Vaticano II,sino en su re-entendimiento en coordenadas particulares, "más allá de una mera aplicación de los textos conciliares a nuestra Iglesia y a fijar nuestra atención en la misión de ella, en el proceso de transformación que vivía nuestro continente"[6].

En concreto, la preocupación por el hombre latinoamericano, especial y mayoritariamente pobre y creyente, ha sido el camino para encontrar este re-entendimiento de la misión de nuestra Iglesia dentro de la perspectiva universal. Medellín tiene su originalidad en la respuesta evangelizadora al desafío del "clamor" que viene de los pobres, y esa es la respuesta liberadora del evangelio a través del compromiso de sus pastores y de la Iglesia toda[7].

**Una iglesia de los pobres que considera a los pobres como sujetos en la vida eclesial**

Finalmente Medellín desarrolla una línea propuesta para el Vaticano II por Juan XXIII pero que los padres conciliares no desarrollaron con suficiente énfasis: la Iglesia de los pobres.

Esta es la mayor y más importante nota de la Conferencia de Medellín, el haber comenzado la tarea de hacer efectiva una Iglesia de los pobres como aporte a la Iglesia universal: el hombre latinoamericano, especialmente los pobres, será considerado no sólo como objeto de la solidaridad de la Iglesia, sino como sujeto de la vida eclesial.Una Iglesia que es tocada en su médula misma por los pobres a quienes evangeliza[8].

---

plantea en ella ver los signos de los tiempos y leer el plan de Dios a la luz de la fe: Mensaje, párrafo 14; Introducción 4-6; Justicia 5; Paz 14; Familia 9.

5 Justicia 5.

6 **J. Landázuri,** *páginas* 107 (1991) 56.

7 Medellín, Mensaje; Introducción 1; Pobreza 2.

8 El Cardenal Lercaro llama a esto el problema de la "generación a la gracia de los pobres y de los humildes". Dice: "non e tanto un nuovo tema, sia pure importante da aggiungere ma in un certo senso e la presa di coscienza del tema generale e sintetico di questo concilio. E stato detto che il Vaticano

Como señala el Cardenal Landázuri: "En cierto sentido, lo que se pone por escrito en los documentos se origina en los procesos de reflexión y acción de las iglesias locales y de las comunidades cristianas". Y la inspiración de Juan XXIII corresponde a esos procesos dentro de la Iglesia latinoamericana. El antecedente importante de la conferencia de Río había sido enriquecido hondamente por nuevas experiencias de la Iglesia y por la inicitativa renovadora de Juan XIII y Paulo VI[9].

**Una lectura total de Medellín**

Medellín da comienzo así a un intento explícitamente llamado de "Nueva evangelización"[10]. El marcará la Iglesia de hoy, no sólo en los temas planteados, sino también en el modo como se plantean. Las opciones del magisterio eclesial en Medellín son vinculantes para toda una era mientras la pobreza , la injusticia y la violencia estén radicadas en el continente. Sus decisiones no son moda que pasa, sino palabra evangélica que vincula e invita a ser re-entendida fielmente en los nuevos contextos que se nos presentan, marcados igualmente por la pobreza,pero más complejos y difíciles que antaño.

Eso supone la lectura permanente de *todo* Medellín, sin dividirlo entre un pretendido Medellín real y uno ficticio. Hacer este tipo de divisiones es caer en una desfiguración cuantitativa de Medellín y en una interminable discusión acerca de las múltiples interpretaciones que deben existir. Será mejor hablar de Medellín como un todo , no ha habido varios.Se trata de leer la totalidad reconociendo modestamente la parcialidad de todas nuestras interpretaciones[11].

Para esta lectura total del único Medellín procedemos con un esquema que sigue fielmente el orden de presentación de los documentos que la misma conferencia eligió. Cabe indicar que esta elección no fue arbitraria, ni ahora lo es en nuestro trabajo. Se eligió presentar las líneas pasando de los niveles más externos a los más profundos e internos a la Iglesia. Esto tiene una gran importancia para entender los documentos de Medellín como una totalidad en progresiva profundidad y concreción.

---

II e il concilio sopratutto De ecclesia. E allora si puo precisare che il concilio De ecclesia in concreto -rispetto a ques'ora dell'umanita e a questo grado di sviluppo della coscienza cristiana- deve essere
• il concilio della chiesa, particolarmente e sopratutto la chiesa dei poveri." Cfr. **G. Lercaro,** "Chiesa e poverta 6-XII-1962", *Per la forza dello Spirito*, Bologna (1984) 113-114.

9 **J. Landázuri,** en *Páginas* 107 (1991) 55.

10 Introducción, compromisos.

11 Hay numerosos trabajos en torno al tema. Algunos presentamos aquí: **J. Dammert** y otros, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres, Presencia de Medellín*, Lima 1990; **L. F. Fligari,** *Medellín, Un largo caminar*, Lima 1991.

## 1. REPERCUSIONES DE MEDELLIN EN EL CAMPO DE LA PROMOCION HUMANA: UNA MAS PROFUNDA COMPRENSION DEL MUNDO - EL MUNDO DE LOS POBRES

El campo de la promoción humana es el primero en el orden de los documentos de Medellín porque fue el centro de su honda preocupación pastoral. Medellín se situó como respuesta evangélica y eclesial al desafío de la realidad latinoamericana.

Se miró esta realidad desde la fe y por ello desde el aspecto humano integral. Se trató de una lectura de los signos de los tiempos juzgados evangélicamente, leyendo el Plan de Dios en ellos.Esta lectura puso como centro *la cuestión de la injusticia y de la pobreza, ligándola estrechamente a sus implicaciones socio-culturales*[12].

Como consecuencia no sólo se dió a la justicia y a la liberación la mayor importancia, sino que se convirtió en la clave fundamental para la comprensión y acción de la vida cristiana en América Latina.

A partir de esta perspectiva tan evangélica, hemos tenido en los años que le sucedieron la primera repercusión decisiva: *se ha profundizado nuestra concepción de lo que es el mundo*; el de la *Gaudium et Spes* es en Medellín el mundo de los pobres, y esta pista será corroborada por la vida pastoral de la Iglesia con singular creatividad e inteligencia.

### Un mundo visto desde sus consecuencias humanas: la pobreza producto de la injusticia.

Medellín nos dió una percepción estructural de la pobreza que cambió la ingenuidad de nuestros pensamientos y comportamientos. Se inició en toda la Iglesia latinoamericana a un estilo lúcido y consciente de ser cristiano teniendo en cuenta la compleja realidad en que nos encontrabamos y precisando las causas que la generan[13].

Medellín entendió la pobreza en sucesivos niveles de profundidad, primero

---

12 Mensaje parr.14. Véase la insistencia en el tema de la cultura en Medellín, siempre ligado integralmente al tema de la injusticia, puede resultar estimulante su lectura para iluminar la perspectiva de Santo Domingo. Véase: Mensaje parr. 5-10; Justica 1, 2, 13: "la socializacion, entendida como proceso socio-cultural de personalización y de solidaridad crecientes, nos induce a pensar que todos los sectores...deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos".

13 "Claridad para ver, lucidez para diagnosticar, y solidaridad para actuar". Mensaje, parr. 13. La visión global del subdesarrollo y sus causas estructurales: Paz 1-13; Justicia1-2; Educación 4.

socialmente (miseria), luego moralmente (injusticia) y por fin teológicamente ("situacion de pecado") (Pobreza 1, Paz 1).

Por eso, no "vió" desde fuera, sino "como hombres latinoamericanos " que "compartimos la historia de nuestro pueblo"(Mensaje, parr. 4). La pobreza debería entenderse sobre todo como injusticia, en el sentido de percibir el aspecto moral de la situación dentro del aspecto social detectando el modo en que el hombre estaba siendo realmente tratado para comprometerse con él.

Se trata de una percepción del mundo fiel al Vaticano II pero a la vez novedosa, porque se percibió "el mundo" moderno desde las consecuencias que tiene para otros hombres que no gozan de sus progresos , es decir los marginados de ese mundo. Los textos que nos hablan de "violencia institucionalizada" (Paz 16) o de "situación de pecado" (Paz 1), van a ser desarrollados posteriormente en la Iglesia con mayor rigurosidad, viéndose el mal de pobreza en relación profundamente estructural[14].

El punto de partida que motiva su visión es el clamor, el ansia de liberación de los hombres pobres del continente, como nota particular del proceso de transformación que se vivía (Introduccion 4; Pobreza 2).

La huella posterior de esta perspectiva se ve en algo fundamental: el crecimiento en la Iglesia de una nueva sensibilidad, honda pero a la vez lúcida. Esta se traducirá no sólo en un cambio de las formas de caridad -a veces individual o asistencial-, sino en la transformación de la Iglesia como caridad toda ella, uniéndose así a la búsqueda de nuestros pueblos y personas por salir de la situación de pobreza.

Se abre así un modo nuevo de acción, desde las consecuencias hacia las causas, y desde las causas menos profundas hacia las más profundas. La Iglesia comienza a actuar así desde la perspectiva de los pobres, en todos los sectores de la vida social y en los distintos niveles del problema, personal y comunitariamente[15].

Esto comprometió a la Iglesia en diversos intentos de inspirar y alentar transformaciones más amplias, a la vez que a enmarcar de modo más amplio sus acciones sociales, dándoles un nuevo horizonte. Así, su carta de ciudadanía para

---

14 Pecado social: P 28, estructuras de pecado: P 452, SRS 36; Reconciliatio et Penitentia P. 6. Se verá por ejemplo en la expresión causal de Juan Pablo II y repetida en Puebla: "Ricos cada vez más ricos, *a costa* de pobres cada vez más pobres", P 30. (El subrayado es nuestro).

15 Resalta siempre la frase "personal y comunitariamente" ligándose al proceso liberador en marcha que la Iglesia alienta y promueve. No es un proceso de personalización a secas, sin la dimensión social.Cfr. Introducción 4. Mensaje parr. 21 y 22.

intervenir en lo social no sólo se afianzó, sino que dió un testimonio evangélico neto ante los ojos de los pobres y de los ricos: su imagen creció en cristicidad porque su palabra estaba corroborada por sus gestos. Se sentaron pues las bases para ser un nuevo signo de credibilidad en un continente en el que el antitestimonio ha abundado y aún abunda: la Iglesia misma como signo[16].

**Un mundo generado a partir de la esperanza de los hombres, especialmente de los pobres.**

En Medellín se valoró y acogió la respuesta dada a la injusticia por la iniciativa diversificada y plural realizada entre los mismos afectados por la pobreza . Estos, que ya en época de Medellín vivían una muy poca pletórica o eufórica situación, buscaban su liberación por caminos originales y propios[17].

El compromiso con esas búsquedas fue el punto de partida principal para cambiar la imagen del mundo. De manera que progresivamente este compromiso se convertirá en la reiterada "opción preferencial por los pobres". La precisión del sentido de ella corre pareja a la intensidad del compromiso. Esta feliz formulación en Puebla ha sido retomada también en los documentos magisteriales más amplios especialmente las encíclicas de Juan Pablo II y se precisa con meridiana claridad en la *Centesimus Annus* (n.11).

En consecuencia la Iglesia comienza a ver las cosas de otra manera, es decir, con más esperanza y una esperanza desde la debilidad del mundo, y menos desde su fuerza.

El tema de las "estructuras intermedias", abundante en el documento de Justicia, muestra también la manera de percibir el cambio de la sociedad desde el punto de vista cristiano y revela que su fundamento está en la esperanza y confianza con que se percibe al pueblo latinoamericano mayoritariamente pobre. Un tema tomado de la doctrina social de la Iglesia y que hoy es insistentemente tratado por el Papa para superar los sistemas (CA 13), es parcialmente la idea de empresa (Justicia 10; CA 43).

Al insisitir Medellín en este punto, brindó una base sólida para el compromiso de los

16 Elites 13

17 En Medellín hay un esfuerzo por apreciar el movimiento real del pueblo latinoamericano por su liberación, distinguiéndolo de las ideologías en boga. Ese movimiento real del pueblo es el que no ha pasado con los tiempos, sino que por el contrario se ha mantenido crecido y será base de futuras reflexiones, si quiere hacerse una nueva evangelización. De lo contrario se corre el riesgo de la irrelevancia del Evangelio. Cfr. Paz 7,19; Introducción 5, Educación 15, Juventud 4.9.

cristianos y de la Iglesia, asegurando el criterio principal para un discernimiento crítico que diferenciará lo que era auténticamente liberador respecto a lo que era imposición ideológica. En estos años se ha ido reconociendo el inmenso valor transformador y liberador de las estructuras populares intermedias, a pesar de que la pobreza y miseria se hayan acentuado. El tema ha sido elevado hoy, por Juan Pablo II, al de la problemática novedosa de la subjetividad del individuo y la subjetividad de la sociedad (CA 13). Medellín ya lo esbozaba y estos años ha constituído en América Latina el mayor logro humano y cultural con grandes incidencias para cualquier transformación que quiera hacerse.

La Iglesia tiene sus bases en este complejo mundo marginado y en construcción a pesar de la injusta, inhumana y anticristiana pobreza. Un mundo moderno que condena a la pobreza a millones de cristianos es rehecho desde ese mundo marginado a través de unos prolegómenos de un mundo nuevo: la gente desarrolla sus cualidades invirtiendo sus fuerzas en crear alternativas inmediatas e incluso mediatas y lucha de una manera diferente, es decir no sólo "contra un sistema", cosa considerada justísima por Juan Pablo II, (CA 35) sino por un sistema nuevo y original. (SRS 39; Discurso en Villa el Salvador, de Juan Pablo II y Víctor Chero).

Hoy la Iglesia cuenta con una percepción muy honda de lo que es ese mundo a causa del impulso al compromiso crítico que hizo Medellín, y por eso percibe la totalidad del "mundo" en forma más completa. El mundo que surge desde el margen no es "de clase", sino justamente su riqueza está en la vivencia de valores universales potencialmente activos, donde todo hombre cabe como hermano. Este mundo en creación busca hacer vigentes valores universales que curiosamente son negados en la sociedad que afirma detentarlos. Desde él se trata de resucitarlos en la sociedad. Por eso no es sectario ni excluyente. Es democrático. Excluyentes son las ideologías que pretenden apropiarse su fuerza y su movimiento. Pero en sí mismo no es así. Es más, está marcado por la fe cristiana y la evangelización despertada por Medellín y ratificada por Puebla, y hoy continuada.

De esa manera se ha contribuído con una fuerza moral fundamental para el surgimiento de naciones, porque se alentó en Medellín una tendencia presente que se ha hecho más vigente en los años posteriores, la organización global, especialmente de las clases populares, en estructuras intermedias entre persona y estado que aseguran participación receptiva, activa, creadora y decisiva para superar la injusticia. Libre de manipulación de grupos dominantes, trama vital de la sociedad, expresión de libertad y solidaridad, estas organizaciones fueron valoradas por Medellín y hoy ocupan un lugar protagónico para hacer del proceso latinoamericano un proceso de auténtica liberación (Justicia 7).

Excluirse de este compromiso es no percibir esta riqueza y, por lo tanto, apartarse de la influencia más decisiva que la Iglesia ha podido hacer en los últimos 20 años. En esto ha jugado un papel importante la perspectiva de la teología de la liberación, en su versión más sana e integral, que ayudó a percibir el valor de este mundo. Un autor crítico hacia esta perspectiva teológica, señala sin embargo:

> *Por eso es que llamamos la atención en la labor pastoral que sacerdotes de la teología de la liberación vienen desarrollando en los barrios populares, porque hemos comprobado que la escala de valores ha evolucionado significativamente en esos lugares: se ha conseguido erradicar la delincuencia, la prostitución y otras manifestaciones de violencia; se han estimulado y consolidado en cambio, la solidaridad cívica, el trabajo comunitario y el respeto a los demás. Aunque algunos aducen que la teología de la liberación no ha conseguido logros notables, que carece de mística y es demasiado racional, lo cierto es que sus progresos son hasta ahora desconocidos y ofrecen muchas posibilidades*[18].

Este tipo de observaciones pueden darse porque es notorio el avance de un pueblo en sus valores y gracias a la influencia de la línea pastoral de Medellín, recogida por diversas corrientes de cristianos, entre los cuales destacan los influídos por la perspectiva teológica liberadora.

**El diseño de una modernidad popular, y la distancia respecto a percepciones liberales y marxistas.**

En su caminar con los pobres, la Iglesia clarifica que éstos aspiran a una liberación que incluye la búsqueda del progreso y bienestar para todos y por ello buscan una modernización.

Como sabemos, Medellín impulsó a un compromiso con los pobres "ansiando que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz" (Paz 19). La confianza que puso en ese dinamismo del pueblo concientizado y organizado le permite alentar y percibir un discernimiento interesante.

El pueblo pobre superó una simple adecuación a modelos ofrecidos por el mundo moderno actual. Se ensayaron los modelos liberal y marxista en su vida, que dejaron mucho que desear y no correspondieron a las aspiraciones de liberación de los pobres.

---

18 **F. Iwasaki Cauti,** *Nación Peruana: ¿Entelequia o Utopía? Trayectoria de una falacia*, Lima 1988, 87.

Medellín no sólo impulsó a los cristianos al compromiso sino que también dió el criterio y sentido con que debía mantenerse: el respeto por la iniciativa del pueblo mismo. El título con el que los cristianos asumieron un compromiso fue pues, no el compromiso con una ideología, sino con su fe y por ende con las personas y vidas de los pobres con quienes el Señor se identifica. A ese pueblo pobre, por sí mismo, había que ser fieles.

Este título mantiene hoy toda su validez, especialmente allí donde algunos cristianos con sinceridad (CA 26) consideraron que la lucha contra la injusticia acercaba a la Iglesia y a la fe hacia perspectivas socialistas. Los peligros de estas mixturas fueron señalados oportunamente por el magisterio eclesial. Esos cristianos por razones de conciencia procedieron a un tipo de militancia social en los sectores populares y algunos hasta asumieron el socialismo en sus diversas formas. Los sectores más sanos consecuentes con su fe rechazaron siempre la forma violenta con que el marxismo postula su alternativa; también tomaron clara distancia respecto a la filosofía marxista y al método de análisis que le es indesligable. En su compromiso, estos cristianos animados por su fe y su confianza en el pueblo participaron en procesos y luchas sociales en común con personas de otras ideologías o en grupos ideológicos marxistas, intentando conservar su capacidad crítica.

En estos años y hoy en día, este título se irguió y se yergue una vez más, contra la práctica marxista misma, alentada por su teoría. En el pasado fue la búsqueda de socialismos de rostro más humano y actualmente es la búsqueda de caminos nuevos que superen el socialismo y el liberalismo, donde el fundamento cristiano inspire la creación social y política. En todo momento el título surge vigorosamente, especialmente en el corazón de la experiencia del fracaso concreto de los marxismos latinoamericanos. No faltó sinceridad y tampoco lucidez para saber el grave riesgo que corrían. Aunque algunos cayeron en ese riesgo y redujeron su militancia a una simple y sectaria militancia marxista, los más sin embargo superaron la experiencia de estos años ante lo inadecuado de la salida socialista, que además iba fracasando ya en los llamados países del socialismo real.

La violencia de sus planteamientos y la ausencia de una ética solidaria respetuosa de la verdad y de la persona humana, se experimentó en la práctica dirigista y manipulativa que los grupos marxistas desarrollaron sobre el pueblo latinoamericano. Importante ha sido la crítica profunda que se ha hecho a esta práctica desde los propios sectores populares y desde los cristianos de origen popular que acusan la desvirtuación de sus legítimas luchas y denuncian haber sido utilizados, manipulados y dominados en su libre iniciativa y creatividad, siendo sacrificadas al mito y estrategia de la revolución. Esta práctica se dió especialmente en los grupos terroristas, pero fue orientación común del estilo del socialismo marxista, impidiendo que las luchas

sociales desemboquen en avances armónicos de los pobres junto a toda la sociedad. Este estilo ha creado una cierta cultura de la violencia que queda aún por desbloquear.

En estos años los cristianos cuentan con una experiencia acumulada de vida de fe en medio de las luchas sociales que permitirán una mejor compañía al pueblo latinoamericano, que reclama ser ayudado en la búsqueda de una "nueva y auténtica teoría y praxis de liberación" (CA 26). Hoy que es más claro el "compromiso imposible entre marxismo y cristianismo", no sólo desde el plano teórico, sino por experiencia práctica en el mundo y en América Latina, queda el desafío de seguir desarrollando creadoramente "la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (CA 26).

Por lo tanto, la intuición de Medellín de esperar en el dinamismo del pueblo muestra hoy toda su vigencia, dotando a la Iglesia y a los cristianos de una amplia libertad para actuar, porque su objetivo es el hombre y no una ideología. Hoy esto permite percibir, que lejos del liberalismo y del marxismo, un pueblo busca su forma propia dentro de lo moderno, una modernidad popular, más allá de las ideologías, aspiración mixta, creativa y novedosa que es suceptible de ser evangelizada para la creación de una sociedad nueva. Así lo recordaba Medellín inspirándose en Paulo VI (Paz 19).

## Sujeto histórico nuevo, cultura e integralidad de la liberación

Medellín decidió promover la conciencia para la justicia y la paz.Esa es la huella de su evangelización, pero a 20 años de distancia se nota el crecimiento cada vez más elevado de la voz misma del pueblo latinoamericano. Primero el clamor alto pero sordo (Pobreza 2), luego ese clamor "es claro, creciente, impetuoso y en ocasiones, amenazante" (P 89), ahora los propios pobres latinoamericanos recogen su clamor y ante la indiferencia de los grandes de este mundo avanzan con sus alternativas propias: son un nuevo sujeto histórico que se hace presente.

Desde fuera de la historia de este pueblo es difícil percibirlo. Pero hasta los más incontaminados con él lo perciben. El llamado mundo de los "informales" por ejemplo representa un aspecto importante del desarrollo de esta capacidad subjetiva, donde más allá de la protesta y de las propuestas, se organiza un verdadero "mundo" social, político, ecónomico y cultural, que empieza a tomar en sus manos la cuestión acuciante del desarrollo a pesar de no recibir ayudas suficientes, y con el sello de una democracia novedosa y amplia[19].

19 Véase la ingente literatura sobre esto: **H. De Soto,** *El otro Sendero,* Lima 1986; **J. Golte y N. Adams,** *Los caballos de troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquistas de la gran Lima,* Lima 1987.

La actividad de los movimientos ocurridos en el "dinamismo del pueblo" en estos años presentan signos y valores que dan cuenta de una aspiración más claramente integral a la liberación,y esto porque deriva de un mundo popular más complejo, lleno de diversidades internas, de modos de existencia y maneras de ser mixtas, entremezcladas, que desafían a la evangelización. Una vez más el planteamiento integral de la liberación encuentra carne en una complejidad que puede profundizar más su comprensión (Justicia 3-5; Introducción 4-6). Las aspiraciones de los pueblos latinoamericanos se dan hoy como ayer en distintos niveles a pesar de que no tengan las mismas características de hace más de dos décadas.

Tomemos el caso de la juventud. Para Medellín los jóvenes de esa época aspiraban a "cambios profundos y rápidos" y eran "particularmente sensibles a los problemas sociales" (Juventud 3). La juventud actual parece más pragmática e interesada en problemas familiares y personales. ¿Son por eso los jóvenes actuales menos interesantes? En verdad la cosa es más compleja. El joven de hace 20 años que se preocupaba por el ideal del cambio social, lo hacía con la convicción de que su problema familiar y personal estaba centralmente solucionado. Había sobre todo crisis de la sociedad pero no era grave la crisis del sujeto. Dos décadas después los jóvenes acusan una importante crisis subjetiva, personal y familiar, que se agrega a la social por causas que habrá que estudiar y sin la cual no es posible solucionar la crisis social.

De allí que la atención a los varios niveles de liberación en la actualidad sea más aguda y exigente, porque lo personal y familiar ocupa en el joven un papel tan importante como el que ocupó antes el social. Reconstruyendo el sujeto podemos también reconstruir la sociedad. (CA 13: véase allí la importancia de ambas subjetividades).

Por esto decimos que mantiene toda su vigencia la visión integral de la liberación en Medellín centrada en la personalización comunitaria y puede contribuir ante panorama tan complejo con mejor brío. En ese sentido, la liberación hoy supone: liberación de "algunos", que son la mayoría del continente, pero sin descuidar la liberación de todos; pero se busca también la liberación en todo aspecto de la vida, es decir, que sea completa, *una liberación al servicio de algunos,de todos y en todo.*

Destaca de manera especial dentro del dinamismo del pueblo el desarrollo de una vasta creatividad cultural que recoge en síntesis diversas lo moderno y lo tradicional, en una búsqueda de algunos valores constantes a pesar de que varias puedan ser las alternativas a construirse: democracia, solidaridad, desarrollo, libertad, felicidad, vida, justicia, paz, son los más frecuentes.

Dentro de los valores aparecen acentos nuevos que denotan la presencia activa de la nueva evangelización lanzada por Medellín (Introducción 7). Hay un crecimiento simultáneo de búsquedas socio-culturales y de búsquedas religiosas. En algunos casos esto se da en forma más integral y en otros se dan disociaciones típicamente modernas. A pesar de esto, allí donde se contó con la compañía de una Iglesia que no abandonó al pueblo en los momentos más hondos de su drama histórico, se estableció esta Iglesia como espacio de libertad y solidaridad que hace presente la huella del amor gratuito de Dios en esa historia. Gracias a esto se ha cultivado y alentado, en la Iglesia y en el pueblo, la libertad creadora en las dimensiones más sublimes del espíritu humano.

Medellín ha sido fuente de creación religiosa y por ello de creación cultural incidiendo fuertemente en la sociedad latinoamericana y dando una nueva fisonomía a nuestra modernidad. Esto no hubiera sucedido sin un compromiso en la liberación de los pobres, en el sentido complejo como fue entendida.

Allí están los cantos litúrgicos, las dinámicas, las pedagogías personalizadoras, las expresiones teatrales, poéticas, pictóricas, folklóricas, lúdicas, musicales, oratorias, etc., surgidas del seno de un pueblo antes despreciado y ahora valorado. Se ha producido en los últimos años algo así como un renacimiento espiritual y estético del pueblo latioamericano, favorecido por el espacio de la libertad dado por la fe. Estas expresiones se asemejan a las grandes, finas y hondas experiencias del Renacimiento. Estamos ante un amplísimo movimiento cultural, que ve hoy la emergencia de una nueva sensibilidad humana motivada por la fe. Actualmente el Papa ve en la promoción de los pobres una "gran ocasión de crecimiento moral , cultural.." (CA 28). Con Medellín esto ya comenzó, de allí que un importante estudioso de estos temas, el Padre Marzal, reconozca que las comunidades cristianas populares han evangelizado efectivamente la cultura [20].

He aquí algunos nuevos acentos: se ha profundizado la lucha por la igualdad de derechos con una lucha por la diferencia y el respeto a la persona en su propia peculiaridad de ser: la influencia personalista . Medellín ha dotado a las luchas sociales de sentido de alteridad. Destaca también el valor de la solidaridad y el comunitarismo en las relaciones sociales, el cultivo de actitudes de la sensibilidad: el cariño, la ternura, la compasión, la alegría, la fiesta, la amistad, la oblación por

---

20 Cfr. **M. Marzal,** *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima 1988, p.438-441. Además, **L. A. Gómez de Souza,** "Alcune riflessioni sulla chiesa d'oggi nell'esperienza latinoamericana",*Una nuova pace constantiniana?*, Casalle Monferrato 1985, **M. Azavedo,** S.J. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturacao da fé*, Sao Paulo 1986.

el otro, dan a las luchas sociales un color nuevo y claramente pacífico. Así mismo hay un sentido de que la historia se hace uniendo lo pequeño con lo grande, a través de un largo proceso de conversión social y política a la vez que personal, considerando ya con más claridad que los grandes cambios no están a la vuelta de la esquina[21].

El espíritu novedosamente evangelizador de Medellín perdura en la búsqueda de un pueblo oprimido y creyente por encontrar su destino, y sobrepasa ese espíritu revolucionario con que algunos pretendieron ligarlo, para usarlo a su favor o para combatirlo. Medellín, desde el primer momento quiso acompañar el dinamismo real y concreto de la gente sencilla en su búsqueda genuina y original.

**Conclusión: liberación de los pobres y nueva cultura solidaria**

La lectura evangélica de la realidad permitió descubrir el mundo de los pobres. La nueva evangelización desde Medellín se hizo en medio de la lucha por la justicia, dimensión interna de la evangelización.

Esto sentó las bases de una nueva cultura solidaria desde la fe cristiana, pero que ya estaba contenida en las aspiraciones de nuestros pueblos (Elites 13). Hoy se reconoce por la solidaridad y la liberación al cristiano y a la Iglesia de América Latina (SRS 46).

Se ha ahondado la calidad de compromiso de la Iglesia: de la cercanía profética que confía en el dinamismo del pueblo a la radicación profética de la Iglesia en un nuevo pueblo sujeto protagonista de su historia.

Lo propio de Medellín está en que el tema de la cultura fue estrechamente ligado a la cuestión de la justicia. De allí que la liberación de los pobres implique una nueva cultura solidaria.

Esto es muy claro en el documento de educación, que se quiere liberadora basada en la iniciativa crítica del sujeto y la promoción en libertad del educando como persona al servicio de la comunidad (Educacion 8), para desarrollar "de una manera creativa y original un mundo cultural" acorde con las riquezas nacionales de los educandos,no la incorporación a estructuras ya predeterminadas y opresivas (Educación 3). Se hacía notar la reserva de virtudes de esta cultura donde la caridad es el valor central (PP 2) así como la justicia y la fraternidad (Elites 13).

---

21 **L. A. Gómez De Souza,** "Elementos éticos urgentes en los movimientos sociales", *páginas* 104 (1990) 17-28.

Ligando liberación y cultura, Medellín no tiene una visión arqueológica sino que ve la cultura en movimiento, dentro de las aspiraciones de los pueblos que buscan su liberación (Elites 13). Educando las conciencias (Justicia 6) se marca la cultura con la solidaridad, la paz, la justicia y la vida (Paz 24;Familia 9c) como valores centrales.

Medellín insistió en la justicia como condición para obtener la solidaridad, la paz y la vida (Paz 14a, 16,20,21,22), pero también hubo otro acento previsto en Medellín: que la justicia se dará si es que hay a la vez solidaridad, paz y vida. Es decir, si se anticipan en los movimientos sociales aquellos valores de la sociedad que se busca, especialmente los valores evangélicos del amor que están fundados ante todo en la paz con Dios (Paz 14c, 16).

La paz tiene para Medellín "fecundidad" histórica (Paz 15,16). Estos años han mostrado lo decisivo del camino pacífico de transformación social, comprobando en negativo el terrible saldo de destrucción y muerte y la cultura de la violencia consecuente al recurso a las armas, aún en los casos más extremos de tiranía evidente y prolongada. La confianza en la fecundidad del camino pacífico, la reitera hoy en día Juan Pablo II (CA 23, 25) y coinciden ambos en la confianza en la organización del mismo pueblo que sabe luchar rechazando las ideologías (Paz 18, 27; CA 35).

La Iglesia es hoy día, gracias a Medellín, la voz principal y, en algunos países, la única, que defiende, alienta y valora el derecho, el ser, la cultura y la religión de los pobres en América Latina. Los nuevos problemas que debe enfrentar se enmarcan en esta línea profética arraigada profundamente en el evangelio y realizada milagrosamente en estos 23 años. Acogiendo al sujeto histórico protagonista de la historia latinoamericana, la promoción humana integral hacia este sujeto no la ha dejado intocada. Los pobres son Iglesia y la Iglesia lationamericana es sobre todo hoy una Iglesia de los pobres como su marca esencial. Los pobres la conforman, la construyen, la empapan, son Iglesia. De allí que la Iglesia deberá seguir pensando y haciendo toda su vida en fidelidad a Cristo en las particularidades de este pueblo que ha aprendido, gracias a ella, a expresarse y a ser sujeto histórico que dice su palabra.

No se ha de reducir la constitución de este sujeto a los modos en que se constituyeron otros sujetos en la historia mundial (la burguesía, el proletariado, etc). Aquí se trata de un sujeto pobre y creyente. La experiencia hecha en otras latitudes por la Iglesia (algunos países del Africa o Polonia) muestra que es posible esta fidelidad que respeta cada proceso particular[22].

---

22 Sobre el papel protagónico de los pobres y su importancia para la Iglesia universal véase **A. Ramírez Zuluaga,** "Una experiencia eclesial de los pobres para la época de una Nueva Evangelización", *Medellín* 65 (1991) 72-88, espec. 80.

El tratamiento del tema de la evangelización de la cultura supone pues partir del sentido en que lo plantea la Conferencia definidora de la identidad de la Iglesia latinoamericana a partir del Concilio Vaticano II. La cultura pertenece al segundo nivel de liberación integral planteado en Medellín y Puebla y es indesligable, aunque distinguible de los otros dos, es decir de la promoción humana y de la justicia del Reino. La nueva cultura latinoamericana se empezó a gestar con Medellín que confiando en el pueblo latinoamericano, desarrolló una cultura de solidaridad liberadora que ha ido fecundando evangélicamente el ethos latinoamericano.

## 2. REPERCUSIONES DE MEDELLIN EN LA EVANGELIZACION Y CRECIMIENTO DE LA FE: UNA NUEVA EVANGELIZACION ANUNCIADORA DEL REINO QUE GENERALIZA EN LA IGLESIA LA ESPIRITUALIDAD DE LOS ANAWIM

Medellín planteó la nueva evangelización como superación de una doble dicotomía: por un lado la diversidad de prácticas religiosas populares sin práctica cristiana y por otro la dificultad de una pastoral de conservación que ponía y acentuaba la sacramentalización,desadecuada para una sociedad en transformación (Pastoral 1).

La "reserva de virtudes auntenticamente cristianas" propia de la religiosidad , no es para Medellín una garantía total de fe firme: puede entrar, y de hecho ya Medellín observaba que en ese entonces había entrado en crisis. Por eso, la Iglesia, "lejos de quedar tranquila...y de estar satisfecha con la tarea de conservar la fe del pueblo" abrirá con Medellín una "línea de pedagogía pastoral" centrada en "re-evangelización", "reconversión...a niveles más profundos y maduros...que impulse al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria" y "santificarse y salvarse no individualmente, sino constituídos en comunidad", reunida por la Palabra y la eucaristía (Pastoral 8 y 9).

El crecimiento en la fe consistía en avanzar hacia una fe "lúcida y comprometida" en todo el pueblo latinoamericano. ¿Se llegó a ello?, ¿qué ocurrió?

### Reino, misión evangelizadora y fe en purificación

Para Medellín la lucha por la liberación de todas las injusticias tiene como horizonte más amplio al Reino de Dios.

Esto permite no confundir pero tampoco separar progreso temporal y crecimiento del Reino (Justicia 5).

Como el error más grave que encuentra radica en el "dualismo que separa las tareas

temporales de la santificación" (Justicia 5), se percata la Conferencia de darnos el sentido en el cual cabe una intervención en el terreno social a los cristianos en particular y a la Iglesia en conjunto. El amor de Cristo se propone como: "fuerza liberadora de la injusticia y opresión" y fuerza "inspiradora de la justicia social entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrolllo integral de nuestros pueblos" (Justicia 5).

La evangelización bajo el horizonte del Reino apunta entonces a acompañar al pueblo en liberarse, pero también en comprometerse en la búsqueda de alternativas, inspirando proféticamente la concepción de vida y las tareas de desarrollo. Es pues, un servicio evangelizador que coloca su centro en el mundo popular que ha de crecer y respecto al cual había que hacer experiencia (Religiosos 2-4).

Para superar el dualismo, se motivaba al compromiso, pero se arriesgaba a la aventura tremenda de vivir de una nueva manera esa fe dentro del compromiso[23]. Se tenía claridad en la alternativa pero no de todas las dificultades allí implicadas.

Se dieron orientaciones, sin embargo, para garantizar la autenticidad de esta búsqueda de nueva experiencia de fe: reconocimiento de los valores en la religión popular y en los signos de los tiempos, revisión de vida, testimonio personal y comunitario, perspectiva escatológica, sacramentalidad.

Se emprende así un proceso de purificación (Catequesis 2,3) o perfeccionamiento en la manera de vivir la fe, a partir del compromiso liberador, que quiere repercutir en todos los sectores cristianos (PP 7).

**Un solo evangelio en ambientes diversos y en conflicto**

Medellín intentó llegar al pueblo pobre y a las élites sin separarlos (Elites 14).

Es más, considerando la situación diferente de fe de estos sectores anunció un único Evangelio para todos ellos pero con exigencias diferentes, incluyendo aquellas que derivan del conflicto producto de la injusta situación social (Catequesis 3). Se renunció sin embargo a cualquier tipo de influencia no evangélica, para dar testimonio de vida sin complicidad con los poderes (Catequesis).

---

23 En el documento de Elites 13 se dan las líneas de esa manera de vivir la fe: "personal, adulta, interiormente formada, operante, constantemente confrontada con los desafíos de la vida actual en esta fase de transición". Es un proyecto que ha de verificarse. Cfr, Laicos 4.

Esta pastoral profética nos hace comprobar las exigencias puestas en todos los terrenos a los cristianos, pero más fuertes a los que más conscientes y responsables son ante la situación injusta en medio de un continente que se llama cristiano. De allí, la actitud de denuncia de Medellín, de independencia frente a poderes, evidentemente sin renunciar al diálogo (Elites 21).

El resultado de esta manera de proceder, ha sido una Iglesia signo como se quería, auténtica, aunque ha producido también rigidez en algunos que no se dejan interpelar ante la dulce pedagogía de la Palabra penetrante del Evangelio (Heb 4, 12-13).

**Compromiso con los pobres: nuevo status confessionis**

Lo que planteó Medellín es ahora un avance central en la concepción acerca de la fe. Además de suponer que las obras (acción por justicia) son dimensión intrínseca de la fe y no solo simple expresión de ésta, Medellín encontró que aquellas obras (compromiso con el pobre por la justicia) inherentes a la fe son, en nuestro continente latinoamericano, las que se hacen a los pobres confiando en ellos. El compromiso con los pobres pasa así a ser la manera de hacer operante la fe por la caridad (Gal 5,6)[24].

El Padre Bernard Sesboué, considera que este punto es un nuevo *"status confessionis"* que define de esta manera:

> *Es el surgimiento de un dato tan fundamental para la confesión de la fe que la posición que se tome respecto de él se convierte en una decisión por o contra la fe. En efecto, ¿acaso hoy la promoción de la justicia no se ha convertido en un problema de fe? Eso es lo que tenemos que comprender...*[25].

Esta perspectiva nos parece fecunda para la clarificación de las distintas tendencias que se dan hoy en la pastoral después y a partir de Medellín. Este punto lo veremos en la tercera parte.

**Revisión de vida, signos de los tiempos y vida comunitaria**

En el aspecto pedagógico se propusieron algunos elementos comunes a todo sector: sobre todo la lectura de los signos de los tiempos y la revisión de vida con el ver,

---

24 Véase la profundidad de esta perspectiva en Laicos 10 y 11.

25 Véase su intervención en la presentación de la tesis del **P. G. Gutiérrez**, *Teología y espiritualidad*, Santiago, Chile 1988, 39.

juzgar, actuar que tanto aportaron los movimientos especializados de la Acción Católica.

El desarrollo eclesial posterior en medio del pueblo pobre mostró un estilo "de base" para realizar aquella lectura y revisión practicada en comunidad de vida y de fe. De esta manera no sólo maduraban las élites a las cuales se brindó especialmente esta pedagogía sino el pueblo sencillo que aprendía a leer la palabra de Dios en comunidad, a aplicarla a la vida, realizando una vida interpelada permanentemente por el juicio de la Palabra del Dios Vivo que convoca (PP 9).

Eso que en Medellín fue un proyecto de Iglesia-comunidad en medio del pueblo latinoamericano se puede ver hoy en múltiples rincones de nuestro continente: pobres y ricos, masas y élites fueron personalizándose comunitariamente a la luz de la palabra de Dios a consecuencia de esta pedagogía y esta vida comunitaria (Catequesis 10).

Destaca aquí la importancia de la formación consciente del cristiano. Medellín introdujo las nuevas maneras de catequizar formando la conciencia, con densa preparación, especialmente a los sacramentos, pero para construir una Iglesia sólida. Nuestra Iglesia destaca hoy por ser formadora de conciencia cristiana encontrando el lugar pastoral y concreto de la teología al alcance del cristiano común, la que favorece también una sabiduría para la vida.

La catequesis familiar, la catequesis de distintos niveles, de adultos, de jóvenes y de niños por Medellín iniciada, muestra el gran servicio de transformación y fecundación cristiana que se presta a la sociedad. A pesar de las exageraciones un tanto racionalistas de algunos, es incomparablemente superior esta pastoral a la sacramentalización y devocionismo popular sin reflexión. Cualquier menosprecio del papel jugado por esta catequesis estaría suponiendo otro modelo de cristiano donde fe y vida no se relacionan. Sólo allí tiene lugar la formación teológica de la catequesis.

También esta pedagogía resulta insustituible respecto a cualquiera de las formas masivas de medios de comunicación. Sin menospreciarlos, la cuestión central es que la fe se trasmite de persona a persona y de experiencia a experiencia, en fidelidad a la tradición viva. El uso de ciertos medios podría convertir en anónima la Palabra. Esta pedagogía comunitaria crea lazos eclesiales humanos y personales propios de la vida de los que "tienen un solo corazón" (Hch 4,32). Ningún medio puede sustituirla, a pesar de la ayuda que pudiera prestar, y la fe ha sido fecunda allí donde los "medios pobres" y la Palabra viva saben combinarse con nuevas formas de lenguaje y comunicación (Catequesis 9,11). Basta ver el testimonio de la palabra de

Monseñor Romero y la utilización de la radio. Sirve a la Palabra pero no la sustituye; el testimonio es insustituíble.

**Celebrar la vida, la alegría, la esperanza en medio de la injusticia, la miseria y la muerte**

Medellín abrió un período de gran efervescencia celebrativa marcada en Cristo por la "tensión" hacia la Plenitud del Reino (Liturgia 2).

En esa efervescencia, la eucaristía construye la comunidad Iglesia a partir del sacrificio de Cristo, entregándose como su Cuerpo en respuesta de fidelidad al amor gratuito del Padre. Se resaltan los diferentes signos que expresan y fortalecen la fe (Liturgia 6) y subraya en varias oportunidades la coherencia en la vida, la adaptación a la cultura, el sentido misionero, el acompañamiento en lo cotidiano, el juicio crítico de la sociedad y el testimonio de caridad como exigencias para que aquellos signos se realicen (Liturgia 3.6.7).

Se ha llegado así a una real pluralidad de manifestaciones litúrgicas y celebrativas que empalman hondamente en el camino histórico de un pueblo que ha aprendido no sólo a vivir la fe en el compromiso sino también a celebrarla gratuitamente.

Pero hay una unidad en esta pluralidad: la gratuidad absoluta del momento litúrgico de la vida cristiana. Nunca hemos visto rezar tanto y tan hondo como en las comunidades cristianas de América Latina, en sus celebraciones de la Palabra intensificadas (Liturgia 14), en la preparación y realización de los sacramentos (Liturgia 13) y en las eucaristías masivas o en grupos (Liturgia 12). Ellas han estado teñidas en la vida de las comunidades cristianas diversas, del colorido, costumbres, esperanzas, luchas y conciencia humana y cristiana de nuestros pueblos. La religiosidad popular ha adquirido valores nuevos o ha redescubierto sentidos antiguos, actualizándose con otros nuevos, orientándose siempre al compromiso con Dios y con los hombres (Liurgia 15).

Pero la nota más resaltante de esta efervescencia celebrativa y eucarística es que el sacrificio incruento de la Víctima inocente, que es Cristo, se ha plasmado en la entrega generosa y martirial de tantos testigos de la resurrección, cristianos sencillos, campesinos, estudiantes, amas de casa, religiosos, sacerdotes y obispos que han celebrado con la entrega de su propio cuerpo y sangre la misa del Señor en la vida cotidiana de injusticia, miseria y muerte. La misa inacabada de Monseñor Romero terminó en el cumplimiento profético de lo que anunciaba y así muchos cristianos en estos años la han terminado de la misma manera.

Si bien esto no ha conducido aún a un "rito" latinoamericano, es verdad que muchas notas vitales de nuestro pueblo se han ido perfilando de modo tan característico, que convendría ya dibujar sus detalles. En este punto nos parece que la insistencia eclesial ha sido mayor hacia remarcar una unidad ante el peligro de una enorme diversidad; pero el no abrir "el camino a un progreso legítimo" (Liturgia 11b) podría llevar a que se caiga en el otro peligro, la uniformidad (Liturgia 7c).

La riqueza de la celebración esta en haber fortalecido la fe mediante la afirmación de la vida, de la esperanza y sobre todo de la alegría festiva, en medio de un continente que ha visto acentuarse la injusticia de sus condiciones de vida y la destrucción de vidas personales, familiares y populares (SRS 13). La liturgia eucarística reconstruye nuestras vidas desde la gratuidad divina.

Es el modo privilegiado que tiene Dios de rehacer la historia humana con la gratuidad, convierte al rico, levanta al pobre, reordena los bienes de la tierra en su justo lugar para que sirvan a la venida del Reino definitivo (SRS 48). Con ello, la fe del pueblo latinoamericano enriquece las intuiciones de su dinamismo liberador y alienta en él un estilo diferente de hacer la historia: un estilo sacramental que despierta creatividad.

Si la crisis de la sociedad era grande, la eucaristía fue alentando la liberación y reconciliación a partir de la fuerza profética de la exigencia: compartir los que tienen más con los que tienen menos o nada (Mt 5,23). Si a ella en estos años se agregó la crisis del sujeto, la eucaristía y la diversidad de celebraciones sostenían con su aliento la reconstrucción de personas, familias y pueblos exhaustos y golpeados de mil maneras.

Este estilo de celebrar en medio del compromiso con nuestros pueblos ha ido tejiendo una experiencia celebrativa característica de una autética religión "desinteresada". Ese es el mayor logro de Medellín hasta hoy: tener ya experiencias de lo religioso "inútiles" que continúen la larga historia de una fe que cree "viendo lo contrario". Esa es una de las notas más curiosas que destacaban los primeros evangelizadores, que los indios creían a pesar de las obras malas y escandalizadoras de los cristianos. A esto le llamaban verdadero milagro, el más grande realizado por Dios en Indias. Quizás sea el más grande hasta hoy, donde son también cristianos los que oprimen o marginan a sus hermanos[26].

La intensificación de la dimensión celebrativa al compás de las luchas y búsquedas

---

26 **B. de Las Casas**, *Historia de las Indias*, III, 11, 195a, Madrid 1961.

del pueblo latinoamericano podría hacer pensar que si Dios no estuviera con el pueblo, este dejaría de creer. Pero no ha sido así. A pesar del abandono más feroz y del sufrimiento más aplastante, nuestro pueblo sigue alabando y cantando al Señor y sigue buscando y luchando con su fe. Tiene hambre de pan, pero más hambre de Dios para luchar contra el hambre de pan. Curiosamente mientras mayor ha sido la compañía a un pueblo en sufrimiento y en búsqueda, menos interesado ha sido el sentido en que se asumió la fe y por tanto más gratuitamente ha celebrado.

**Unidad y niveles de liberación: principio calcedoniano**

Una nota del crecimiento en la fe ha sido en estos años el modo como aparecen integrados y unidos los niveles de liberación. Nuestro pueblo no separa sino que une, tiende a vivir lo religioso, lo social y lo humano en forma unida. Pero tampoco confunde. No gusta que se mezcle la religión con la política y en varias oportunidades ha dado lecciones a políticos que gozaron de algún apoyo religioso explícito (Perú y Brasil son casos elocuentes con candidatos de distintas líneas cada uno).

Se trata de una actitud "sui generis" que resulta algo complejo explicar. El fenómeno popular cristiano en América Latina después de Medellín no sólo se encuentra marcado por una fe de sello católico tradicional, sino por la influencia de la fe querida en Medellín que ya ha hecho camino y que ha desarrollado actitudes sociales, políticas y culturales inspiradas cristianamente que debemos respetar, valorar, hacer más plenas y sobre todo *no despreciar*.

Desgraciadamente algunos sectores han tenido o una actitud pretendidamente condescendiente que todo lo admite sin discernir o una actitud de rechazo que todo lo desprecia, desligando la unidad original de lo religioso y lo social en nuestros pueblos. Así el populismo paternalista ha sido tan peligroso como el espiritualismo aristocrático que sólo le reconoce valor a la religiosidad pero no a la iniciativa del pueblo para decidir. En eso ya Puebla había avanzado de forma interesante al hablar de la religiosidad popular, percibiendo la riqueza de su movimiento interno (P 452).

Con Medellín surgió un aprendizaje en el estilo de relacionar los niveles de liberación, que no consiste ni en separar en planos yuxtapuestos ni en mezclar integristamente, sino en integrar distinguiendo. De esta manera se ha tomando muy en serio la mediación de la propia conciencia y de la conciencia moral.El pueblo latinoamerciano no acata necesariamente la votación por un lider político si este es sugerido por el clero, incluso por el más progresista y popular.

En ese caso decidirá por el que más le conviene como pueblo. Tampoco aceptará que

su decisión endose obsecuencia a quien elige: lo someterá al juicio cristiano y moral de su comportamiento para con los necesitados.

Medellín abrió espacio para la formación de este estilo inédito de hacer política desde los sectores populares, donde la sociedad va creciendo por una pacífica conquista de espacios democráticos cada vez mayores y ha contribuído a dar como resultado lo que el documento preparatorio llamaba "nueva concepción de la democracia" (P 350). Esto es notorio debido a que desde la fe y desde las búsquedas políticas se han combinado la palabra profética y la búsqueda liberadora para generar un nivel humano y cultural democrático de características comunitarias de grandes posibilidades, inéditas en otros continentes.

Esta manera de integrar y distinguir supone la viviencia del "principio calcedoniano" con el cual la teología de la liberación interpretó el proceso liberador: unidad sin mezcla y distinción sin separación. Y ello ya vivido en muchas experiencias, requiere sea alentado con más fuerza en la nueva evangelización que ha de continuar.

## Vigencia de la teología: de la liberación a la vida

En los años trascurridos desde Medellín el papel de la teología y específicamente el de la teología de la liberación ha sido relevante. Quisiera solamente subrayar que hay un proceso importante ocurrido en los acentos, donde muchas afirmaciones se han ido aclarando, profundizando y convirtiéndose más exigentes para la Iglesia.

La teología que se propone ser una reflexión de la experiencia de fe en una praxis de liberación a la luz de la palabra de Dios y que no pretendió justificar posiciones sino "dejarse interpelar" señaló que no habría verdadera teología si el pueblo mismo creyente no decía su palabra. Estos años justamente han sido los de la palabra protagónica del pueblo y de los pobres dentro del pueblo: jóvenes, madres pobres, niños,adultos...y en cierto modo este pueblo ha ido haciendo teología. Los teólogos lo acompañan y van elaborando más lo que la gente va reconociendo; eso se propone luego al Magisterio y a toda la Iglesia.

Se puede además notar un proceso que va de la liberación a la vida. No son términos que se excluyan, sino que corresponden a épocas distintas, más marcadas por la transformación social, la primera a otra segunda más marcada por la totalidad y complejidad de la liberación, donde fluyen la crisis y muerte del sujeto, de la naturaleza y de la vida.

Esto ha hecho que se conciba la propia teología como un intento de hablar de Dios desde el silencio de la muerte cotidiana y, por lo tanto, un intento más humilde y

sencillo de "hablar" que ha de afirmar la vida del resucitado contra la muerte por injusticia, por hambre, por inmoralidad o por violencia en esta América Latina de desaparecidos, de gamines, de drogadicción, delincuencia, de droga, terrorismo, y aborto: la muerte y corrupción del inocente clama por la vida, en lo cotidiano y en los planes y alternativas de desarrollo. La liberación es para la vida en abundancia (Jn 10,10), no para la muerte.Es decir, para la vida eterna, plena, que exige afirmar el valor de esta vida que por la injusticia y el mal acaba "antes del tiempo".

Esto supone que hay formas de liberación que podrían desviarse de la verdadera liberación: liberaciones que por su liberalismo individualista o su liberacionismo colectivista llevaran a los latinoamericanos a la muerte. Y llevó en estos años a la muerte de las búsquedas de los latinoamericanos una prédica de la liberación que se queda en el lenguaje profético sin apreciar el lenguaje de la gratuidad misericordiosa de Dios. También conduce a la muerte el olvido de la justicia sustituyéndolo por una misericordia ineficaz y anecdótica. Recordar la vida es recordar la unidad entre justicia y misericordia y además es afirmar la prioridad del lenguaje gratuito de la misericordia, que envuelve y da sentido a toda lucha por la justicia y que pone límites hondos a esa lucha para hacerla realmente humana[27].

**Conclusión: la prioridad de lo gratuito y la espiritualidad de los anawim**

El aporte dado a la evangelización y crecimiento de la fe está en la superación de un dualismo peligroso. El riesgo corrido ha dado frutos a pesar de las confusiones que podía implicar.

Cuando vinieron las tentaciones, la perspectiva espiritual de Medellín permitió que en la Iglesia los cristianos enfrentaran un reduccionismo politizante o un regreso al dualismo espiritualizante. Se enfrentó las tentaciones con esa hondura espiritual, subrayándose la motivación última de dicha opción: la gratuidad del amor de Dios que prefiere a los pobres.

A partir de allí, la Iglesia toda ha crecido en profundidad ya que se tiene hoy experiencia de lo que es vivir el papel de la gratuidad en la historia y en nuestra historia de injusticias.

Nos encontramos ahora, gracias a Medellín, con la experiencia espiritual de los anawim de la biblia, de los pobres de Espíritu, vivida y en crecimiento en múltiples sectores de la Iglesia latinoamericana y como la espiritualidad animante de este

27 Véase G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Un comentario al libro de Job*, Lima 1986. Del mismo autor, *El Dios de la vida*, Lima 1989.

proceso de nueva evangelización. Esta actitud de escucha de la palabra de Dios, de la voluntad de Dios y de su puesta en práctica preside todos los avances de la Iglesia latinoamericana en estos años. Medellín no sólo lanzó al compromiso, dió la base fundamental para acompañar el nuevo proceso de la fe en él. La revisión de vida, la comunidad de base, la lectura de la Palabra escrita, la confrontación con la Palabra de Vida, la celebración en medio del hecho histórico liberador, el silencio, la oración, todos se fundamentan en un único movimiento espiritual, el de los pobres de espíritu que con María guardan la historia de América Latina en su corazón y dicen al Señor, he aquí tu esclava, hágase en mí según tu Palabra (Lc 1,38).

Esta nueva espiritualidad generalizada en la comunidades cristianas de América Latina va abarcando todos los sectores en medio de la historia cotidiana, atravezando épocas, leyendo los signos de ellas y obedenciendo al Señor que se revela. Podrán cambiar los tiempos, pero esta huella imborrable de Medellín que remarca *la santidad* que se buscaba (Religiosos 1), quedará grabada también en Santo Domingo.

## 3. REPERCUSIONES DE MEDELLIN EN LA IGLESIA VISIBLE Y SUS ESTRUCTURAS ECLESIALES: IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACION DESDE LOS POBRES

### Un nuevo rostro: sacramento universal de salvación entre los pobres

El Concilio había sintetizado una rica definición teológica acerca de la Iglesia: misterio o sacramento, signo e instrumento universal de salvación (LG 1.9; GS 45; SC 26).

Medellín, en fidelidad al Concilio, plasma una interesante profundización desde las condiciones de América Latina configurando un nuevo rostro para ella: la Iglesia de los pobres.

El tema del documento sobre Pobreza de la Iglesia es como el marco global de los documentos acerca de los sectores eclesiales. La pobreza como mal a denunciar, la pobreza espiritual como actitud a vivir y la pobreza como compromiso a realizar para cambiar el mal real de esta pobreza, fueron las dimensiones de un tema que marcó el cambio central constitutivo y vinculante de la Iglesia en América Latina (Pobreza 5).

Sobre todo desde Medellín "los pobres son evangelizados" (Mt 11,5) y la Iglesia se autoconcibe como Iglesia pobre que denuncia, predica y vive, y se compromete (Pobreza 5) de diferentes maneras de acuerdo a diversidad de vocaciones, estilos y formas de actuar. A esta fecunda diversidad asistimos en los años posteriores.

Desde el primer momento se trata de una opción clara de evangelización y por eso hasta hoy el proceso de esta Iglesia pobre fue diversificado, plural y abierto. Exigencia evangélica, no fue camisa de fuerza sino dulce llamado a profundizar en cada sector de vida eclesial (Pobreza 14-17).

En esto la Iglesia asume el camino de Cristo que "siendo rico se hizo pobre" y con ello valoriza a los pobres como Dios lo hace y rechaza con su solidaridad la posesión egoísta que se opone al Reino.

Teológicamente esta actitud es llamada por Medellín "signo y compromiso" (Pobreza 8), o sea signo eficaz, es decir sacramento.

La Iglesia pobre es signo y compromiso, sacramento de Dios en medio de los pobres. Ese sacramento es a la vez un sacramento pobre, porque la Iglesia quiere en su rostro mostrar la pobreza de su Señor (Pobreza 18) y por tanto servidora del pobre, pero abriéndose a todos los hombres, llamándolos a la solidaridad con los pobres (Pobreza 18). Sacramento del Señor en la particularidad de los pobres y para la salvación de todos los hombres.

Este nuevo rostro supone, como ya lo insisitimos, el considerar a los pobres como sujetos y no como objetos, sabiendo hablar por ellos en los casos que fuera necesario (Pobreza 10).

Pero, justamente por ser "la voz de los sin voz", esta opción por el pobre como sujeto tocó a la misma Iglesia en su ser, especialmente cuando los mismos pobres empezaron a alzar su propia voz. Nos interesa ahora subrayar el significado teológico de esta transformación.

Se trata de la entrada de los pobres en la Iglesia, de su "generación a la gracia" y por tanto del sentido teológico que aportan como pobres en ella. Son la "sal de la tierra" de esta Iglesia formada también por el lado rico y poderoso de la humanidad, que quiérase o no colorea también con su sentido teológico moderno nuestro pueblo de Dios. En los años después de Medellín los pobres han aportado dinámicamente una nueva vitalidad a la Iglesia, porque no sólo han sido evangelizados sino que ahora evangelizan (P 1147), dando el evangelio "desde nuestra pobreza" (P 368).

Este es un "punto luminoso" para la Iglesia de hoy, avanzar en su peregrinar hacia el tercer milenio a través del proceso purificador de los siervos sufrientes en la Iglesia. Los primeros evangelizadores de nuestro continente vieron esta dimensión en los indios, a los cuales llamaron "piedras vivas" para la edificación de la Iglesia,

e incluso "Evangelio"[28]. Es decir, se trata del problema de la forma que toma la Iglesia a partir de un sujeto que la interpela y que refleja en su interior el rostro de Cristo en forma activa y no sólo pasiva (P 31-39). Se requiere seguir ahondando en el significado teológico y eclesiológico de la presencia de los pobres en la Iglesia.

A más de dos décadas, este problema adquiere relevancia, porque Medellín no es un cambio anecdótico sino un eje central que identificaba la misión de la Iglesia latinoamericana aquí en el continente y en la Iglesia universal: es su particular modo de ser, su naturaleza misma y su manera de relacionarse con las demás iglesias particulares en la unidad de la Iglesia Universal (P. de Conjunto 5).

Enfrentar la nueva evangelización, la promoción humana, y la cultura cristiana, sin la perspectiva de Medellín y sin el modo como Medellín afronta estos problemas sería suponer que Medellín los abordó sólo para una coyuntura que ya pasó y no para toda una "nueva época histórica" marcada por el ansia de liberación que no se ha agotado y donde los hombres "buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación" (CA 26).

Con la fuerza del Espíritu contribuyó a definir una identidad de la Iglesia particular latinoamericana que permanece en el tratamiento de cualquier otro nuevo problema, de lo contrario se corre el riesgo de faltar a la Tradición. Por ello la pregunta central es cómo en las nuevas condiciones de una "Iglesia pobre, misionera y pascual" (Juventud 15a), donde los pobres evangelizan y buscan su liberación y en medio del ahondamiento de la injusticia acompañada de la degeneración cultural y moral moderna, se ha de enfrentar la nueva evangelización,la promoción humana, y la generación de una cultura cristiana. ¿Cómo el rostro de Cristo pobre, que contemplaron los obispos en Medellín ilumina también hoy a la Iglesia latinoamericana? (Hb 13,8)

**Nuevo tipo de laicado y las comunidades cristianas de base**

La perspectiva de una Iglesia pobre, dijimos, tocó a la Iglesia misma y se comenzó por medio de la apertura y acogida a los laicos, especialmente pobres en las estructuras eclesiales, operándose una revisión y sustancial transformación comunitaria de estas (P. de Conjunto 5). Este cambio, siguiendo la línea definitoria de identidad que subrayamos en el punto anterior, no sólo tomó en cuenta la situación histórica sino la naturaleza de la Iglesia como "misterio de comunión católica" (P.de Conjunto 6). Es decir, definiéndose como Iglesia pobre (Pobreza 5-7.8.18; Juventud 15) es también comunión universal.

---

28 **B. de Las Casas,** *Historia de las Indias*, I,76, 231 III, 138, 511b.

Esta perspectiva renovó el sentido de todas las estructuras eclesiales con un acento comunitario de "integración" (P.de Conjunto 1) que se perfilaba como alternativa a la marginación en otros terrenos de la vida latinoamericana. Integración de los marginados también fue el lema de la Iglesia, esta vez bajo la orientación teológica de la comunión católica (P.de Conjunto 6).

La comunidad cristiana de base emergió así en Medellín como "el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión". Esta "célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización" y desarrollo (Pastoral de Conjunto 10) ha sido en esos años sobre todo la comapañía infatigable del laico latinoamericano.

El laicado católico en época de Medellín era un amplio sector de cristianos venido de la gran experiencia de la Acción Católica y de la Acción Católica especializada, así como de los iniciales movimientos de apostolado seglar que reconocían el aún más amplio desafío de sectores de la población latinoamercana que realizaba "actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social" (Laicos 2-3).

Medellín quiso revisar en este laicado la dimensión apostólica de su presencia en el proceso de transformación porque reconocía una cierta crisis derivada de su insuficiente respuesta a ese proceso. Determinó superar el dualismo de que hablamos antes y abrió las puertas a ubicar su apostolado en un compromiso histórico liberador (Laicos 3). Esto centrará la orientación de su acción en el mundo y desde allí comenzará a superar "la débil integración del laicado en la Iglesia" (Laicos 5).

La nueva misión del laico se caracterizará por una ordenación a Dios de los asuntos temporales pero en una temporalidad donde se requería ser signo de liberación, humanización y desarrollo (Laicos 9), sobre todo allí donde éste se decide (Laicos 13). Para ello el laico debía congregarse en comunidades de fe o equipos, porque el acompañamiento de la fe podía hacerse operante por la caridad y se mantenía la estrecha colaboración con la jerarquía.

La integración del laicado no se dejó esperar y el planteamiento tuvo tal amplitud que ocurrió la acogida del laico pobre latinoamericano junto con el militante. Mientras que los militantes no fueron abandonados (Laicos 14), el laico del pueblo fue acompañado de manera cada vez más creciente, teniendo ahora, también por la ratificación que Puebla hizo de esta perspectiva, una Iglesia penetrada de la actividad fecunda de su laicado popular.

Surgieron nuevos problemas del reduccionismo a lo político o por mezclas sin distinciones en estos años, nuevas crisis que providencialmente Medellín previó (Laicos 14, 6).También se dió un reduccionismo espiritualista que por temor a lo ocurrido en los cristianos que redujeron todo a lo político se refugiaban en el terreno estrecho de una espiritualidad individual.

Medellín tuvo el equilibrio de unir la liberación en sentido comunitario a la liberación en sentido personal, por eso une y no separa personalización y humanización, desarrollo y liberación. La conciencia de que America Latina vive un grave problema social insta a la Iglesia a "plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad" (Familia 7) y a insistir en la promoción moral y cultural de toda la persona humana, según la tradicional doctrina de la Iglesia acerca del hombre: creado a imagen semejanza de Dios en Cristo.

Varias generaciones de laicos se han sucedido en estos años. No han tenido procesos de madurez homogéneos. Pero la experiencia de una generación ha servido a la siguiente para aprender un camino de inserción en las tareas sociales que ha ido superando dificultades que en ciertos momentos se consideraron insalvables. Piénsese en lo costoso que fue para una generación primera que entró al compromiso con organizaciones populares sin tener nada organizado previamente y que luego se encuentra con los partidos políticos especialmente marxistas y respecto a los cuales no puede ofrecer mas experiencia que la de estar allí en medio de la gente para estar cerca de sus luchas. Tuvo que pasar una larga experiencia para abrir un estilo de comportamiento que superara el mismo marxismo en la praxis y en el mismo curso de la historia asistiera a su superación teórica en la vida misma.

La acumulación de estas experiencias hizo ver cómo los acentos sociales de una época dejaran en un segundo plano los acentos personales y las "quiebras" humanas de muchos cristianos comprometidos en lo social pasarán a primer plano. Así la relevancia que ha adquirido la cuestión personal es algo que estaba dicho desde el primer momento por Medellín, pero que sólo se comprende a lo largo de todo un período.

Cuando llegamos a las generaciones actuales de laicos jóvenes, en su mayoría pobres y deseosos de una transformación social que no ha llegado, encontramos nuevos puntos de vista. Parecen estar contra la injusticia pero también contra ciertas maneras de luchar contra la injusticia que han afectado la moral y la estructura personal. Así, en ese proceso las nuevas generaciones aprenden por continuidad o por discontinuidad los modos nuevos de vivir la fe en medio del compromiso social, acentuando en la última época de forma más integral los aspectos personales y culturales de la vida del hombre.

De esta manera, hoy se cuenta con una madurez adquirida del laicado en varios terrenos, que invita a una profundización mayor del compromiso del cristiano en la liberación. El desafío es mayor hoy porque a la crisis objetiva de la sociedad se ha unido una seria crisis subjetiva que no aparecía tan relevante, a pesar de su importancia, en los años de Medellín. Esto ha afectado especialmente a los agentes de cambio que gozan de mayores problemas debido a golpes fuertes que se han introducido con el proceso de la modernización: ausencia de sostén familiar, corrupción de valores, hipocresía religiosa, emergencia de las sectas, crisis de sentido, violencia generalizada y crisis educativa.

A pesar de esto, los valores evangélicos y morales propiciados por la opción de Medellín, y especialmente la espiritualidad laical que se ha desarrollado (Laicos 17), hacen ver que este desafío tiene posibilidad de ser enfrentado.

La madurez de los laicos conseguida por una larga experiencia acumulada, hacen ver cómo la educación personalizadora y liberadora que se quería para América Latina se practicó también en los movimientos laicos, en las parroquias y comunidades. Se generó así lo que fue promovido: una "genuina espiritualidad de los laicos a partir de su propia experiencia de compromiso con el mundo ayudándoles a entregarse a Dios en el servicio de los hombres y enseñándoles a descubrir el sentido de la oración y de la liturgia como expresión y alimento de esta doble recíproca entrega" (Laicos 17).

En efecto, las varias generaciones de laicos que se han sucedido en estos años han ido haciendo "síntesis vital" tal como lo sugiere la *Gaudium et Spes* y Medellín (GS 43) y ahora la nueva generación está haciendo la suya propia con las enseñanzas adquiridas por las anteriores, pero también con los desafíos propios. De un acento en lo social para resolver mejor lo personal, se ha pasado a una época en que los jóvenes acentúan la solución de la problemática personal para mejor solucionar la social. Superar la crisis subjetiva del individuo para mejor superar la crisis objetiva de la subjetividad de la sociedad, está siendo hoy el problema número uno.

No se trata de una simple vuelta a lo personal como un refugio, sino de un verdadero encaramiento de los problemas sociales y de la transformación social partiendo por la reconstrucción religiosa, moral y humana del sujeto para el servicio de la sociedad. La difusión de marxismo en ese sentido, en muchas culturas de America Latina puso tal acento en lo social que marcó las luchas sociales despreciando el "papel positivo del conflicto cuando se configura como "lucha por la justicia social". Los nuevos laicos lationamericanos tienen como cometido fundamental el acentuar personalizadoramente su compromiso social de liberación, inscribiéndose en la abierta búsqueda de "una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación" (CA 26). Primera tarea que está acompañada de la superación de marxismo como cultura de la

lucha social. Toda la experiencia acumulada está para servir a esta tarea a los laicos.

Punto central en ello será la promoción de una nueva cultura cristiana, pero ella aparece como ligada y no como separada de la promoción de los pobres. En efecto, así como se ha generado un proceso cultural en el proceso social entre los pobres hoy esa promoción debe generar esa cultura en forma clara y explícita:

> *Sobre todo será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres -personas y pueblos- como un fardo o como molestos e inoportunos, ávidos de consumir lo que otros han producido. Los pobres exigen su derecho a participar y gozar de los bienes materiales y de hacer fructificar su capacidad de trabajo, creando así un mundo más justo y más próspero para todos. La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral y cultural e incluso económico de la humanidad entera* (CA 28).

Deber principal del laico de hoy, en la huella de Medellín, será el responder al desafío de unir liberación cristiana de los pobres y promoción de la cultura (segundo nivel de liberación) y evangelización de la cultura como aspecto importante de la evangelización de los pobres.

**Nueva misión del sacerdote y los religiosos**

En este contexto también Medellín abrió el campo de la precisión de la misión del sacerdote y los religiosos.

Medellín ya partía de la crisis que ocasionaba en algunos sacerdotes el estar "comprometidos en los puntos claves de la presente situación de cambio". Por eso se propuso una "renovación sacerdotal en esta hora compleja del continente" (Sacerdotes 1 y 2).

Esto no fue motivo para sacar al sacerdote de este campo sino para plantear el modo de su presencia. Medellín subraya así tres aspectos, el fundamento crístico del sacerdocio ministerial, la comunión jerárquica y eclesial y el modo de servico al mundo como misión de "especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera" (Sacerdotes 17).

Medellín fue muy claro en rechazar un reduccionismo del sacerdocio a promoción social. Y definió el papel específico e indispensable: partir del sentido de lo temporal para conseguir una síntesis de los esfuerzos humanos con los valores religiosos, lo que se traducirá en: "que todo quehacer temporal adquiera su pleno sentido de liturgia espiritual, incorporándolo vitalmente en la celebración eucarística"

(Sacerdotes 18). En ese sentido el sacerdote forma y anima, no sustituye, los liderazgos sociales.

Por eso hay en la perspectiva del sacerdocio en Medellín una espiritualidad sacerdotal donde están unidos dos aspectos: 1) la viviencia personal del sacerdocio, que se traduce en una personalidad humana que crece a partir de las diferencias carismáticas de cada presbítero (Sacerdotes 21,22) y 2) la exigencia específica para nuestro continente de la pobreza evangélica en la que destaca el testimonio del Reino con un estilo de vida que imite a Jesús (Sacerdotes 27).

En este punto se subrayó un aspecto que será definitivo para dibujar el perfil del sacerdote de la iglesia latinoamericana: pero valorando y usando pastoralmente los bienes económicos en favor del Cristo pobre, que se hace cotidianamente presente en los necesitados". La actitud del sacerdote para desarrollar su misión será el estar permanentemente actuando en favor de este Cristo pobre que se hace presente en los necesitados.

Esto no será tampoco fácil, muchos sucumbieron en el camino; pero su profunda exigencia fue adaptada a la particularidad de cada vocación, desarrollando cada vez más estilos creativos y nuevos de ser sacerdote, cumpliéndose esta búsqueda de pluralidad y no uniformidad que Medellín propuso (Sacerdotes 22). De allí que la figura del sacerdote ha sido en estos años más accesible a la diversidad del pueblo y menos rígida para mostrar al Señor entre los hombres. También muestra la pluralidad de situaciones que hay que tener en cuenta en las crisis y en las soluciones a estas. No era uniformando que se resolvían sino accediendo a la creatividad multiforme.

Esto se ha desarrollado hoy como la exigencia de articular la unidad en la diversidad, de tal manera que los matices propios puedan florecer en la armonía de la Iglesia. Después de ese florecimiento queda, aun cuando todavía hay escasez de vocaciones, el continuar suscitándolas desde las vocaciones particulares y eso ha sido un duro y difícil camino sobre todo en lo que se requiere a la formación. La tentación de uniformizar y la tentación de dispersar deben ser superadas.

Respecto a los religiosos, Medellín abrió paso explícitamente al sentido profético de su misión que anuncia el Reino (Religiosos 2).

Recordando que toda vida crisitana requiere de la santidad vivida únicamente en la caridad, debido al sentido escatológico de la fe, propone que los religiosos vivan más intensamente este aspecto escatólogico (Religiosos 2).

Debido a la amplia perspectiva del Reino, se trataba de encarnarse en el mundo y no estar ajenos de los problemas sociales, la democracia y el pluralismo, siendo un signo de la "ciudad de Dios" (Religiosos 2,3). Si tomaba distancia del mundo no era por despreciarlo sino para profetizar (Religiosos 3).

Medellín subrayó el papel de los religiosos contemplativos particularmente en la situación de injusticia vivida. Y por eso mismo insistió en los aspectos contemplativos de la vida activa de los religisosos (Religiosos 5). Por ello la revisión que hizo de la vida religiosa se orientó a encontrar el tipo de signo que se quiere dar desde su propia identidad profética.

Salta a la vista el mismo problema que se vió en la fe, en los laicos y en los sacerdotes: superar el dualismo, porque la vida religiosa y apostólica adolecía de una disociación práctica con el proceso de humanización del continente (Religiosos 10).

La alternativa aquí fue la valoración del apostolado en la vida religiosa centrado en "trabajar directamente con las personas en un doble aspecto: el hacerles vivir su dignidad fundamental humana y el de servirles en orden a los bienes de la Redención" y, más bien, "no han de intervenir en la dirección de lo temporal".

Finalmente se decidió que los religiosos se integraran a la pastoral de conjunto y a la construcción de la iglesia local, teniendo en cuenta siempre la promoción de las clases marginadas y el espiritu de pobreza. (Religiosos 13, 14ss).

Tanto Puebla como el Papa Juan Pablo II nos han dado la evaluación de aspectos centrales de la vida religiosa en América Latina[29]. No es este por ello el lugar para evaluar este punto, pero sí para afirmar algo puntual respecto a la imagen de Iglesia. Los religiosos que iniciaron este estilo pasaron por numerosas dificultades y tenemos entre ellos a la mayor cantidad de mártires de la Iglesia en estos años después de la gente sencilla del pueblo. Esto es muestra de que la línea adoptada en Medellín, con todos los riesgos que podía implicar, tuvo una veta, profunda y novedosa en la hondura y seriedad del testimonio que los religiosos podían dar, cambiando notablemente este testimonio la imagen de la Iglesia ante el mundo. De allí que Juan Pablo II en la CA 22 agradezca a Dios por ese testimonio.

Quizás lo único que no se haya desarrollado con fuerza desde Medellín sea el afianzamiento de las iglesias locales con clero nacional promovido por los propios

---

29 *Redemptoris Missio* y Carta apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina en el V Centenario de la Evangelización.

religiosos; en algunos países parece como si las obras de los religiosos se hubieran quedado a nivel de obras de las congregaciones y no hubieran generado Iglesia local, a pesar de su generoso servicio a ella. Este es un reto grande en la actualidad, que todo el aliento a las comunidades de base, a los movimientos, a las distintas experiencias religiosas en este mundo de injusticia, sean en función de hacer crecer y afianzar las iglesias locales para que no se conviertan en débiles iglesias que siempre impliquen dependencia respecto del exterior.

Por ello ha quedado aún una imagen de Iglesia pobre, cercana a los pobres y pobre ella misma con los pobres pero no dirigida por un clero latinoamericano sólidamente conformado a las exigencias de esta realidad.

**Tendencias pastorales**

El perfil de la Iglesia latinoamericana lo define muy bien el texto de Juventud "una iglesia pobre, misionera y pascual", es decir, que al optar por el hombre opta por el pobre para alcanzar a todos, está siempre en movimiento de descentramiento hacia afuera, hacia la misión y dando testimonio de la vida en medio de la muerte y la injusticia.

Medellín tuvo la ventaja de centrar el nuevo punto de partida para que desde él se desarrollaran maneras distintas de pastoral. Esta identidad permite también entender a partir de allí las tendencias pastorales posteriores.

Especialmente respecto a los conceptos de pobre y liberación se han dado en los últimos 23 años malentendidos y desviaciones, precisiones y tendencias. Distinguiríamos los siguientes:

a) El reduccionismo de la liberación a política y del pobre como clase social que generó un uso de lo religioso para fines políticos por parte de un sector reducido de cristianos, movidos por una perspectiva de la llamada "teología de la revolución", intentando curiosamente un "integrismo de izquierda", de raíz marxista. A esta manera le llamaremos "liberación de cristiandad" y nos negamos a reconocerla como pastoral.

b) El reduccionismo de la liberación a humana solamente y a considerar al pobre únicamente como pueblo y cultura, sin considerar sus condiciones estructurales de pobreza, ni el papel de su subjetividad personal y social. Tiene un aspecto interesante y profundo que es la preocupación por la persona humana, pero tiene un lado dificultuoso que es su falta de concreción histórica. Es la corriente que llamaremos de "liberación humanista", de gran peso en la Iglesia de estos años.

c) El reduccionismo de la liberación a lo espiritual y a considerar al pobre sólo a partir de la fe, desconociendo los aspectos sociales y humanos y afirmando una religiosidad popular en el pueblo y una fe individual en las élites sin intentos de purificación, quedándose en un cierto dualismo.Es lo que llamaremos "liberación espiritualista".

d) El integralismo de la liberación que mantuvo un énfasis simultáneo en las tres dimensiones de la liberación y una concepción del pobre que integra sus condiciones económico-sociales, su apertura universal de cultura humanista y su exigencia evangélica de ser pobre espiritual ante Dios. Esta "liberación integral" sostenida por el Magisterio de Medellín y Puebla, tuvo acentos distintos en los años posteriores haciendo experiencias cristianas que combinan de diferentes formas estos tres elementos y que acentúan a veces exageradamente uno de ellos.

Por eso se puede decir que hay un integralismo desde lo espiritual, desde lo político o desde lo humano. Estas variantes son válidas en la Iglesia si en todos esos acentos y formas es el Evangelio el que tiene la voz de crítica al resto de aspectos ya que "El evangelio de Cristo juzga al mundo y no el mundo al Evangelio"[30]. En efecto, los niveles de liberación se relacionan bajo el principio de Calcedonia, unión sin mezcla y distinción sin separación, pero con el elemento de la fe como prioritario sobre el humano y el político.

## 4 CONCLUSION: EVANGELIZAR A LOS POBRES Y EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Por todo lo expuesto consideramos que Medellín tiene un aporte que dar a la IV Conferencia, un aporte en dos sentidos:

a) Contribuye a clarificar la identidad del sujeto que se pregunta por la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana: no es un sujeto eclesial neutro sino una Iglesia latinoamericana con una identidad definida como Iglesia pobre y de los pobres. Esto condiciona y vincula toda respuesta a las condiciones del sujeto.

b) Contribuye a clarificar el objeto en torno al cual la IV Conferencia se pregunta. En efecto, ¿puede evangelizarse la cultura sin considerar estos 23 años de desarrollo sostenido y fecundo de una evangelización de los pobres? Más

30 Juan Pablo II, *Mensaje a los sacerdotes y seminaristas*, Lima 14 de mayo de 1988, 8.

> exactamente el objeto de la pregunta es: el papel que ocupa la evangelización de la cultura en el proceso de evangelización liberadora de los pobres. Problema que Medellín trató en forma indirecta, porque urgía enfrentar el problema de la justicia y que hoy urge tratar directamente para dar a la evangelización de los pobres un mayor nivel de profundidad.

En efecto el problema de la justicia se ha ahondado, pero el recurso a una perspectiva cultural puede permitir un ahondamiento de las respuestas que hasta ahora se han dado a la cuestión de la justicia, porque muchas de ellas dependen de la particular forma de vivir de las personas y los pueblos y no necesariamente de las ideologías que se les han propuesto en estos 23 años. Como dice Juan Pablo II: "la promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad" (CA 28).

Juan Pablo II, como Medellín hace 23 años, une y no divide evangelización de los pobres y evangelización de la cultura. Ese es también el cometido que Medellín parece mostrarnos como su aporte en esta IV Conferencia que nos aprestamos a celebrar.

# LA EVANGELII NUNTIANDI EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

*Pbro. Francisco E. Tamayo Ramírez**

## INTRODUCCION

La Iglesia latinoamericana tiene su mirada puesta en el futuro. Siente la llegada de un nuevo milenio como un tremendo desafío apostólico, para el cual está ahora preparándose; percibe ese advenimiento como la tarea en que se encarna para ella el mandato evangelizador de Jesús: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16,15).

Esta conciencia misionera anima hoy toda su actividad y da sentido a todo el dinamismo pastoral que penetra al pueblo de Dios que peregrina en América Latina. Esa misma conciencia induce a la Iglesia a releer su pasado próximo y remoto, a refrescar su memoria histórica, en busca de pistas que le permitan comprender mejor el presente y proyectar más acertadamente el porvenir, con la humildad que brota del reconocimiento de los errores, las deficiencias y los pecados propios de su realidad humana y de su condición histórica.

Tal es, en síntesis, el telón de fondo de las reflexiones que constituyen la trama de esta reflexión. Caminamos hacia la IV Conferencia del episcopado latinoamericano que habrá de reunirse en Santo Domingo el 12 de octubre de 1.992, conscientes de que el signo de tal encuentro es eminentemente evangelizador y su propósito exclusivamente apostólico. Nos proponemos pues, comprender mejor el papel que jugó la *Evangelii Nuntiandi* en el proceso que ha vivido la Iglesia hasta llegar al actual estado de conciencia de su misión y de su compromiso.

## 1. ¿POR QUE HABLAR DE LA EVANGELII NUNTIANDI?

Son muchos documentos que el magisterio, tanto pontificio como episcopal, ha difundido después del Vaticano II. ¿Por qué -podríamos preguntamos- dedicar un estudio particular a la *Evangelii Nuntiandi*? Indudablemente tuvo en el momento

---

* Profesor del Seminario Mayor de la Arquidiócesis de Bogotá, Tesorero General del CELAM.

de su aparición una importancia decisiva y tiene hoy todavía mucha influencia en el pensamiento y en la conciencia pastoral, particularmente de la Iglesia latinoamericana. Sin ninguna reticencia este texto fue tomado como fuente de inspiración por la Conferencia de Puebla. Pero además es, un punto focal en el proceso que lleva de las sorpresas iniciales que produce en la Iglesia el Vaticano II a la actual conciencia evangelizadora que comprende en sí una serie de opciones pastorales trascendentales para el ser y el destino futuro del pueblo de Dios.

Interesa por ello, realizar el estudio de la *Evangelii Nuntiandi* en dos horizontes: el histórico, que nos permite recordar los antecedentes del texto pontificio; y el teológico, que nos da las claves de interpretación teórica y de la dinámica pastoral que atraviesa la vida de la iglesia latinoamericana en los últimos quince años. En el primer horizonte podremos reconocer, al menos esquemáticamente, las etapas que ha recorrido el concepto y la praxis de la evangelización, no sólo en el pasado lejano, sino principalmente en el contexto de las controversias y dificultades más recientes. En el horizonte teológico, como respuesta a los muchos interrogantes que brotaron en ese proceso histórico, la *Evangelii Nuntiandi* nos ayudará a profundizar en temas que son fundamentales para la existencia presente y futura de la Iglesia.

## 2. LOS COMIENZOS DEL POST-CONCILIO: EL AGGIORNAMENTO

El Concilio Vaticano II termina el 8 de diciembre de 1965. La Iglesia había realizado un trabajo gigantesco de autoanálisis teológico-pastoral y de toma de conciencia de su lugar en la historia y en el mundo. Renovada por el Espíritu se lanzaba ahora con entusiasmo a aplicar lo que había formulado en sus documentos, particularmente lo que había declarado acerca de su ser y de su misión en el mundo, en las constituciones *Lumen Gentium y Gaudium et Spes*.

> *Este concilio* -decía el Papa Paulo VI en el discurso de clausura- *entrega a la historia la imagen de la Iglesia católica, representada por esta aula llena de pastores que profesan la misma fe, que exhalan la misma caridad, asociados a la misma comunión de oración, de disciplina, de actividad y -lo que es maravilloso- todos deseosos de una sola cosa: de ofrecerse como Cristo, nuestro Maestro y Señor, por la vida de la Iglesia y por la salvación del mundo.*

Pocos meses después empiezan a escucharse voces de alerta sobre una "crisis" no prevista y que tampoco respondía a lo que se había supuesto que sería el post-concilio. De hecho el malestar ya había aparecido durante el Concilio, pero había la esperanza de que los trabajos del mismo resolvieran la crisis. Falsa espectativa: los nubarrones que se cernían sobre el aula conciliar se convirtieron en tormenta y luego en huracán en los años del post-concilio.

En medio de la euforia aquellas voces no son muy apreciadas y el diagnóstico que, elaboran es desoído, cuando no menospreciado. Podríamos recordar aquí a Maritain y a Urs von Balthasar. Pero más que nombres nos interesa recoger lo esencial de su denuncia profética, así no podamos comulgar con ciertas corrientes integristas que han hecho de esos escritos un uso indebido y malintencionado.

## 3. CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

El punto clave del diagnóstico de Maritain se refiere a la relación entre cristianismo y mundo moderno. El autor acusa al cristianismo post-conciliar de arrodillarse ante el mundo, quizás como reacción a la actitud de huída que había mantenido por siglos. "Nada más bello -escribe con ironía- ni más urgente que ser los amigos del mundo, de este querido mundo que evoluciona tan soberbiamente hacia la liberación final por la evacuación cristiana de la cruz" (pág. 58). De rodillas ante las concepciones mundanas del sexo, fervorosamente idealizado. Y también de rodillas ante el problema social, que indudablemente tiene que preocupar al cristiano, pero que ahora se mira en forma absoluta como la única realidad que importa y ante la cual se sacrifican las distinciones clásicas entre lo temporal y lo espiritual, entre las cosas del César y las cosas de Dios.

> *El Reino de Dios no es más que un fermento del mundo mismo. Dios, Cristo, la Iglesia, los sacramentos, son inmanentes al mundo, algo así como el alma que forma y da vida al cuerpo. Es de dentro y por su misma alma que trabaja en él, que el mundo será salvado y se convertirá en Reino de Dios. O mejor: el mismo mundo es ya el Reino de Dios en marcha hacia la gloria final. De rodillas, pues, con Hegel y los suyos, ante este mundo: ¡a él pertenece nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor! ¡Cristo está en él y nosotros, al adorarlo, somos más cristianos que nunca!* (Colomer, Selecciones de libros, 8, 408).

Por todo esto, el predicador debe hoy guardar silencio sobre tres temas: el otro mundo, porque no existe; la cruz, que es sólo un símbolo de los ocasionales sacrificios pedidos por el progreso; y la santidad, puesto que en sentido evangélico implica precisamente ruptura con el mundo.

Esta cita nos sirve como indicador del fenómeno que tuvo lugar en aquellos años del post-concilio y que consistió en la irrupción violenta y tormentosa de la secularización en la conciencia cristiana, abierta por el Concilio a un diálogo al cual no se había atrevido anteriormente. En un clima de renovación entusiasta, sin la más elemental prudencia, se organiza una gigantesca empresa editorial para difundir indiscriminadamente toda una producción literaria de carácter filosófico y teológico. Abundaron las obras de vulgarización y se tradujeron rápidamente libros como el de

J.A.T. Robinson, quien en cierta medida simboliza e interpreta la preocupación compartida por muchos en orden a conciliar la fe y la modernidad. El autor, en efecto, es un obispo anglicano que desea sinceramente dar una respuesta pastoral a los desafíos del mundo, tal como él lo percibe, adulto y laicizado.

## 4. ¿NUEVA IMAGEN DE DIOS?

Hay en toda aquella literatura de los años sesentas una indudable preocupación pastoral, en nombre de la cual siente la necesidad de revisar el concepto de Dios para liberarlo de toda esa tradicional "trascendencia metafísica" que ha servido de alibí a nuestro compromiso temporal. A Dios hay que situarlo dentro del mundo y hay que experimentarlo en el ejercicio de las relaciones sociales. "Las afirmaciones teológicas no son una descripción del ser supremo, sino un análisis de las relaciones personales de toda experiencia interpretada por el amor" (HtG, 49; SL, 7,29). Dios no es una realidad exterior, un super Tú fuera de nosotros, que nos convierte en sus objetos; no es tampoco una entidad separada personal, "como una Persona que baja su mirada sobre este mundo que él ha hecho y que él ama desde allá afuera" (HtG, 30; SL 25).

Evidentemente no se trata de negar a Dios, sino de criticar aquellas imágenes ininteligibles para el hombre moderno que es adulto y muy consciente de ser sujeto y no objeto de nadie; lo que se pretende es dar a la teología un giro antropológico, para lo cual se recurre a un cuadro hermenéutico "en el que el entramado de las relaciones humanas sustituyen el cuadro cosmológico como lugar de la epifanía de lo divino" (SL 7,29). Afirmar que Dios es personal "significa que la realidad, en su más profundo nivel, es personal, que la personalidad tiene una importancia última en la constitución del universo; que en las relaciones personales tocamos la significación definitiva de la existencia como en ninguna otra parte" (M. Buber, *I and Thou*, 1937, 48-49; SL 7,29).

## 5. UNA FE SIN RELIGION

Uno de los temas preferidos de aquel momento fue el de una fe sin religión. Se traía a colación y se convertía en slogan aquella famosa fórmula de Barth: "La revelación de Dios es la abolición de la religión". Olvidando el contexto barthiano de lucha contra el protestantismo liberal, se utilizaba ahora su producción teológica para criticar toda expresión y toda institución religiosa. La fe debe desenmascarar la idolatría que se esconde bajo la religiosidad.

Otro tanto ocurría con los escritos de Bonhoeffer. Ciertas frases se repiten sin cesar: "¿Cómo hablar de Dios sin religión, es decir, sin el dato previo y contingente de la

metafísica, de la espiritualidad, etc.? ¿Cómo hablar (o tal vez no se puede hablar más como hasta ahora) de Dios "laicamente"? ¿Cómo ser cristianos irreligiosos y profanos?" (Thils,39).

La religión era percibida como un obstáculo para la fe, un lastre del pasado cultural de un cristianismo que debe ser superado, si se quiere que el mensaje evangélico llegue al hombre de nuestro tiempo. No podemos continuar predicando a un Dios que sirve como refugio del hombre ante las situaciones-límite de su existencia; frente a ese Dios "tapa-huecos", que ya no se compagina con los adelantos de la cultura técnica y científica, hay que regresar al Dios de la Biblia, Dios del sufrimiento y de la debilidad. Dios escondido y ausente, Dios silencioso y "muerto". La muerte de Dios fue de nuevo anunciada en aquellos años post-conciliares.

## 6. DESACRALIZACION, LIBERACION, DESINSTITUCIONALIZACION

Este Dios, oculto y débil, se manifiesta en Jesús, quien con su ejemplo, enseña al hombre a hacerse adulto y a ir por la vida, sin Dios, siendo plenamente hombre, por medio de la práctica de la justicia y del encuentro con el hermano con quien debe "desacralizar" el mundo, es decir, liberarlo de alienaciones, de ilusiones y de mitos propios de una cultura infantil. La desacralización es pues, un proyecto que tiende a rescatar lo profano, lo secular, por medio de un reforzamiento de los valores temporales: el hombre, el trabajo, la ciencia, en una palabra, la existencia humana terrestre. Pero es indispensable vencer el obstáculo religioso, desclericalizando y desinstitucionalizando la fe y desmitologizando el mensaje evangélico.

Fe sin religión, hombre adulto, compromiso temporal, muerte de Dios, desacralización, etc., temas todos que implican una desinstitucionalización de la Iglesia que ahora se concebiría como una presencia invisible ("cristianismo anómimo"), que se confunde con el mundo y las tareas seculares del hombre. El anuncio del Reino excluye cualquier militancia y cualquier distintivo que pudiera interpretarse como un desconocimiento o una violación de la autonomía del mundo.

## 7. DE MEDELLIN A LA EVANGELII NUNTIANDI. SEGUNDA ETAPA DE LA CRISIS

Podría decirse hoy que la temática de la secularización interesaba a los círculos teológicos europeos, mientras que los latinoamericanos ponían sobre el tapete los graves problemas de la injusticia y de las desigualdades sociales. En realidad, durante los años del Concilio y los subsiguientes, también en América Latina preocuparon seriamente los problemas teológicos, que surgen del encuentro con la modernidad, y causaron crisis graves en los sacerdotes y en los religiosos y religiosas

principalmente. Por ello no es extraño encontrar en el discurso pronunciado por el Papa Paulo VI en la apertura de la segunda conferencia del episcopado latinoamericano (Medellín 1968) una denuncia explícita en estos términos:

> *Se quiere secularizar el cristianismo,... para librarlo de "aquella forma de neurosis que es la religión" (Cox), para evitar toda preocupación teológica y para ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda ella pragmática, la sola que pudiese dar la medida de su verdad y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica.*

Y el Pontífice continúa su discurso lamentando que se considere como expresión de un cristianismo ya superado a la Iglesia comunitaria y jerárquica, visible y responsable, organizada y disciplinada, apostólica y sacramental, para pretender sustituírla por otra "espontánea y espiritual, capaz de intepretar el cristianismo para el hombre adulto en la civilización contemporánea y de responder a los problemas urgentes y reales de nuestro tiempo".

Sin embargo, el Papa también sabe que para nuestro continente el problema social es prioritario y recuerda que la Iglesia ha elaborado una doctrina social para iluminar la acción de los cristianos en este campo, encaminada a "promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social", pero añadiendo: "Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía".

## 8. EL HOMBRE: CENTRO DE PREOCUPACION PASTORAL

Todos sabemos que el Concilio fue para la Iglesia latinoamericana un catalizador en la toma de conciencia de la situación de injusticia y dependencia que ha vivido el continente. Y sabemos también que en aquella década se presentaron las más diversas propuestas de solución, algunas inspiradas en el recién estrenado modelo cubano. El foquismo guerrillero fue una estrategia que encontró simpatizantes y seguidores decididos entre sacerdotes y otros líderes religiosos. Pero no fue la única solución, ni la única fórmula inspirada por los cristianos. Basta revisar los documentos del episcopado latinoamericano de aquellos años para comprobarlo. El documento de Medellín sintetiza y ordena toda la preocupación de los obispos del continente.

En su intento por aplicar el Concilio a América Latina, la conferencia episcopal de Medellín centra "su atención en el hombre de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico". Al proceder de esa manera los obispos saben que la Iglesia "no se ha desviado sino que se ha "vuelto" hacia la humanidad, consciente

de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (Introducción a las conclusiones, 1). Estas palabras han sido tomadas del discurso pronunciado por Paulo VI en la clausura del Concilio, en el que el Papa subraya la intención religiosa del Vaticano II al mismo tiempo que defiende su enfoque pastoral y el consecuente giro antropológico, "jamás separado del interés religioso más auténtico" (No. 14; BAC, pág.1072).

## 9. ANHELOS DE LIBERACION

Los obispos reunidos en Medellín tienen plena conciencia de ejercer un papel profético, en el umbral de una nueva era histórica "llena de anhelos de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (Intr.4). La interpretación que hacen de la realidad que enfrentan es de carácter teológico-pastoral: por ello ven en el gigantesco esfuerzo por una rápida transformación social, política, económica y cultural "un evidente signo del espíritu que conduce la historia de los hombres" y en la decidida voluntad de cambio "las huellas de la imagen de Dios en el hombre", que son a la vez un dinamismo que nos hace "presentir la presencia de Dios que quiere salvar al hombre entero, en alma y cuerpo", como primicias de la total redención escatológica.

A pesar del optimismo un tanto acentuado y de la prioridad que se da al enfoque antropológico y la preocupación por los problemas de la justicia y de la solidaridad con los anhelos de liberación, no podría concluirse que Medellín formuló un proyecto político y nada más. Cierta lectura que se hizo posteriormente de los textos fue indudablemente reduccionista. El trabajo de Medellín abarcó tres áreas: una de promoción humana, otra de evangelización y crecimiento de la fe y una tercera sobre la Iglesia visible y sus estructuras. Y el programa evangelizador está presente en todos sus documentos.

## 10. UN PROGRAMA DE EVANGELIZACION

Es un programa que se propone "alentar una nueva evangelización y catequesis intensiva que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida" (Mensaje, pág.20). Evangelización orientada hacia la formación de una fe personal, adulta, operante y que sepa confrontarse con los desafíos de la vida actual y mantenerse en relación con los signos de los tiempos (Past. de élites, 13). Una evangelización que debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia

del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos" (Catequesis, 4).

Esta unidad de los planos que comprende el plan salvífico total es precisamente la que ofrecía las mayores dificultades y los más grandes enfrentamientos, tanto teóricos como prácticos. Los años que siguieron a Medellín fueron el tiempo de las grandes contradicciones y de una crisis aguda, cuyos efectos todavía hoy se sienten en la Iglesia.

El problema puede reducirse a dos términos concretos, cuya naturaleza y cuyas relaciones mutuas deben ser definidas: evangelización y promoción humana. Parece ser que la crisis de aquellos años, tanto en su etapa inicial llamada de la secularización, como en la etapa subsiguiente más centrada sobre la liberación, incluía un cuestionamiento profundo sobre el quehacer evangelizador y sobre la identidad de los agentes de la tarea evangelizadora, así como también cambiaba radicalmente los contenidos, los métodos y los objetivos de la evangelización. Una gran confusión reinaba en los círculos eclesiales y un malestar profundo paralizaba las actividades de unos y desviaba las de los otros.

## 11. INTERROGANTES Y PROBLEMAS TEOLOGICOS

En efecto, la nueva percepción de lo secular, el encuentro con la modernidad y sus retos, la primacía antropológica, la radicalización de la praxis política, la irrupción de la historia, etc., hacen reaparecer interrogantes y problemas teológicos que no se habían abordado oportunamente en sus integridad. ¿Qué relación existe entre evangelización, Reino de Dios y Salvación? ¿Qué nexos existen entre la tarea evangelizadora y la teología sobre Cirsto y su Iglesia? ¿Cuál es en definitiva la misión esencial de la Iglesia? ¿Cuál es su vocación? ¿Qué es evangelizar? ¿Cuáles son los contenidos esenciales de la evangelización? ¿Se trata de un trabajo de explicitación de lo que ya existe en el hombre y en su mundo? ¿O implica un anuncio explícito? ¿De qué? ¿Evangelizar hoy es esencialmente promover la liberación política y social que tan urgentemente necesitan los pueblos oprimidos? ¿Exclusivamente? Si se responde que no, ¿cuáles son los otros elementos que hacen parte de esa tarea y cómo se ordenan entre sí? ¿Cuál es la meta de la evangelización? ¿Qué ha de entenderse por la "novedad de vida" que propone la evangelización? ¿Qué es el "hombre nuevo"?

Precisamente la *Evangelii Nuntiandi* es la respuesta esperada a estos y otros interrogantes. Respuesta que recogía lo mejor de los debates serios que habían tenido lugar desde el Concilio y principalmente en los sínodos de los años 71 y 74. Más aún, la exhortación apostólica de Paulo VI es el punto culminante de una evolución

teológica profunda que abarca dimensiones cristológicas, eclesiológicas, antropológicas y que asume positivamente las premisas epistemológicas de la *Gaudium et Spes* y de la *Lumen Gentium*. Vale la pena detenernos un momento en esa evolución.

## 12. LA CONCEPCION ANTIGUA DE EVANGELIZACION

El hecho de que el término "evangelización" no aparezca en los documentos del magisterio anteriores al Concilio Vaticano II es un indicio de que las tareas apostólicas eran entendidas de otra manera. En los comienzos de la Iglesia, la conciencia evangelizadora aparece claramente impregnando toda la actividad eclesial: *kerygma* y evangelización se identifican, mensaje y misión hacen un todo indivisible que tiene como objeto la llegada del Reino como salvación escatológica en la persona de Jesucristo. Evangelizar es anunciar con alegría y con fuerza que en la persona de Cristo ha llegado el tiempo de gracia, el Reino que se manifiesta con signos y prodigios físicos y con el establecimiento de un nuevo orden de relaciones entre los hombres. De este modo la evangelización es en sí misma acontecimiento salvífico, cuyo protagonista principal es el mismo Dios, que actúa por la mediación de los Apóstoles, para edificar su Iglesia, comunidad escatológica, a la cual se confía el encargo de proyectar la evangelización en la historia. Por esto, la Iglesia evangelizada se convierte automáticamente en evangelizadora y misionera; comunidad apostólica en un doble sentido: en cuanto es evangelizada por los Apóstoles y simultáneamente debe continuar la obra evangelizadora iniciada por ellos.

## 13. LA PROPAGACION DE LA FE

En los tiempos post-apostólicos el concepto de evangelización empieza a sufrir modificaciones. Se le va reduciendo a la tarea de "primer anuncio" que debe ser completado con una instrucción (catequesis) más profunda y organizada en esquemas conceptuales. Ello implica además que la virtud de la fe se conciba como un acto esencialmente intelectual y hasta cierto punto independiente de la caridad y de la esperanza.

El siguiente paso será dado cuando la Iglesia se convierta en "cristiandad" y conciba su tarea con un acento primordialmente sacramental: ella debe ser ante todo obra de santificación que realiza administrando los sacramentos. En esta nueva perspectiva, el término mismo "evangelización" desaparece y se sustituye por el de "predicación del evangelio", reservada a los gentiles o paganos, que habitan territorios de "misión". Así la Iglesia tiene dos actividades apostólicas: santificar a los fieles y predicar el evangelio a los infieles. El mismo término "predicación del evangelio" es sustituído en el siglo XVII por el de "propagación de la fe"; en el nivel de la

eclesiología, la misión *(missio ecclesiae)* se convierte en *"las misiones"* o en obras pontificias misionales, encargadas de plantar la Iglesia en tierras que no hacían todavía parte de la cristiandad.

## 14. CAMBIO DE PERSPECTIVA EN EL CONCILIO

Como podrá sospecharse, el término "evangelización" reaparece con honor en los textos del Concilio Vaticano II. Pero indudablemente, más que la palabra misma, lo que resuena en todo el conjunto de documentos conciliares es la mística y el empuje de una gran empresa evangelizadora que en él se percibió como la gran urgencia vital de toda la Iglesia en el momento histórico. Para el concilio, la evangelización no es una tarea confiada solamente a los sacerdotes o religiosos, sino a todo el pueblo de Dios y hace parte de la misión total de la Iglesia.

Al insistir el Concilio sobre el tema de la evangelización, particularmente en el decreto *Ad Gentes,* la integra dentro del gran marco eclesiológico de la sacramentalidad, entendida como servicio salvífico, y mantiene la distinción entre evangelización y santificación, pero ahora en una perspectiva renovada que se resume muy bien en estas palabras: "La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el Reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre, y hacer así a todos los hombres partícipes de la redención salvadora, y por medio de ellos ordenar realmente todo el universo hacia Cristo" (AA 2).

Importa subrayar que el giro copernicano producido en el Concilio tiene que ver con el paso de una Iglesia establecida en forma de cristiandad, a una Iglesia que se reconoce comunidad misionera en un mundo que ha dejado, al menos parcialmente, de ser cristiano, o que no ha llegado a serlo aún. De ahí que -sin descuidar las estructuras visibles- se quiere valorizar el dinamismo y la prioridad de su conciencia evangelizadora.

Siguiendo el camino abierto por el concilio, la reflexión auténticamente teológica y las expresiones autorizadas del magisterio harán en los diez años siguientes que el término "evangelización" llegue a resumir toda la misión de la Iglesia. Así lo consagrará solemnemente la *Evangelii Nuntiandi.*

## 15. EVANGELIZACION Y PROMOCION HUMANA

En un artículo titulado *Significado y contenido de la evangelización,* publicado en la Civiltá Cattolica en febrero de 1977, el P. Giuseppe Rosa S.J. sostiene que en el Sínodo del año 71 se produce una verdadera vuelta de campana en el modo de comprender la evangelización y, más en general, la misión misma de la Iglesia. En

efecto, aquella asamblea episcopal profundizando en las declaraciones conciliares declara textualmente:

> *La acción por la justicia y el participar en la transformación del mundo se nos presentan claramente como dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio. Es decir, de la misión de la Iglesia, en orden a la redención del género humano y la liberación de cualquier estado de cosas opresivo* (De Justitia in mundo, Intr.).

El Sínodo verifica que el mundo moderno está marcado por el pecado de la injusticia y juzga esta situación desde la palabra de Dios, que en el Antiguo Testamento se revela como el defensor de los pobres y que en la predicación de Jesús quiso unir indisolublemente la relación del hombre con Dios a las relaciones de los hombres entre sí.

> *Con base en el mensaje cristiano* -son palabras del Sínodo- *la actitud del hombre frente a los demás hombres se integra con su actitud frente a Dios: su respuesta al amor de Dios que nos salva por medio de Cristo, se revela eficaz en el amor y en el servicio a los hombres. Más, el amor cristiano y la justicia no pueden ser separados entre sí.* (Ibid).

El punto clave, según el autor del artículo, está en que el Sínodo del 71 va más allá de lo afirmado por el Concilio, para el cual el compromiso cristiano por la justicia es una consecuencia de la evangelización. Para el Sínodo tal compromiso es un ingrediente ("una dimensión constitutiva") de esa misma evangelización. "La misión total de la Iglesia, por tanto, abarca el anuncio y la instauración de la justicia...", admitiendo -claro está- que esa misión total se lleva a término por medio de los diversos miembros de la comunidad cristiana, cada uno desde su puesto.

Vendrán después los interrogantes y los debates teológicos: ¿qué tipo de nexo vincula a la promoción de la justicia con la evangelización?, ¿esencial, accidental, integral? *La Evangelii Nuntiandi* trata de hacer claridad en medio de las discusiones enconadas, distinguiendo un contenido esencial de la evangelización, "una substancia viva que no se puede modificar ni pasar por alto sin desnaturalizar gravemente la evangelización misma" (n.25), de otros elementos "secundarios, cuya presentación depende en gran parte de los cambios de las circunstancias" (n.25). Tal es el caso de la promoción humana. Pero la distinción no significa que se ignoren los lazos muy fuertes que existen entre evangelización y promoción humana, vínculos que son de orden antropológico, teológico y evangélico (n.31).

## CONCLUSION

La *Evangelii Nuntiandi* llega pues, en un momento preciso de la historia de la evangelización, momento en el cual culminaban procesos vitales que estaban constituídos por dinamismos que se inspiraban en conceptos no sólo diferentes, sino a veces opuestos. Momento de ruptura y de replanteamiento pastoral que había suscitado tomas de posición novedosas, que el Papa Paulo VI tuvo el coraje de examinar y discernir con criterios evangélicos, con amplitud de miras, pero también rescatando los postulados de la tradición católica y apostólica. La *Evangelii Nuntiandi* integra los elementos positivos de una praxis pastoral que trata de responder a los problemas históricos, con los elementos teológicos de una tradición eclesial que no se podían traicionar y así elabora una síntesis desde la entraña misma de la vida apostólica. De ahí que este documento trascienda lo puramente coyuntural y se constituya en punto de referencia indispensable para cualquier discurso futuro sobre la evangelización.

En momentos de crisis y de gran confusión, el Papa recupera serenamente la identidad propia de la Iglesia y su misión específica, con fórmulas de gran hondura teológica impregnadas de entusiasmo pastoral, y presenta un programa concreto de acción apostólica en el que se concretizan las grandes opciones conciliares por una Iglesia, sacramento de salvación y pueblo de Dios que peregrina al servicio de un mundo al que se acerca con un mensaje de amor y reconciliación y con una propuesta de conversión. Con este gran marco de referencia, la *Envagelii Nuntiandi* no invita a la huída del mundo; por el contrario, convoca a evangelizar "la cultura y las culturas del hombre, en el sentido rico y amplio que tienen estos términos en la *Gaudium et Spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (n. 20).

Sin embargo, la *Evangelii Nuntiandi* no es un discurso pragmático encaminado a suscitar entusiasmos o fervores de circunstancia, sino una gran concepción teológico-pastoral que se asienta en un fundamento sólido construído con los mejores materiales que ofrece la cantera del Vaticano II y de la tradición secular de la Iglesia: la cristología, la eclesiología y la antropología, que se presentan en breves pero substanciosas frases y en las cuales queda claro que Jesús es y será siempre el primero y más grande evangelizador y que la evangelización constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda.

# PUEBLA Y LA DECADA DE LOS 80 EN LA PASTORAL DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

*Dr. Pedro Morandé*

## INTRODUCCION

La década de los 80 ha sido rica en acontecimientos sociales y culturales tanto en América Latina como en el mundo entero. Por una parte, el magisterio del Papa Juan Pablo II, iniciado prácticamente en Puebla, se ha desplegado a lo largo de toda la década, reproponiendo a todos los pueblos una visión del hombre respetuosa de la dimensión ontológica de su existencia, de sus tradiciones culturales y de su libertad religiosa y de conciencia. Ello ha vuelto a poner en el primer plano a la doctrina social de la Iglesia, con una renovada perspectiva de universalidad respecto a la condición humana y con un mensaje de verdadera esperanza en el destino del hombre.

Por otra parte, la década se puede caracterizar por el ocaso del pensamiento utópico y su reemplazo por una mentalidad pragmática y consumista fundada en el libre mercado y en el desarrollo de la tecnología. La encíclica Centesimus Annus hizo un análisis profundo de los sucesos de Europa oriental y de las razones culturales y sociales que precipitaron la caída de los "socialismos reales". Y efectivamente, la crisis del socialismo marxista representa una importante expresión de este ocaso general del pensamiento utópico. Pero no es la única. También en nuestra América Latina percibimos los signos de este mismo fenómeno cultural, aunque aquí las tendencias socialistas se hayan dado entremezcladas con populismos de variado tipo, con formas tradicionales de la cultura mestiza y con opciones populares de amplios sectores cristianos. El pensamiento utópico e ideológico comienza a ser sustituído entre nosotros por propuestas de modernización que intentan superar las contradicciones ideológicas del pasado. Se trata de una transformación histórica relativamente breve, de aproximadamente treinta años, pero altamente compleja, la cual quisiera caracterizar a través de tres etapas.

La primera de ellas puede identificarse con las protestas estudiantiles del año 68 y siguientes, las cuales llevaron el núcleo utópico de las ideologías nacidas en la

---

* Sociólogo, Pro-Rector Pontificia Universidad Católica de Chile. Director Instituto de Sociología Chileno.

modernidad a su expresión más radical: "seamos realistas, pidamos lo imposible", escribieron los estudiantes en los muros de París. Para algunos, esta radicalización les exigía auto-marginarse de la sociedad, sea mediante la búsqueda de un estilo de vida "alternativo", sea mediante la evasión en la droga y en el nihilismo. Para otros, la radicalización adquirió la expresión de una lucha contra la sociedad, la que comenzó con la formación de movimientos políticos de extrema izquierda, siguió con la guerrilla y terminó en el terrorismo urbano. Un tercer grupo, finalmente, se orientó a la renovación de su experiencia religiosa, tratando de reconciliar la dimensión utópica de las ideologías con la realidad ontológica de la persona humana, abierta a la revelación de Dios. En este último contexto me parece que puede situarse la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, escrita en 1971 y que quiso ayudar a los cristianos a discernir adecuadamente las ideologías modernas, vinculando este discernimiento con la libertad de la persona humana y con las exigencias de su dignidad (Cfr. especialmente nn. 26-28).

Una segunda etapa de este proceso bien puede caracterizarse como un giro anti-utópico en el pensamiento ideológico, expresado políticamente en el desarrollo de propuestas neo-conservadoras y en forma más universitaria en la reflexión de un conjunto de académicos austríacos exilados: Friedrich von Hayek, Peter Berger, Peter Drucker, Karl Popper y otros. Una frase de Popper resume elocuentemente esta posición: "si se quiere construir el cielo en la tierra, lo que resulta es el infierno", queriendo afirmar con ello que lo sensato es reconocer las limitaciones de la condición humana. También habría que clasificar dentro de esta corriente anti-utópica, a la así llamada "doctrina de la seguridad nacional", la cual dió sustento a la mayor parte de los gobiernos militares latinoamericanos de las décadas del setenta y ochenta. En la mayoría de los casos se definió expresamente como una contestación al marxismo, mientras que en su expresión propiamente ideológica, intentó justificar que la seguridad del estado, identificado con la nación, era la condición necesaria para el logro del bien común de las personas. La Conferencia de Puebla estableció un importante magisterio a este respecto (Cfr.nn. 49, 547-549), el que se completa ahora, a nivel pontificio, en la *Centesimus Annus* (especialmente,nn. 45-47).

Finalmente, la tercera etapa puede decirse que comienza con el pontificado de S.S. Juan Pablo II, que en América Latina, como ya se señaló, coincide con la Conferencia Episcopal de Puebla, con la revolución polaca de Solidarnosc y con esa acelerada transformación de Europa oriental que culmina en 1989 con la caída del muro de Berlín y la disolución del sistema socialista dependiente de la Unión Soviética. Por una parte, la lucha ideológica comienza por doquier a dejarle su lugar a una mentalidad pragmática que quiere sacar provecho de las nuevas condiciones geo-políticas internacionales, proclamando el triunfo de la sociedad tecnológica y de consumo. Por la otra, el magisterio de la Iglesia levanta una voz fuerte y renovada,

pero bastante solitaria, reclamando el respeto a la dignidad humana y a la paz entre los pueblos, el respeto a la cultura entendida como la verdadera "morada" del hombre y la solidaridad como exigencia de un mundo cada vez más interdependiente. Digo que es una voz solitaria, a pesar de su potencia y fecundidad intrínseca, puesto que en los recientes sucesos de la guerra del Golfo Pérsico quedó demostrado que las razones geo-políticas pudieron más que la voz del Santo Padre.

Como pocas veces en su historia, los países de América Latina gozan hoy de una situación política que permite dedicar los mayores esfuerzos a resolver los graves problemas sociales endémicos y también aquellos derivados del ajuste de sus economías como consecuencia de la apertura al comercio internacional y del problema de la deuda externa. Aunque todavía están pendientes de solución algunas manifestaciones del terrorismo, de la guerrilla y del narcotráfico, se aprecian condiciones políticas de estabilidad y paz, bastante promisorias para el período que se avecina.

Sin embargo, nuestros países inician esta etapa sin haber resuelto algunos importantes problemas sociales y culturales y no está claro cómo se proyectarán en estas nuevas circunstancias. La necesidad de la modernización de los países latinoamericanos sigue siendo el problema social más importante, el cual se proyecta simultáneamente en el plano de la organización social y en el plano de la cultura. En el primero, exige la superación de la violencia, del desempleo, de la marginalidad social y de la brecha tecnológica que nos separa de los países desarrollados, a la vez que la creación de condiciones de estabilidad políticas, de participación ciudadana, de desarrollo de la capacidad científica, de intercomunicación con el mundo y de incremento de la productividad de las economías. Respecto a la cultura, la modernización nos obliga a proteger nuestra identidad cultural católica, barroca y mestiza forjada durante la primera evangelización, la que ha sido puesta a prueba, cuando no combatida o despreciada por el racionalismo secularista y por las ideologías nacidas de la Ilustración.

Cómo se resolverán en esta nueva etapa estos grandes problemas es una pregunta todavía abierta, pero constituyen, sin duda, el contexto más importante en que deberá realizarse la nueva evangelización a que ha sido convocada la Iglesia en nuestros países. Además porque en esta nueva situación comienzan ya a crearse toda suerte de fantasmas e ídolos sociales. Si en el pasado tales ídolos fueron las ideologías sustentadoras de la acción del estado, las que en la Conferencia Episcopal de Puebla se identificaron como: "liberalismo", "marxismo" y "doctrina de la seguridad nacional", hoy los ídolos ideológicos comienzan a desaparecer para dar paso a una mentalidad pragmática, tecnocrática y consumista, preocupada del éxito y del espectáculo antes que de la veracidad de la vida y del actuar del hombre.

Vivimos una edad histórica caracterizada por la destrucción del mito de la revolución y, en cierto sentido, por la destrucción de todo el pensamiento utópico que le daba sustento. Por ello, la crítica a la razón utópica es la condición de posibilidad para pensar el futuro de la humanidad de hoy. Sin embargo, la gran mayoría de las ofertas intelectuales hoy vigentes, conscientes de la insatisfacción creada por el desplome de la utopía en el progreso técnico infinito y en la revolución, se apresuran a ofrecer un pensamiento anti-utópico, conservador, contrario a toda posibilidad de comprensión de la vida humana como aventura, como testimonio de esperanza. Las certezas de la ciencia, de la tecnología y del funcionamiento exitoso de las instituciones sociales, quisieran eliminar todos los signos de la dramaticidad de la vida humana y de su preocupación por el destino. La bancarrota de la utopía quiere sustituirse por la negación del sentido de la historia, por la despreocupación frente al futuro y por la vivencia de un ilusorio presente que quisiera volverse eterno en la sobreabundancia del consumo. La ideología comienza a ser sustituída por la opulencia de la sociedad del consumo amenazando, con ello, toda la tradición cultural occidental.

Por ello, la destrucción del pensamiento utópico requiere de una interrogación profunda acerca de sus fundamentos. Para decirlo de una vez, requiere de una interrogación profunda acerca de la naturaleza del misterio cristiano, puesto que, como coinciden prácticamente todos los filósofos, el origen del pensamiento utópico hay que buscarlo en el propio cristianismo. Fueron las tendencias milenaristas, inspiradas filosóficamente en el joaquinismo, pero culturalmente desarrolladas en las tradiciones populares europeas de los siglos XIV y XV, las que introdujeron una forma de percepción de la realidad social de carácter utópico. Tales tendencias están en la base de la formación de la sociedad moderna, del mito del progreso técnico infinito y del mito de la revolución como realización de la edad final de la historia.

Es interesante destacar, en este contexto, el interesante y ya famoso ensayo de Francis Fukuyama "¿El fin de la historia?" que ha venido del contexto cultural norteamericano. Mientras franceses y europeos se debaten en medio de un refinado y sin sentido discurso acerca de lo que han dado en llamar la "postmodernidad", la voz de Fukuyama, proveniente del imperio en declinación, se pregunta acertadamente acerca de la vigencia de la filosofía de la historia de Hegel y de lo que este filósofo llamó "el fin de la historia" para referirse a la "realización" de la filosofía, cuando ella tiene la oportunidad histórica de encarnarse en el estado de derecho. ¿Qué puede haber racionalmente más allá del estado de derecho? Esta es la verdadera pregunta que enfrenta la institucionalidad social de hoy, acicateada por una razón y actividad tecnológicas que parecieran no poder distinguir ya más los límites entre la realidad y la fantasía.

Con la sociedad de consumo, que quiere presentarse ahora como la verdadera realización de la utopía y de los ideales de la razón, llega a su punto culminante una cierta interpretación de la historia de occidente, cuyo núcleo es, en mi opinión, el intento de pensar la cultura de la humanidad desde la tradición cristiana, pero sin la Iglesia. El fin del mito de la revolución nos devuelve, en consecuencia, sobre la Iglesia y su misterio, sobre la naturaleza de su presencia en la historia y sobre la conciencia que ella desarrolla acerca de esta presencia. Precisamente, según la enseñanza de la Iglesia, lo contrario de la utopía no es la anti-utopía, sino la "presencia" del Verbo de Dios hecho hombre que continúa su obra de salvación en la historia a través de la Iglesia, que es su cuerpo. Este es exactamente el punto que requiere ser profundizado en los umbrales de un nuevo milenio, para superar realmente esta etapa histórica que culmina en una inteligencia de la condición humana que cree poder prescindir de la presencia de la Iglesia. El acento fue puesto en el modelo final de sociedad que se derivaría del análisis racional o de la proyección de los deseos humanos y no en el sujeto capaz de realizar una verdadera transformación histórica porque ya, en sí mismo, tal sujeto representaba una novedad en la historia.

Por ello, no es de extrañar que en el ocaso del pensamiento utópico se aparezcan sólo dos grandes vías para transitar hacia el futuro: o la sumisión de la persona a la sociedad funcional y tecnológica, lo que lleva inevitablemente al desarrollo de una cultura nihilista y del desecho, o la renovación del sentido y dignidad de la condición humana según ella se desprende de la verdad del hombre revelada a éste por la misericordia de Dios manifiesta en Jesucristo. Como ya lo había intuído Nietzsche, el pensamiento utópico de la Ilustración no es capaz de evitar el nihilismo, sino que por el contrario está en su propio origen, puesto que no se puede esperar un final feliz y racional de la historia humana sin un sujeto que manifieste en su propia vida ser un anticipo de esperanza de esa meta deseada. Todas las ideologías revolucionarias intentaron vanamente crear un "hombre nuevo" a partir de la utopía, procesos que una y otra vez dejaron en evidencia el contenido nihilista de una historia sin sujeto. La Iglesia, en cambio, en lugar de una utopía ofrece al mundo la novedad de Cristo resucitado, el nuevo Adán, sujeto verdadero de la historia humana que encuentra en El su recapitulación y ofrece también el milagro de comunión que se suscita al reconocerlo presente en medio de nosotros.

La intelectualidad latinoamericana, sin embargo, está bastante lejos de comprender todo este desafío. El clima político favorable a los acuerdos que trascienden las antiguas diferencias ideológicas ha hecho que los ojos se vuelvan sobre las posibilidades de expansión de los mercados y sobre la consolidación de los procesos democráticos. Los dilemas culturales, en cambio, han pasado a un discreto segundo plano. Los atractivos del consumo y de la sociedad del espectáculo parecen

imponerse a la conciencia social, como también la capacidad de llegar a acuerdos acerca de los temas políticos más fundamentales. Pareciera que todo es negociable, que todo está sujeto a conversación. Algunos políticos hablan de la oportunidad histórica de generar una democracia consociativa o de consensos, lo que resulta evidentemente muy atractivo después de los difíciles períodos de los gobiernos militares. Y aunque tal actitud ha encontrado serios escollos en temas tales como la legislación sobre el divorcio y sobre el aborto, o en la discusión acerca de la moralidad sexual y del control de la natalidad, pareciera que la clase política al menos está dispuesta a pagar el precio de estos disensos si se obtiene el beneficio, considerado mucho más fundamental, de la capacidad de llegar a acuerdos respecto al ordenamiento político democrático.

Este es el contexto en que debe ser analizada la tarea misionera de la Iglesia y los desafíos del V Centenario del inicio de la evangelización de América Latina. Como se ve, no es un contexto fácil, puesto que la sociedad ha superado las expectativas restrictivas acerca de su futuro y las posibilidades más bien amplias de desarrollo que se le ofrecen, favorecidas por las nuevas circunstancias de los equilibrios geo-políticos y geo-estratégicos internacionales, dan oportunidad al surgimiento de toda clase de ilusiones y ensoñaciones vanas, que desvían al hombre de una percepción adecuada de su destino.

## 1. CRISIS EN LA PRESENCIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

En el documento final de la Conferencia Episcopal de Puebla, los obispos afirmaron que la cultura de los países de América Latina tenía un real "sustrato católico", es decir, que la evangelización realizada por los primeros misioneros durante los siglos XVI y XVII había dejado una huella tan profunda que había llegado a constituir su propio sustrato cultural. En su discurso de Santo Domingo del año 84 en cambio, cuando el Papa inaugura el novenario preparatorio del V Centenario, usa una expresión sutilmente distinta. Más que dar un juicio de realidad acerca del grado de catolicidad de la cultura latinoamericana, pide a los pueblos de este continente no olvidar ni traicionar su "vocación cristiana". Se trata, por lo tanto, de una propuesta más que de la certificación de un hecho, propuesta que quiere ser fiel al testimonio ejemplar de tantos apóstoles cristianos llegados a estas tierras.

Desde el punto de vista sociológico, no puede caber ninguna duda de que la afirmación de los obispos en Puebla está plenamente respaldada por los hechos, si consideramos el período cultural de la síntesis barroca, que corresponde al momento de la primera evangelización. La labor filosófica de la Escuela de Salamanca que inspiró la legislación de Indias y que proclamó el derecho de cada pueblo a vivir conforme a su identidad cultural, por una parte, y el Concilio de Trento que puso su

acento en la dimensión sacramental y litúrgica de la vida humana, por la otra, fueron dos pilares indesmentibles de la acción misionera de la Iglesia que dió forma a la cultura barroca y mestiza de nuestros países. Como la misma Conferencia de Puebla lo reconoce, esta síntesis barroca pervive en las ricas y diversificadas formas de la religiosidad popular latinoamericana, con sus santuarios, sus procesiones, sus promesas, sus organizaciones laicales, sus oraciones y sus formas particulares de piedad. En lenguaje sociológico podríamos decir que la cultura oral de América Latina es, efectivamente, memoria del barroco y, en esa medida, una cultura de sustrato católico.

¿Pero qué sucede con la aparición de la cultura del texto y posteriormente con la cultura audiovisual? ¿Puede decirse que ellas continúan también la tradición del barroco? Como ya lo insinué precedentemente, me parece que la respuesta no es igualmente positiva. Aunque en América Latina la universidad tuvo su asiento desde muy temprano, sin embargo la cultura escrita se hace verdaderamente significativa cuando es asumida por las tendencias ilustradas y durante todo el siglo XIX o bien tiene una orientación hostil frente a la Iglesia, o bien intenta reducir su presencia a la dimensión de una conciencia ideológica y privada. Y si es cierto que durante la primera mitad de este siglo casi todos los países latinoamericanos establecieron la separación jurídica e institucional entre Iglesia y estado, lo que contribuyó a regular los numerosos conflictos que se habían producido durante el siglo precedente, no lo es menos que ello no significó igualmente una reconciliación en el ámbito cultural.

En efecto, aunque la existencia de los estados nacionales no ha llegado a destruir la tradición oral latinoamericana, marcada por la impronta de la primera evangelización, la legitimidad de dichos estados no ha procedido de la tradición oral, sino más bien de una mentalidad positivista determinada por la voluntad legislativa y por los intereses prácticos de los grupos dominantes. En el siglo pasado, tal vez sea Domingo Fautisno Sarmiento quien con mayor simpleza y precisión definió el itinerario de la formación de los estados nacionales latinoamericanos como una elección entre "civilización" y "barbarie", identificando la primera con la cultura europea ilustrada encarnada en la legislación y la segunda con la cultura mestiza y oral de los habitantes del interior, es decir, de las provincias. En esa "barbarie" está todavía vigente, como en el época de Sarmiento, la huella de la primera evangelización de América.Podríamos decir, en consecuencia, que la Iglesia latinoamericana no ha logrado definir un estilo para su presencia que sea significativo para las formas de operar de los estados nacionales. A la época del positivismo ideológico y jurídico ha sucedido la época de la tecnocracia, de la planificación del desarrollo y, últimamente, la época de la libertad de mercado tanto hacia adentro como hacia afuera de los países. Estas épocas no han constituído sólo hitos institucionales, sino también culturales. Tal vez haya sido el Movimiento de la Acción Católica y la

posterior formación de partidos políticos de inspiración cristiana, el intento más serio de parte de la Iglesia por definir una presencia diferente a la de la tradición oral del barroco. Pero sabemos que dicho intento terminó en América Latina de forma relativamente trágica. No podemos cegarnos ante el hecho evidente y documentable de que la mayor parte de los movimientos guerrilleros y terroristas latinoamericanos nacieron de la disolución de la Acción Católica a partir de las radicalizaciones ocurridas a fines de los sesenta y durante los setenta. La figura del sacerdote Camilo Torres marcó un ejemplo seguido por muchos sacerdotes, frailes y laicos, que criticaron a la jerarquía de la Iglesia para vincularse a los movimientos de la ultra izquierda.

Por su parte, los partidos de "inspiración" cristiana, si bien no han tenido una actitud hostil frente a la Iglesia, tampoco han acompañado la renovación teológica y pastoral operada en ella desde el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla. Aceptan a la Iglesia como una fuerza de moralización de todas las actividades sociales, pero anteponen la búsqueda de las alianzas políticas y de los consensos necesarios para gobernar a cualquier posición de principio vinculada a la verdad revelada. Temas tales como la disolución matrimonial y el divorcio, el control de la natalidad y el aborto, el "destape" frente al comercio sexual son indicativos de la mentalidad vigente en estos grupos de opinión, los cuales están más preocupados de conocer las encuestas reveladoras de la opinión pública que la verdad que está en juego en la condición humana. Bajo la justificación del pluralismo, los grupos de antaño ligados fuertemente a la Iglesia han ido encaminándose progresivamente hacia una verdadera apostasía, que en la mayor parte de los casos ha sido fomentada por algunos sectores eclesiales. A la vez, se suele acusar de integrismo a toda posición eclesial para la cual la fe no sea sólo un asunto de la conciencia privada, sino una percepción de la objetividad del acontecimiento cristiano.

El cristianismo se ha vuelto en este siglo una fuerza moral antes que religiosa. Los grupos más importantes de la sociedad se han vuelto escépticos y no buscan en la Iglesia, por tanto, el testimonio de una experiencia, la manifestación de la conciencia del misterio, sino algunas orientaciones morales que puedan justificar o legitimar las conductas sociales o políticas. El único caso en que tal vez se haya exigido algo más de la Iglesia ha sido sin duda el de la violación de los derechos humanos durante los regímenes militares. No obstante, puede percibirse una dicotomía entre la forma como los afectados han experimentado la presencia eclesial y como la opinión pública ha juzgado esa misma presencia. Para los afectados, ciertamente, la acción de la Iglesia en este campo no fue sólo un discurso moral o una apelación a la conciencia, sino una experiencia real y efectiva de caridad, de protección desinteresada por el sólo hecho de ser persona humana, cualquiera haya sido su creencia política o religiosa o su condición social. Pero para el grueso de la población, más que un

testimonio de vida, la acción de la Iglesia fue vista más bien como el resultado de una tensión entre los criterios de moralidad y de eficiencia, entre las creencias religiosas y los imperativos de la modernización que, evidentemente, tiene costos.

Esta crisis en la presencia de la Iglesia tiene su epicentro en la gran ciudad que es, precisamente, una de las novedades sociales latinoamericanas más importantes de este siglo. Es sabido que América Latina posee algunas de las ciudades más grandes y pobladas del mundo, las que a su vez, concentran una porción muy importante de la población o de los recursos de sus respectivos países. Este tipo de magápolis obviamente no son el resultado de las tradiciones orales, sino más bien el efecto de una mezcla entre la cultura del texto y de la comunicación audiovisual, posibilitada por el transporte de personas, bienes y servicios. Aunque tales megápolis tienen centros importantes de religiosidad popular, en general la presencia de la Iglesia en ellas es de tipo parroquial, reminiscencia de la pequeña aldea y del mundo rural antes que de la novedad de este tipo de vida. Falta una forma radical de integración del trabajo a la actividad litúrgica y a la formación de comunidades eclesiales, las que habitualmente funcionan en el tiempo que no se dedica a trabajar. La Iglesia urbana se ha vuelto progresivamente una Iglesia de voluntariado en horas no laborables.

No es de extrañar que sectores importantes de la población no vean en la Iglesia una respuesta a sus necesidades reales. Los empresarios, los políticos, la juventud, los educadores, los obreros comienzan a percibir que la Iglesia representa una reminiscencia de épocas pasadas, o bien una fuerza de acción social y voluntariado para resolver los problemas de alimentación y subsistencia de los más pobres y desamparados. Pero basta que alguien encuentre una forma de inserción real y productiva en la vida urbana para que de inmediato perciba que la Iglesia ya no está presente en medio de sus actividades. En lugar de la conciencia religiosa, la Iglesia ofrece cada vez más en la ciudad la imagen de una ONG (organización no gubernamental) dedicada a un aspecto particular de la asistencia social.

Pues bien, estos son algunos aspectos de la crisis de la presencia de la Iglesia en la sociedad actual de América Latina. Por una parte, ella es efectivamente memoria viva del barroco y de la primera evangelización, es decir, de la cultura oral en que vive la mayoría del pueblo latinoamericano. Pero, por la otra, este rico tesoro de la que ella es portadora no ha alcanzado para dar respuesta a las nuevas situaciones creadas por la cultura escrita y por la cultura audiovisual que ha formado a las grandes megápolis en que vive la porción más significativa de la población latinoamericana. Especialmente importante es su falta de presencia en los ambientes de trabajo que definen sustancialmente la vida en la ciudad. La conciliación entre la tradición del barroco y los nuevos desafíos de este siglo es, en mi opinión, una de las grandes tareas de la nueva evangelización.

## 2. EL PASTORALISMO QUE DA POR SUPUESTA LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Esta crisis de la presencia de la Iglesia en medio de las sociedades latinoamericanas ha traído consigo también una serie de problemas pastorales que es necesario tener presente. Suele ocurrir que las tendencias culturales que conmueven al mundo también tengan impacto en el interior de la Iglesia y determinen parcialmente su enfoque para analizar y evaluar los desafíos pastorales.

Aunque en el documento final de la Conferencia Episcopal de Puebla hay una defensa, a la vez que un intento de recuperación de la cultura cristiana mestiza del barroco, especialmente en su manifestación religiosa popular, esta posición parece no haber tenido un impacto consecuente en las orientaciones pastorales posteriores. Pareció más bien la reivindicación de un sector eclesial que la propuesta de un criterio de sincera conversión a la memoria cristiana latinoamericana. La mentalidad de la Ilustración pareciera que se ha adueñado de la Iglesia sin contrapeso.

No se trata, en esta ocasión, de hacer un balance de los aportes y los desaciertos introducidos por la Ilustración en sus diferentes ramas y momentos. Pero sí me interesa destacar la transformación que ella introdujo en la mentalidad religiosa, puesto que tendió en todas partes, aunque en grados distintos, a transformar la experiencia religiosa en un argumento moral. El rol social atribuído a la religión comienza a volverse más importante que la experiencia religiosa misma y así la Iglesia comienza a ser vista por quienes asumen esta mentalidad como un actor social más, en medio de otros actores, que tiene una función social específica que cumplir, del mismo modo como lo hacen las otras instituciones y actores. Y la función social asignada a las iglesias es propender hacia la moralización de la población por medio de la educación y la disciplina, en un primer momento, por medio de los medios de comunicación de masas y las campañas, en épocas más recientes.

La experiencia religiosa no abarca, de esta manera, la totalidad de la vida y del destino de una persona, sino sólo el momento en que ella está desempeñando la función religiosa asignada por la sociedad. Puede ser en la familia, en la escuela, en la opinión pública, en la asistencia al culto, en el comportamiento sexual o en cualquiera otra esfera. Lo propio, sin embargo, de la mentalidad ilustrada es que se antepone la función social de la actividad religiosa a la experiencia que le da origen. Así, se destruye toda la dimensión ontológica de la experiencia religiosa que se manifiesta en la actitud de gratuidad y apertura frente al misterio presente, poniendo en su lugar sólo la consecuencia ética de su impacto social.

Esta visión pastoral sobre la sociedad ha calado muy profundamente también en la

Iglesia de América Latina, aunque no sabría decir hasta qué punto ella está consciente de esta situación. Los planes y programas pastorales se orientan de preferencia en torno a la pregunta por su impacto social, por la influencia que tendrán, por la eficacia que podrán contabilizar a su favor y mucho menos en torno a la pregunta de cómo orientar al hombre hacia el núcleo de la experiencia religiosa, hacia el descubrimiento de la libertad interior que nace de la contemplación de la verdad. Para que no se me malentienda, no quiero decir que no se encuentre una enorme cantidad de testigos del Evangelio en tierras latinoamericanas, que de manera abnegada y heroica transmiten con su propia vida la experiencia de Cristo. Me refiero más bien a los planes pastorales diseñados por las instancias de planificación existentes en los diversos niveles de la organización eclesial.

Desgraciadamente, esta mentalidad suele llevar a la definición de un doble standard de evaluación y juicio moral: aquel que deriva del análisis objetivo de la materia o de la conducta de que se trata y aquel que debe ser presentado a la opinión pública según la conveniencia del impacto que producirá en la población y en los otros actores sociales que desempeñan funciones públicas. En América Latina tenemos tantos ejemplos que mostrar al respecto. Quisiera referirme a dos: al tema de los derechos humanos y sus violaciones y al tema de la "cuestión social" y la "opción preferencial por los pobres".

Ha existido viva polémica en muchos de nuestros países acerca de la actitud de la Iglesia frente a la protección y defensa de los derechos humanos durante el período de existencia de los regímenes militares. Nadie puede poner en duda de que se trata de un mandato evangélico, formulado por el mismo Cristo a través de la parábola del Buen Samaritano: "Ve, y has tú otro tanto". Sin embargo, cuando se habla del problema suelen reducirse los casos sólo a aquellos que tienen impacto en la opinión pública, que involucran a los poderes del estado de una manera que contraviene el ordenamiento jurídico, olvidándose de tantos y tantos casos cotidianos que no tienen la misma significación periodística. Piénsese, por ejemplo, en la segregación de los enfermos de SIDA, en el maltrato de los pequeños hasta causarle, lesiones graves por parte de sus padres, en la violación de las esposas por parte de sus propios maridos, o de las hijas por parte de sus padres, en la situación de los prisioneros por cualquier delito, incluso aquellos que esperan durante años una sentencia. Todos sabemos que los derechos humanos están diariamente conculcados en una sociedad orientada exclusivamente por el éxito y por el consumo. Sin embargo, cuando se estudia y analiza el tema, las propias instancias pastorales de la Iglesia tienden a seleccionar sus preguntas y sus casos relevantes conforme al impacto social que tengan.

Otro tanto ocurre con la situación social latinoamericana y con la discusión en torno

a la opción preferencial por los pobres. Desde el primer instante de la evangelización fundante, surgieron muchas obras de caridad destinadas, precisamente, a salvaguardar la dignidad de los más pobres y de los socialmente discriminados, particularmente de los indios y de los esclavos. Desde entonces, toda la historia de la Iglesia en América Latina ha sido pródiga en diferentes formas de expresión del amor al prójimo y a los desvalidos. No existe prácticamente ninguna orden religiosa u organización laical del tipo de las cofradías, tan abundantes en nuestro medio, que no se haya destacado por alguna particular obra de caridad. Sin embargo, gran parte de todo este testimonio misionero de la Iglesia permanece desconocido porque no causa impacto público o ha llegado a constituírse en una actividad rutinaria. La caridad no suele ser un buen tema para el foro, para el espectáculo. Por ello, la discusión en torno a las necesidades de los más pobres de América Latina y a las justas exigencias de su promoción y desarrollo tiende a desconocer toda esta inmensa obra realizada durante cinco siglos por los discípulos de Cristo, sin otro propósito que dar testimonio de su lealtad y obediencia al mandamiento del amor.

Son muchas las obras de caridad realizadas por la Iglesia que exigen un enorme esfuerzo de conversión personal diaria, de asumir el misterio de la pasión y cruz de Cristo hasta las últimas consecuencias y también una exigencia de organización económica y responsabilidad social. Pero como son gotas de agua en el desierto de las injusticias y desigualdades sociales, no son percibidas por los grandes medios noticiosos como elementos dignos de ser destacados y apoyados. La Iglesia misma, en consecuencia, se siente tentada de dar a la denuncia pública de los males sociales una credibilidad y un valor mayor que el anuncio representado por las propias obras que ella realiza abnegadamente durante ya tantos años. Se tiende a valorizar mucho más una campaña de prensa destinada a despertar la conciencia y la conmiseración de los televidentes, que a hacer de la práctica de la caridad una experiencia de conversión a la verdad más profunda de la condición humana.

La actividad pastoral requiere, por todo lo dicho, volver sobre su centro y sobre su fuente. Nadie duda que en una sociedad tan altamente diversificada y organizada como la sociedad actual, también la pastoral de la Iglesia deba adoptar métodos eficientes y formas de organización que definan sectorialmente las responsabilidades que le corresponden a las Conferencias Episcopales nacionales y a los órganos de coordinación de los recursos humanos y materiales de que dispone. Pero la nueva evangelización o la permanente y renovada presencia evangelizadora de la Iglesia, no tiene como centro la organización adecuada de lo que se supone es la función social de esta, como de otras iglesias y credos religiosos, sino la propuesta de un criterio de verdad que lleva a la persona humana a aceptar la gracia de su propia condición humana y a abrirse con libertad al don que se le ofrece para conocer y caminar hacia su más pleno destino.

Por ello, la pastoral es un asunto de testigos antes que de propagandistas u organizadores de los recursos humanos. Sociológicamente hablando, es cierto que la Iglesia, como las restantes denominaciones y confesiones religiosas, cumplen funciones sociales. El sólo hecho de estar en el mundo y de compartir solidariamente la historia de los pueblos hace de la Iglesia una institución que evidentemente cumple funciones sociales, políticas y económicas. Es un hecho que no se puede negar. Pero sería un sociologismo miope el intentar reducir la experiencia cristiana a estas funciones. El anuncio cristiano es locura para los sabios del mundo, precisamente porque trasciende toda función social para llegar al corazón de cada persona, allí donde se define su identidad más profunda, su relación con el infinito, con el misterio del ser. Mientras la actividad pastoral de los organismos de la Iglesia latinoamericana no logren recuperar este centro, esta razón última de su propia actividad, seguirán ciegamente los problemas que los poderes del mundo y de la sociedad definirán como relevantes, asignándoles a la "función religiosa" un cometido social específico al lado de otros asignados a diversos subsistemas sociales.

## 3. LOS FUNDAMENTOS DE LA NUEVA EVANGELIZACION

De las observaciones anteriores se desprende que la nueva evangelizacióndebe orientarse a revitalizar la experiencia religiosa, sin darla por supuesta o por ya alcanzada. No son las funciones sociales que cumplen las organizaciones religiosas el centro de la tarea misionera de la Iglesia, sino la transmisión de la fe en Jesucristo y del amor que nace de una vida obediente a dicha fe. Por ello, la misión debe alcanzar la libertad de cada hombre, que es ontológicamente el corazón de la persona, para que desde ella la persona quiera abrirse al don de Dios y dejar transformar su vida por la gracia.

Hoy como antes, la predicación del Evangelio es un llamado a la conversión, a la vida nueva. Sin la experiencia de esta vida nueva, la acción pastoral se vuelve palabra vacía, una vaga ensoñación utópica dentro del conjunto de ilusiones que ofrece el mercado. La evangelización que nace de la conversión en cambio tiene la posibilidad de hacerse presencia, testimonio vivo de la comunión que es posible en la Iglesia, la que simultáneamente es un juicio profético que denuncia la idolatría del poder, a la vez que una obra de misericordia para todos aquellos que quieran hacerse parte de ella. Por ello, no puede haber evangelización sino desde la identidad del sujeto eclesial, de alguien que se sabe formando parte del misterio de gracia y de verdad revelado por Dios en Jesucristo, no por mérito propio o por coherencia moralista, sino por la aceptación obediente del don que se le ofrece.

Así, más que proyectos y estrategias pastorales, que ciertamente pueden ser muy útiles como instrumentos al servicio de un sujeto eclesial vivo, lo más importante

de todo es precisamente formar ese sujeto y ello, no puede suceder sino por el deseo de cambiar, deseo sosegado, equilibrado y, a la vez apasionado que se hace una realidad cotidiana, sin rastro ni de pietismo ni de moralismo; un amor a la verdad del propio ser. El método para desarrollar este deseo se resume en una sola palabra: el "seguimiento". Así convocó Cristo a sus discípulos. Así se expresa también San Pablo en su carta a los Filipenses: "continúo con mi carrera por alcanzar a Cristo, habiendo sido yo mismo alcanzado por El" (Cfr. Flp 3, 12).

Seguir a Cristo significa entonces seguir a quienes reconocemos que su gracia los ha alcanzado. Esta es la misión profunda de cada cristiano que se hace testigo de la verdad revelada en Cristo: ser un signo e instrumento de la experiencia de vida nueva que brota de la obediencia al misterio de Cristo, para que otros puedan encontrar en ella la verdad de su propia condición humana. Stanislaw Grygel decía de una manera, a mi juicio muy certera, que a la pastoral de hoy le hacen falta muchos pontífices, es decir, personas que sean en sí mismas un "puente" hacia la otra orilla de la vida. Esa es la vocación a que están llamados todos los bautizados, a ser presencia comunicante del sentido de la condición humana. Y tal comunicación no puede nacer sino del amor a la verdad del hombre, puesto que ese amor lo transforma en un signo de esperanza.

En nuestro continente, muchos suelen decir que la formación de este sujeto es un asunto personal, individual y que la eficacia pastoral requiere el anuncio del evangelio por medios más eficientes, los que hoy en día son los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión. También, debido a los inmensas injusticias sociales, muchos piensan que la evangelización es en estos tiempos, sobre todo, un acto de denuncia de las condiciones de injusticia y de los responsables de que ella perdure. Entre estos últimos, se menciona el ajuste estructural de las economías latinoamericanas por efectos de su apertura al comercio internacional y el triunfo aparente de la ideología neoliberal. En la mayor parte de los casos, esta visión concluye en una condena global de la sociedad actual, especialmente del sector modernizado, y en una búsqueda de la auto-marginación social con el pretexto de servir a los pobres.

Pienso que esta auto-marginación representa hoy la mayor tentación para la pastoral de nuestras Iglesias. En torno a ella, la confusión es muy grande. Suele decirse que quienes se auto-marginan son precisamente los que intentan, con paciencia y perseverancia, educar a un sujeto eclesial vivo. Una y otra vez se escucha la crítica a los movimientos porque ellos supuestamente vivirían "hacia adentro" y representarían una experiencia sectaria. Piensan en cambio que acudir frecuentemente a declaraciones difundidas por los medios de comunicación sobre una cosa o la otra, les permite hacerse parte de la vida de la sociedad. Hablan de prácticas "ritualistas"

para referirse a la celebración litúrgica, a la piedad popular y finalmente a la misma oración y creen que pueden alcanzar la más alta fidelidad al evangelio creando comisiones, institutos y organizaciones diversas para debatir los problemas sociales y los eclesiales.

Esto ha pasado ya con no pocas comunidades de religiosos y religiosas y también con muchos de los grupos laicales que provenían de los restos de la Acción Católica, prácticamente disuelta en el radicalismo de los años setenta. También ha afectado profundamente la experiencia de las comunidades eclesiales de base, que prometían ser el gran invento pastoral de América Latina, y que han sufrido en varios países un progresivo deterioro y pérdida del sentido eclesial. Así, bajo el aparente compromiso con el mundo y con las necesidades de justicia de los más pobres y abandonados, se está produciendo la auto-marginación nihilista de muchas personas y grupos en un camino de difícil retorno. Si bien esta situación no había sido del todo descubierta ni comprendida en la época de los gobiernos militares, puesto que canalizaban la protesta política de la sociedad, con la transición a la democracia y la canalización institucional de las aspiraciones políticas, la enfermedad pastoral descrita se ha hecho cada día más evidente y ante la falta de justificación ideológica se ha vuelto más ensimismada y narcisista, pero igualmente auto-destructiva.

Para resolver sus grandes problemas sociales, la reconciliación con la memoria de la tradición cultural anterior a la formación de los estados nacionales y la superación de una "polis" que excluye y margina a grandes sectores sociales, América Latina necesita una Iglesia creyente, con gozo y fe en el destino de la vida humana. No basta la indignación moral de los ilustrados ni de los profesionales de la "cuestión social". Tampoco sirve la manipulación ideológica o tecnológica al servicio de la eficacia y de la funcionalidad de los sistemas económicos y políticos. No alcanza tampoco la formulación de utopías y buenos deseos, que en lugar de despertar las energías creativas del hombre, está transformando a los exitosos en esclavos de la sociedad de consumo y a los derrotados en esclavos de la droga y del nihilismo.

No hay otra alternativa para la evangelización que "implantar la Iglesia", es decir, dejar que ocurra y a la vez que se haga transparente el milagro de la comunión que surge de la verdad y de la caridad hechas Presencia. Ella muestra que es posible y que es efectiva una humanidad nueva, no porque tengamos buenas razones ideológicas, sino porque Cristo, el nuevo Adán, como lo denomina San Pablo, es esa novedad que se ofrece al mundo cada vez que lo reconocemos presente entre nosotros. Ser una comunidad que vive del seguimiento de esta realidad objetiva para el hombre, es el mejor servicio que podemos hacer a la sociedad y al mundo. Nos da un juicio cierto sobre los problemas del hombre, porque en lugar de justificar o legitimar nuestras acciones y actitudes con argumentos y ensoñaciones utópicas, sabe que esta novedad

es un don de la misericordia, de la revelación de la palabra de Dios hecha carne. Y nos da también el gozo profundo de la vida, que supera el temor y los impulsos de autodestrucción, porque nos desarrolla la conciencia de pertenecer enteramente a quien resucitó de entre los muertos y lava todas las heridas del hombre. Ofrecer al mundo el testimonio de esta presencia es todo el gozo de la vida cristiana, a la vez que el derecho que le asiste a todo hombre que viene al mundo: que su intrínseco deseo de conocer y amar la verdad se realice en el seguimiento, la compañía y la amistad de quienes han encontrado a Cristo y aceptaron ser sus testigos.

# EL PENSAMIENTO EPISCOPAL DE AMERICA LATINA ENTRE PUEBLA Y SANTO DOMINGO

*Pbro. Julio Jaramillo Martínez**

## INTRODUCCION

Desde hace algún tiempo vengo realizando una doble investigación con un mismo tópico: *El pensamiento episcopal de América Latina* en las dos últimas décadas. La primera, encaminada a elaborar una tesis teologal para la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, abarcó el período cronológico entre Medellín y Puebla (1968-1979). La segunda, en elaboración actualmente bajo el patrocinio del CELAM, abarca la década siguiente a la anterior (1979-1990) y busca presentar a los obispos participantes en la Conferencia de Santo Domingo una síntesis de cuanto ellos mismos en sus propios países han escrito como reflexión teológico-pastoral acerca del discurrir histórico de sus iglesias y sus naciones.

Esta perspectiva investigadora me ha suministrado un amago de visión de conjunto acerca de aquel pensamiento. Por este motivo he hecho una opción metodológica: seleccionar los aspectos que en el pensamiento episcopal me parecen de mayor significación y más envergadura para el futuro de la práctica pastoral eclesial. Abarcaré entonces los siguientes aspectos:

1. La cuestión del humanismo cristiano en América Latina.
2. El viraje antropológico de la pastoral.
3. La evangelización desde el pobre.
4. La visión teológica de la política.

## 1. LA CUESTION DEL HUMANISMO CRISTIANO

Las permanentes situaciones de pobreza y de violencia que vive el hombre latinoamericano son reiteradamente juzgadas por el pensamiento episcopal como momentos de pecado social. Significa entonces este veredicto que en aquellas

---

* Doctor en Teología, Jefe de formación avanzada en la Pontificia Universidad Bolivariana, Vicario episcopal de Pastoral Profética de la Arquidiócesis de Medellín. Colombiano.

coyunturas, por lo inhumano de las mismas, está ausente Dios. Que lo inhumano amerite tal apreciación es apoyo suficiente para una expresión de orden positivo. Es la siguiente: lo humano, el desarrollo y la evolución positiva de su proceso, es huella de la presencia de Dios en la historia.

**Doctrina Magisterial**

El Concilio Vaticano II ha desencadenado este proceso. Su constitución pastoral sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno - *Gaudium et Spes* - asume como directriz básica el problema del hombre. Así lo expresa el texto conciliar:

> *En nuestros días el género humano admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad* (GS 3).

> *Es la persona del hombre la que hay que salvar, es la sociedad humana la que hay que renovar, es por consiguiente el hombre, pero el hombre todo entero, en cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad quien centrará las explicaciones que van a seguir"* (GS 3).

La orientación que los Padres conciliares lanzan al mundo hace coincidir la altísima vocación del hombre con una divina semilla que en ella se oculta (cfr.GS 3). Bajo la imagen de semilla se esconde el dinamismo del crecimiento y del avance. Expresada esta realidad en términos antropológicos se hace menester afirmar que aquel crecimiento cuando es plenamente humano, y lo será cuando sea humanizante de todo lo humano, es visto en la historia como el florecimiento y el fruto de lo divino.

El carácter histórico que se asocia intrínsicamente a la vocación del hombre empeña un quehacer pastoral: la cotidiana lectura de los hechos humanos para discernir en ellos las señales de Dios, los signos de los tiempos para aludir a la expresión técnica. El mismo Concilio se declara comprometido en tal misión:

> *Para lograr este intento es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la mutua relación de ambas* (GS 4).

Queda allí empeñado el devenir de la Iglesia latinoamericana; en efecto aquella

preocupación late de una manera expresiva en los documentos episcopales posteriores al Concilio, Medellín y Puebla. Así lo dejan consignados estos documentos.

Medellín tiene en la promoción humana uno de sus afanes centrales. Hace suya, en ese momento, la gestión de leer los signos de los tiempos tanto en las ponencias que entonces presentaron Monseñor Mc Grath y Monseñor Pironio, tituladas *Los signos de los tiempos en América Latina Hoy* y *La interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina* como en el conjunto de sus declaraciones. Particularmente significativa, por su clara concreción antropológica, es la que se encuentra en la introducción a las Conclusiones, n. 4. Se lee allí:

> *América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y del 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. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su plena vocación.*

Puebla retoma el camino. Ha hecho una alusión reiterativa al tema en diversas partes de su texto; hace la más explícita referencia al tono antropológico del mismo en el encabezamiento al cuarto capítulo, el de la acción misionera de la Iglesia. Encabeza esta parte con la siguiente aseveración:

> *El espíritu del Señor impulsa al pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en el fondo de los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la sociedad para hacerla más humana, justa y fraterna* (P 1128).

## Apreciación teológica

Queda pues trazada una pauta pastoral al quehacer eclesial, la de asimilar lo humano de la historia como signo de lo divino. Se da así el paso para superar unas formas dualísticas de sabor antropológico que afectaron tanto el pensamiento teológico como la acción pastoral. En virtud de las primeras se gestaron visiones no siempre integrales de sabor religioso sobre el acontecimiento *"Hombre"*. En gracia de las segundas las instancias pastorales llegaron a experimentar un cierto escrúpulo de

cara a la tarea humanizadora pues se le miraba como la que desvirtuaba lo divino. El propio Concilio Vaticano II, al interpretar la encarnación de Jesús, asume el criterio integral entre lo humano y lo divino; sus palabras textuales son:

> *En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir Cristo Nuestro Señor. Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación* (GS 22).

Se estipula entonces aquí, que lo humano, el Adán primero, el hombre, es ya imagen y profecía del Adán segundo, *Cristo*. Debía por consiguiente poseer éste su propia y peculiar condición humana para, al realizarla según el misterio de Dios, mostrarle *el Hombre al hombre*. La condición carnal de Jesús es vista por el Vaticano II con el más hondo sentido religioso, pues es ella el recurso revelatorio del Padre para hablarle a las personas; pero para hablarles no mirándolas a ellas sólo como destinatarias sino antes y preferentemente como beneficiarias de su designio.

El laconismo de la expresión conciliar está cargado de profundidad. Cristo le revela el Hombre al hombre. Si se antepone *"el"* a *"al"* es porque se respeta la intención de la encarnación. Mostrar el Hombre; y a la luz de esta básica intención se dá el paso en la búsqueda del destinatario de la revelación. Cristo le ha hablado al hombre pero lo ha hecho porque el mensaje que le trae es antes *sobre El* que *para El*.

Este sentido encarnacional asumido por el mismo Cristo es el que lo conduce a afrontar las condiciones no humanas en los hombres de su época para buscar su transformación. Con el mensaje de las bienaventuranzas vuelto vivencias y exigencias personales, se acerca al pobre y al triste, al hambriento y al perseguido (cfr. Mt 5,3 s.s.), para anunciarles que en el *"Año de gracia de Yahve"* (cfr. Lc 4,21), momento cristológico de la historia, ellos tendrían su ocasión de plenitud, su momento de humanización religiosa o cristiana.

**Líneas evangelizadoras**

Las primicias magisteriales del actual Pontífice han plasmado lo anterior en significativa expresión: "En realidad, dice el Papa, este profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir Buena Nueva, se llama también *cristianismo"* (RH 10).

Los términos de la ecuación pontificia son explícitos. En el primer término se ubica lo divino de la encarnación, el designio de Dios sobre la carne de Jesús y la evolución

histórica de aquel en la vida del Maestro. En el segundo término se radica la nueva condición de la humanidad, su dignidad y su valor, a partir de la raíz religiosa en la cual se halla cimentada. Doble línea de acción evangelizadora se deriva a partir de lo expuesto para el pastor latinoamericano.

De una parte lo será el anuncio explícito de Jesús como base y apoyo -absolutamente religioso por su condición de Hijo del Padre- de todo humanismo. La otra parte estará constituída por un acompañamiento celoso a los rasgos de humanización que hoy se despiertan en el hombre del subcontinente.

Ellos se constituyen en un reto pastoral que se podrá expresar así: el hombre que despierta a la tarea de sí mismo, o encuentra en el Evangelio el rumbo para su amanecer humanizante y entonces se hace persona a partir de la palabra revelada y con ella como derrotero, o no alcanza a percibir la luz del mensaje de Jesús, ni como "camino ni como verdad de su vida", y entonces abdica de éste en la jornada de su personalización.

La cuestión pues del humanismo cristiano vuelto instancia pastoral, sitúa el horizonte evangelizador en la urgencia de integrar fe y vida para que la primera se vuelva vida y para que ésta sea anuncio de la fe. Intenta esta dimensión eclesial que todo hombre latinoamericano exclame, como lo hizo Jesús desde su carne: que en este cuerpo formado por Dios quiere El presentar su ofrenda al Padre, ofrenda que es hacer la voluntad de aquel sobre la carne humana (cfr. Heb 10 5-9).

## 2. EL VIRAJE ANTROPOLOGICO DE LA PASTORAL

Los documentos episcopales latinoamericanos producidos en el último decenio son ricos y generosos en la descripción de "cómo" vive hoy el hombre de esta región. Esta sensibilidad episcopal a la condición histórica de la criatura humana entronca con una tradición eclesial que siempre ha estado afanada por la salvación de los hijos de Dios.

Las situaciones cambiantes de los países latinoamericanos, con sus vaivenes políticos, económicos, culturales y sociales no dejan de afectar el devenir del hombre. Ya este factor crea una visual para mirar la persona pues se la está contemplando involucrada en aquel proceso y como quien con frecuencia grande, en el caso de la mayoría de los países descritos, padece los efectos de las coyunturas nacionales.

La imagen sobre el hombre no viene sin embargo determinada absolutamente por lo anterior. También juega acá papel importante la visión sobre el hombre que se

posee tanto en el fenómeno genérico de las culturas, como en el fenómeno interno del pensamiento y de la acción eclesial. Con dificultad se encuentra en la historia un momento de absoluta unanimidad en la forma de concebir a la persona. Variadas y disímiles versiones sobre el hecho humano van sucediéndose en el decurso de los tiempos.

De este hecho cultural no se sustrae el pensamiento eclesial. Durante el transcurso de los tiempos la Iglesia ha tenido sus variables respecto a la manera como entiende al hombre.

**Aporte del Concilio Vaticano II**

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* se ha hecho eco del cambio antropológico que se viene dando en la humanidad. Son textos significativos al respecto los siguientes:

> *El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su actividad creadora pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y para con los hombres con quienes convive* (GS 4).
>
> *Jamás el género humano* -añade el Concilio- *tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbres las que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad y entre tanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psíquica* (GS 4).

La doctrina hasta ahora descrita constata cómo la peculiaridad de la situación antropológica está representada por un mundo y por una cultura que al *vivir* un cambio afectan lo humano. Se deja percibir este efecto en la forma como el hombre se concibe respecto a él mismo, en la búsqueda y en la realización de aquello que a él le es esencial en su vida: el sentido de su existencia, en los márgenes de libertad a los cuales se siente llamado, pero que encuentran condicionantes para su más íntegra realización y finalmente en el derrotero histórico que la vocación humana debe recorrer en el anhelo de su desarrollo.

Pero el discurso conciliar no frena ahí. Late una inquietud de fondo que atañe a la pregunta sobre lo que es el hombre.

Es cuestión de fondo pues refiere al esfuerzo cognoscitivo que se recorre para dar identidad a la persona.

El documento Vaticano da pie a la respuesta. En palabras pertinentes anuncia:

> *En la unidad de un cuerpo y un alma el hombre por su misma condición corporal es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe por tanto el hombre despreciar la vida corporal sino que por el contrario debe tener como bueno el honrar a su propio cuerpo como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día* (GS 14).

El cambio pues antropológico está presentando al ser humano:

- como a alguien único,
- como a un ser que tiene una corporalidad espiritualizada,
- como quien realiza esa individualidad bajo una dimensión histórica en la cual va alcanzando la realización de su proyecto,
- como quien se vincula al orden cósmico para dejar allí su impronta creativa, pero también para recibir de aquel efecto de su acción.

**El Cambio Antropológico**

Esta visión humana propiciada por la *Gaudium et Spes* ha representado en el interior del pensamiento eclesial una superación de otras formas de concebir al hombre. Unas de estas, hijas de una religión más conceptual que histórica, acentuaban lo esencial de lo humano para hablar preferentemente de cómo la identidad de cada ser se obtenía por la comparación de lo suyo con la definición de hombre establecida con anterioridad. La tarea religiosa consistía acá más en enseñar la verdad sobre el hombre que en vivir la verdad del hombre, dado que el aspecto histórico de la vocación humana no quedaba implicado de suyo en el proceso del conocimiento.

Otra manera de concebir al hombre, y que ha tenido audiencia en el ámbito eclesial, versa sobre ciertos antropologismos cargados de matices duales. Los términos 'natural' y 'sobrenatural' , 'materia' y 'espíritu' , 'cuerpo' y 'alma', 'interior' y 'exterior', por sólo citar algunos, no siempre se han sabido conjugar en la unidad del hombre.

El acento preferencial de uno de ellos ha hecho, en unos casos, que al término contrario se le desdibuje. La excesiva valoración del mismo ha llevado, en otros casos, a identificarlo con el hombre mismo y a colocar por consiguiente en peligroso "oscurantismo" el resto de la persona.

El progreso de las ciencias en el siglo XX gesta una crisis en aquellas visuales. El re-encuentro del estudio bíblico con la cultura semita puso de nuevo en la mira de pastores y de teólogos la imagen de un hombre íntegro y total. La filosofía existencialista, ya en boca del pensador egregio, ya en la vivencia más intuitiva que razonada del hombre corriente, llegó a ser pregón convincente sobre una dignidad humana que ha de lograrse en los condicionantes espacio-temporales que la circundan.

En esta nueva plataforma antropológica se ubican los pastores de la Iglesia latinoamericana. Desde ella son capaces de percibir los dolores y las esperanzas del pueblo; con ella como instrumento cognoscitivo e interpretativo van haciendo la lectura del acontecimiento humano. Desde esta misma plataforma intentan despegar hacia una pastoral que salve al hombre.

Esta pastoral tiene la complejidad de lo simple. En efecto: la antropología semita es simple por lo inmediata, por lo concreta, por lo no-elucubrativa, pero tiene la complejidad de la totalidad humana, la riqueza por alcanzar la ruta histórica (de lo siempre por perfeccionar) y la ambivalencia de unos presupuestos sociales que tan pronto como hoy son espacio fecundo para el bien del hombre, se vuelven mañana en vallas cercenadoras de libertad para el mismo.

La reiterada preocupación, que los obispos de América Latina colocan en la situación vivida por los hombres de los pueblos, es testimonio fehaciente de cómo la óptica antropológica del Concilio ha permeado sus patrones de lectura para la contemplación de los procesos históricos.

**Líneas de Acción**

La asimilación de este patrón cultural tendrá que ir acompañada por dos vivencias igualmente importantes:

> La creación de una espiritualidad (amor-actuante) que abarque la integridad humana. La gama extensa de manifestaciones religiosas que a lo largo y ancho del continente se constatan tendrán que integrar como núcleo fuerte el amor por el hombre, por todo lo del hombre y por todos los hombres. Esta forma de mística cristiana enriquecerá y plenificará unos tipos de piedad donde la florescencia

se circunscribía a la dimensión del *"yo bueno"* pero no siempre se cualificaba con la bondad del *"nosotros"*.

- La instauración de unos planes pastorales que asuman la plenitud humana como objetivo básico. Estos programas perpetuarán en el hoy de los países el *kerygma* de Jesús cuando antepuso el valor del hombre a cualquier otro valor, incluído el valor del día religioso, el del sábado (cfr. Mc 2,23-28).

## 3. LA EVANGELIZACION DESDE EL POBRE

Las variadas y reiteradas situaciones de pobreza y miseria padecidas por los hombres latinoamericanos suscitan constantemente la preocupación de los pastores eclesiales. Estos, a ejemplo de un Dios que ha escuchado el clamor del pueblo y ha visto sus aflicciones (cfr.Ex 2,23 y 3,7), han afinado sus preocupaciones para percibir con atención aquellos días de dolor. El pensamiento episcopal de esta última década abunda en la constatación de la pobreza vivida por el pueblo y en la urgencia de tener como opción pastoral la del servicio evangelizador a dicha situación.

### El proceso de la opción por el pobre

La audición generosa que el Vaticano II realizó respecto a *"Las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo"* (Cfr. GS 1) desencadenó un proceso de actitudes y de enseñanzas en el episcopado. Los pastores de América Latina hacen suyo idéntico gesto. En Medellín (1968) colocan como hilo conductor de sus deliberaciones y de sus declaraciones el hombre doliente que habita los países del sub-continente. Retoma el documento de Medellín la larga tradición de servir eclesialmente a los pobres pero lo hace ahora con dos dimensiones novedosas. La de apoyar la caridad asistencial en los parámetros de la justicia y la de incrementar el testimonio eclesial ante los pobres hasta llegar a tener un estilo de vida similar al de ellos.

Si la Iglesia ha entendido que su misión siempre es ser-para -el pobre, a partir de Medellín experimenta la urgencia de ser -con el pobre. Se está así en la búsqueda de un testimonio significativo para las masas desposeídas.

La fuerza siempre renovadora del espíritu de Dios ha continuado enriqueciendo este dinamismo Puebla (1979), después de diseñar unos rostros de pobreza (cfr. P31-39), que bien pueden simbolizar la línea directriz del documento, se sitúa ante los más apremiantes compromisos pastorales.

El primero de éstos versa sobre la opción preferencial por el pobre (Cfr. P 1134-1165). Esta opción tiene como objetivo *"El anuncio de Cristo salvador que los*

*iluminará* (a los pobres) *sobre su dignidad*, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunicación con el Padre y con los hermanos" (P 1153).

La doctrina de Puebla, su espíritu y su formulación, va entrando en la documentación oficial de la Iglesia. En 1986 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe emite el documento *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y Liberación*. Aquí el testimonio referente a aquella misma opción se materializa en el numeral 68, uno de cuyos apartes dice: ". . .los oprimidos de la miseria son objeto de un amor de preferencia por parte de la Iglesia que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos".

Juan Pablo II conmemora en 1987 el vigésimo aniversario de la encíclica sobre *el progreso de los pueblos* lanzada al mundo por el Papa Pablo VI. Esta celebración es motivo para que el actual pontífice promulgue la carta *Sollicitudo Rei Socialis*. Retoma este documento la cuestión de la opción por el pobre. Así se pronuncia el sucesor de Pedro:

> *Esta es una opción (la de los pobres) o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes* (SRS 42).

## Desarrollo Doctrinal

Es justo destacar, a modo de síntesis, los puntos doctrinales que en torno a la opción por el pobre se sistematizan.

*La acción de Dios como cualificación de la persona del pobre*

Un paso detenido por el dato bíblico ofrece a la visión del lector creyente una certeza: Dios se ha bajado hasta la condición del pobre para atenderlo allí, en lo sufriente de su vida, y curarlo de sus llagas y heridas (Cfr. Lc 10, 25-37).

La persona entonces del pobre, a la par que empieza a percibir la bondad del Padre, adquiere una cualidad singular: la novedad de la religión, querida por el propio Dios, radica en haberse situado El en una instancia concreta, en la del hombre más necesitado. Lo pequeño pues del mundo, lo sencillo y lo humilde, es acogido por Dios como espacio para su ubicación en la historia humana.

Si bien las necesidades humanas son el imán que atrae los designios del Padre, es la liberalidad de Este lo que lleva a decidirse en su acercamiento salvífico para disipar el dolor Tal principio, de orden estrictamente teologal o religioso, tiene que estar en la base de la opción por el pobre para quien desea cumplirla ya como pastor, ya como teólogo, ya como misionero cristiano.

En el amor por Dios que estas personas *viven*, captan la *profundidad* del designio divino sobre el hombre afligido.

La opción por el pobre en el lenguaje bíblico no se fundamenta en que aquel sea un hombre bueno o dócil, ni siquiera en su misma aflicción. No se excluyen estas dimensiones, pero ellas y otras más que pudieran citarse, son secundarias si se piensa que antes de ellas es el amor de Dios por tales eventualidades la génesis de todo compromiso apostólico.

*El pobre, lugar teológico*

En fidelidad a las palabras previas, fruto a su vez de las intenciones divinas, los pobres poseen una cualificación singular. Son, de acuerdo al lenguaje religioso, un lugar teológico. ¿Qué significa ello? Que por haberse radicado Dios en sus personas, le habla El, desde allí, desde sus situaciones y emergencias, al resto de la humanidad para mostrarle los senderos que ésta debe recorrer si desea caminar en actitud de *'dejarse encontrar por Dios'*.

Los pobres han sido, por consiguiente, evangelizados por el mismo Dios; han recibido las primicias del Amor del Padre y son por ese motivo un punto de significación para el resto de los hombres, pues a partir de ellos perciben éstos el pregón salvífico.

**Los pobres, por ser evangelizados, son evangelizadores**

No basta la conclusión anterior. Es menester ir más adelante. Los pobres son quienes aparecen como el llamamiento y como la invitación de Dios. Los pobres son, en el contexto de la religión bíblica, una *vocación a todo hombre.* Son no sólo los evangelizados sino también los *evangelizadores.*

Esto le implica a los demás hombres una postura abierta y disponible para configurar sus rasgos de personalidad y de formación humana a partir de las necesidades apremiantes de quienes padecen las situaciones extremas y agudas. A la cotidiana pregunta que cualquier persona se hace sobre el cómo desarrollar sus dotes peculiares vendrá la respuesta evangélica: el sentido de los bienes personales, tanto

bienes estrictamente personales como bienes de fortuna, es hacer de éstos un servicio eficiente y práctico a las necesidades de los pobres.

Si a los pobres se les mira como presencia de Dios y como invitación a la personalización, no se les podrá aplicar un criterio peyorativo para conocerlos y para interpretar su situación. Las visiones aquellas que hacen mirarlos como seres de segundo orden por razones v.gr.económicas, productivas, consumistas, raciales, culturales y feministas, no tienen espacio ni lugar en el prisma del Evangelio.

Los pobres evangelizados y vistos como evangelizadores son el principio querido por Dios para el conocimiento que cada persona haga y tenga sobre ella misma; es un conocimiento que al hombre le llega a partir de la peculiar presencia del Señor en las vidas de ellos y aceptado tal conocimiento en función de hacer efectiva de nuevo, esta vez por medio del creyente, la acción salvífica de Dios en sus padecimientos .

Si antes se habló de una gestión evangelizadora *"para"* el pobre o *"con"* el pobre, se necesita ahora profundizarla para plantearla como una evangelización *"desde"* el pobre. Ofrece esta instancia del quehacer eclesial latinoamericano un reto tan audaz como comprometedor: el de no saber sobre el pobre a partir del yo, sino el de saber sobre éste a partir de aquel.

*La opción por el pobre y la universalidad del Evangelio*

La opción por el pobre correría el riesgo de ser vista como contradictoria con el destino universal del Evangelio querido por Jesucristo. Pareciera como si éste se circunscribiera a aquellos y excluyera por ende a las personas con condiciones de vida no propiamente acordes con la caracterización de la pobreza.

Para obviar tal peligro es menester encuadrar la mencionada opción en el deseo explícito del Señor para que su palabra sea conocida por todos los hombres. Se torna entonces imprescindible la formulación de este deseo a partir de aquella opción. Hay que decir entonces: a toda persona le debe llegar la invitación evangélica al seguimiento, pero desde la mediación del pobre. El disipar las causas y efectos de la pobreza se vuelve la verificación de la fidelidad que el seguidor de Jesús coloca en la historia. Es este el mensaje que nos quiere entregar el evangelista Mateo cuando, al hablarnos del juicio definitivo que el Señor profiere sobre la humanidad, lo hace versar sobre el comportamiento con quienes tienen hambre o sed, con quienes están desnudos y encarcelados...(cfr. Mt 25, 31 s.s.).

*Líneas de acción.*

Los puntos de reflexión señalados hasta ahora están abriendo un sendero pastoral en América Latina que ha de continuar mostrando cómo

- el Evangelio tiene que ser vivido como gestor de dignidad y de derechos en toda existencia humana,

- el esfuerzo por buscar en las causas de la pobreza la acción remedial que está por encima de una tarea meramente asistencial (Cfr. P 1146),

- las múltiples dimensiones del egoísmo, ya estrictamente personales ya institucionales, han de aceptar un cuestionamiento a partir de la solidaridad cristiana con lo débil del mundo.

*Conclusión*

El apóstol Pablo diseña de modo admirable la dinámica de la riqueza y de la pobreza a partir de Jesús. Nos dice en efecto que Jesús siendo rico se hace pobre para, con su pobreza, hacernos ricos (Cfr. 2 Cor 9,9). Si bien es cierto que Pablo habla de la condición divino-humana del Señor también lo es que presenta este tránsito, de lo divino a lo humano, como un empobrecimiento y aún más, lo presenta como un camino por recorrer, en idéntica dirección, por los cristianos. Corresponde entonces a éstos, después de hacer suyo el ejemplo del Maestro, asumir sus posibilidades y virtualidades, sus riquezas, como una instancia para hacerse pobres, es decir, como quien hace de aquellas no un motivo de grandeza personal o de poderío sino de anonadamiento para buscar con ese gesto la grandeza del hermano.Tal gesto sería expresión fehaciente de haber entendido lo personal, en óptica cristiana, como motivo de dignificación de los hermanos.

## 4. LA VISION TEOLOGICA DE LA POLITICA

Los textos episcopales del decenio analizado abundan en referencias a la situación política de los pueblos. La razón fenomenológica se impone: los países han vivido una fluctuación amplia en sus organizaciones estatales.

Estas eventualidades conllevan, a menudo, la instauración de unos estilos de gobierno regidos no siempre por el criterio del bien común. Se gestan entonces situaciones de incertidumbre política, por decir lo menos, y de violencia, para ahondar la problemática, que paso a paso han abierto los ojos de los pastores para estar atentos a la lectura de los episodios que se van sucediendo. Los obispos saben

que si bien la razón fenomenológica arriba enunciada es cierta y experimentable, ella no se agota en sí misma ya que la mirada de fe ante el hecho político está sustentada por la realización del querer de Dios. Se impone pues como deber pastoral el análisis teológico de aquel suceso.

**El mundo político y la mentalidad secularizante**

Una mentalidad secularizante alejada del orden religioso es frecuente en el medio latinoamericano. Algunas de sus manifestaciones son las siguientes:

- La separación práctica del orden de la fe respecto al orden de la vida.

- La intelección de lo político como de algo, que por ser exclusivo del hombre que hace política, es ajeno al quehacer eclesial.

- La percepción del pensamiento socio-político de la jerarquía visto como un conjunto de verdades teóricas, pero distante de una acción concreta.

- La dificultad para conjugar el sentido genérico de la política -búsqueda del bien ciudadano- con su sentido particular, -la política como asunto de unos partidos-. Esta falta de integración ha ido separando en la práctica de los pueblos el postulado eclesial del postulado partidista.

- La carencia de un laicado maduro que quiera **vivir** su vocación bautismal en un explícito compromiso dirigido a la construcción de la ciudad terrena.

**Lo teológico de la política**

La preocupación episcopal ante la mentalidad descrita, génesis a su vez de una peculiar práctica política, es doble. El afán se suscita inicialmente por la constatación de un modo de pensar no acorde con los patrones del estatuto religioso. La distorsión y la ausencia de éstos son ya en sí mismos objeto de interés para una evangelización integral respecto al conjunto teologal. La inquietud se amplía luego en la búsqueda de una pedagogía certera y eficaz -con explícito sabor metodológico- que a partir de una opción cristiana cree y mantenga un orden político más en concordancia con la salvación de los hombres, querida por Dios.

El celo pastoral ante la problemática política encuentra sus raíces en los siguientes enunciados teológicos:

- El concepto de Iglesia como pueblo de Dios, herencia rica de la doctrina

conciliar , hace mirar a los hombres y a su comunidad como portadores de una calidad especial, la de estar destinados por el Ser Supremo a la obtención en su historia de una dignidad peculiar. Cualquier forma pues de organización estatal que contraríe lo anterior hace indigno el estilo político que la gestó.

- La experiencia -Dios- en el mensaje cristiano es considerada abarcante de todo lo humano; aún más, ella es vista como la determinante última del comportamiento del hombre. No caben entonces allí las dicotomías en el ser humano. Por ende: una acción política, colocada al margen del criterio religioso, entraña una distorsión en el andamiaje del cristianismo pues al parcelar los sectores del hombre, marcando a unos de éstos con el carácter sagrado, mientras deja a los otros en un anonimato religioso, quita a Dios el carácter de Dios ya que no lo considera en la vida práctica como lo definitivo de todo el conjunto humano.

- Ha quedado dicho que la experiencia Dios es globalizante de lo humano. Quiere ello decir que éste, en todas las dimensiones que lo componen, queda cobijado por lo religioso.

  Se incluyen acá, como es obvio, las acciones de la persona y lo derivado de ellas, los sistemas estructurales e institucionales.

  Una actividad política cumplida al margen de la dimensión religiosa que la abarca en su plenitud encierra entonces una contradicción teológica a nivel del hombre porque éste se niega a aceptar que cuanto es el ha de evolucionar y de crecer como signo evidente del querer de Dios.

  La concepción integral del hombre, expuesta más arriba, está acá solicitando una asunción de la misma con matices de vital importancia, dado que debe ser toda *la persona* quien actuará con sabiduría política en el ordenamiento civil de la sociedad latinoamericana. La visión global del hombre debería ser obstáculo para la aparición de fisuras *'no cristianas'* en la construcción del andamiaje político en estos pueblos.

- La ubicación de la persona y de su valor religioso en el centro de la estructura social implica que en su alrededor se construya el bien común. El Vaticano II conceptúa sobre este punto en los siguientes términos: "El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección" (GS 74).

  Surge entonces lo circundante a la persona, lo llamado institucional, no con una

justificación en el mismo sino en una direccionalidad específica: ser la garantía de bien para cada ciudadano. Este enfoque personalizador poseído por lo estructural de la sociedad es lo que le cualifica desde la óptica religiosa ya que lo encauza en el mismo sendero que Dios recorre.

La búsqueda del bien común en la sociedad política aparecerá entonces como el servicio de maduración cristiana, en la medida en que se esté buscando desde un sentido de justicia querido por Dios para cada ser humano y como concreción explícita al mandato del amor emitido por el Evangelio.

Se torna pues evidente para el pensamiento episcopal de América Latina que la cuestión de la sociedad política y del bien común está impregnada de matices religiosos que han de hacerse florecer si se quiere hacer del tiempo que transcurre un *"año de gracia del Señor"*.

## Acciones pastorales

En conformidad con lo expuesto, es menester presentar unas líneas de acción pastoral. Deben tener prioridad las siguientes:

- Una evangelización que sepa integrar la vivencia de la fe con la tarea constructora del mundo civil y político. La conjunción de ellas ha de ser vista como señal de novedad en el anuncio del Evangelio para América Latina.

- La formación del laicado para que este asuma la vertiente institucional y política de su vida como empresa apostólica. La ampliación de una religión íntima hacia una religión comunitaria, que comprenda lo político de la sociedad, será signo de madurez para los empeños pastorales de esta Iglesia .

  La creación de una mentalidad, en el pueblo creyente, en la cual se entienda la historia, con sus eventos y circunstancias peculiares, como la herramienta escogida por el Señor para mostrar sus propósitos. La pedagogía reveladora del ayer, centrada en el episodio espacio-temporal de Israel, tiene que cotejar la continuidad del proceso en el hoy del hombre latinoamericano.

# ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL CONCILIO VATICANO II DE CARA A LA IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

*Pbro. Luis Alvaro Cadavid Duque**

## 1. ACTUALIDAD Y VIGENCIA. ALGUNOS PRESUPUESTOS

Se ha afirmado, tanto dentro como fuera de la Iglesia, que el Concilio Vaticano II es, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Es tal la magnitud de su significación que se reconoce sin más la existencia de una Iglesia "pre-conciliar" y otra "post-conciliar" con características bien diversas una de otra. De cara a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano nos hacemos hoy una pregunta: ¿tiene el Vaticano II alguna actualidad y vigencia? Para responder este interrogante, me parece importante aclarar antes dos cuestiones que nos ayudarán a establecer los presupuestos que guiarán nuestra reflexión.

### La pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio no es nueva

K. Rahner, en una conferencia realizada en 1979, se ponía la cuestión[1]. Pero ahora no estamos interesados por la pregunta a nivel de la Iglesia universal. A este nivel y aún con aplicaciones a la Iglesia latinoamericana, ya se han hecho importantes balances, elaborados por prestigiosos teólogos y pastoralistas[2]. Más bien nos interesa en este momento hacer una precisión: ¿qué entendemos por "Concilio Vaticano II"?. Cuando hablamos de Vaticano II no estamos hablando únicamente de la asamblea conciliar, ni de los textos escritos, fruto de esa asamblea. Al hablar de Vaticano II

---

* Licenciado en teología fundamental, filosofía y ciencias de la educación. Rector Encargado del ITEPAL. Colombiano.

1 Cfr. **K. Rahner** "Il significato permanente del Vaticano II", *Il Regno* 3 (1980) 73-77. Preocupación similar aparece en **Y.Congar**, "La recepción como realidad eclesiológica", *Concilum* 77 (1972) 57-86. **A. Acerbi** " La recepción del Vaticano II en un contexto", *Concilium* 166 (1981) 435446.

2 Cfr. **C.Floristan y J.J.Tamayo**. *El Vaticano II 20 años después*, Madrid, 1985. **C. Floristan**, *Vaticano II, un 'concilio pastoral'*, Salamanca, 1990. **R. Latourelle** (ed.) *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, 1989. También, el Sínodo del año 1985 fue convocado por el Papa Juan Pablo II precisamente con ocasión de los 20 años del Concilio.

nos queremos referir más bien a un acontecimiento. Un acontecimiento que no es fruto del azar, sino el resultado de una Iglesia que supo prestar oído al Espíritu Santo en un momento decisivo, a nivel religioso y cultural, de la sociedad europea y del mundo. El Vaticano II siguió un arduo y largo camino en su preparación, convocación y realización y, como acontecimiento y texto escrito, se está haciendo desde hace ya 25 años, tanto en la Iglesia universal como en las iglesias particulares, un esfuerzo por acogerlo y hacerlo realidad.

Más allá del texto escrito, creemos también que Vaticano II es ante todo un espíritu: el espíritu con el que se escucharon los problemas del hombre y del mundo a los cuales la Iglesia había sido sorda por tres siglos; el espíritu con el que se enfrentó la crisis que le planteaba la modernidad; el espíritu con el que supo asumir "lo mejor" de la reforma protestante que Trento había desconocido; el espíritu con el que supo colocar al hombre y sus problemas como centro de su quehacer pastoral; el espíritu con el que supo captar los signos de los tiempos que la invitaban a renovarse desde dentro para dar una respuesta actual a las necesidades y preocupaciones del hombre de ese momento; el espíritu con el que supo oir a los pastores llegados de latitudes distantes y muy diversas de Europa, ámbito en el que siempre se había movido la Iglesia; el espíritu con el que se abría a la palabra de Dios y con el que quería oir a los bautizados y devolverles su protagonismo ministerial; el espíritu ecuménico con el que quería acercarse a los creyentes de otras religiones en fin, el espíritu renovador que supo impregnar a sus textos, poniendo así fin a la cristiandad y a todo intento de restaurarla.

En este sentido, el Vaticano II, considerado como un acontecimiento y un espíritu, se va comprendiendo mejor en sus alcances a través del tiempo. Pienso que es a través de lo que el mismo Concilio ha posibilitado en estos 25 años como se le puede comprender más hondamente. Quién puede negar que el Concilio se lee más claramente, en sus verdaderos y reales alcances, cuando se mira a la luz de cada nuevo documento producido por el magisterio pontificio. Quién puede negar que el espíritu del Concilio y sus textos son hoy mejor comprendidos en su significación cuando se leen a la luz de Medellín y Puebla, acontecimientos que sin el Concilio muy posiblemente no hubieran sido. Cómo no entender mejor el Vaticano II a la luz de tantos y tantos acontecimientos y realidades eclesiales vividas en estos últimos años, producidas gracias al mismo espíritu del Concilio.

Quizás el Vaticano II nunca imaginó toda la novedad vivida durante todo este tiempo de postconcilio. Quizás nunca vislumbró las, en otro tiempo, impensadas respuestas pastorales que la Iglesia ha tenido que dar a problemas tan nuevos y complejos como los que han surgido en los últimos tiempos; respuestas que ha dado precisamente gracias al espíritu abierto por el Concilio. Es pues el espíritu del Vaticano II el que

ha estado presente en estos 25 últimos años de Iglesia y por eso, con razón, se ha afirmado que el Vaticano II es más el punto de partida de la reforma de la Iglesia en diálogo con el mundo, que el punto de llegada.

**La pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio nos la hacemos desde el contexto eclesial de América Latina**

No es lo mismo hacer la pregunta desde la Iglesia universal que hacerla desde una Iglesia particular. Fue el mismo Vaticano II quien reconoció que el ámbito cultural no es único para todo el mundo y que la Iglesia se hace realidad sólo en ámbitos culturales concretos con todo lo que estos tengan de contingente y transitorio. Con esto el Concilio manifestó ser consciente que el universalismo sólo es posible en la particularización y concretización de la Iglesia en cada cultura (Cfr. SC 41; AG 22). En este sentido, la pregunta por la vigencia y actualidad no se reduce a descubrir qué aspectos de lo dicho por el Concilio pueden seguir teniendo validez, sino más bien, si la orientación de fondo del Concilio es una realidad en cada Iglesia particular, y en nuestro caso, en la Iglesia de América Latina[3].

A pesar de que el interlocutor directo del Concilio no fue el hombre pobre y oprimido de América Latina, como tantas veces se ha recalcado, sino más bien el hombre ilustrado de Europa, hay que reconocer que han sido las iglesias del tercer mundo las que han puesto en práctica, con más decisión y coherencia, el espíritu renovador del Concilio y más aún, lo han enriquecido como se puede verificar en la forma como Medellín primero y luego Puebla lo aplican y traducen en sintonía con los problemas propios de América Latina. De esta manera, nuestros obispos hicieron realidad el espíritu del Concilio de querer encarnarse y crear condiciones de posibilidad de la implantación del cristianismo en todas aquellas realidades humanas que parecían ser extrañas a la fe.

Con estas dos premisas, la consideración del Concilio como un acontecimiento y un espíritu y la comprensión de Medellín y Puebla como respuestas audaces y nuevas dadas desde el espíritu del Concilio al hombre latinoamericano de ayer, manteniendo así nuestra Iglesia la orientación de fondo del Concilio, volvamos ahora al interrogante inicial.

---

3 Esta misma era la perspectiva adoptada por Rahner en su conferencia de 1979, a casi 15 años del Concilio:"Se podría recordar ya hoy una que otra tarea que el Concilio haya proclamado y preguntarse hasta qué punto se han realizado... pero lo más importante es mirar la orientación de fondo del Concilio pues es claro que con el Concilio se ha dado efectivamente un mandato todavía no cumplido, mandato para la salvación o la condenación, pero que en cualquier caso constituye el inmenso significado del Concilio". Cfr. **K. Rahner,**" Il significato permanente del Vat.II", p.73.

La pregunta que nos hacemos tiene una perspectiva muy precisa: de cara a la IV Conferencia, es decir, de cara a los problemas que en el hoy de América Latina preocupan a nuestros pastores,¿podrá el espíritu del Concilio iluminar, ahora de nuevo, a la Iglesia latinoamericana para que pueda entablar un diálogo actual y eficaz con el hombre latinoamericano como respuesta a las angustias, preocupaciones e ilusiones que tiene hoy este hombre? ¿Podrá el espíritu renovador del Vaticano II, en su diálogo con el mundo, aportar a nuestros pastores la audacia para enfrentar la nueva evangelización, la promoción humana y la posibilidad de una cultura cristiana con la sensibilidad y agudeza que requieren estos temas, de tal manera que no sean precisamente sólo temas, sino respuesta a las complejas realidades que vive el hombre de América Latina? Aquí me parece que está la clave de nuestra pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio[4].

## 2. HACIA SANTO DOMINGO: NUEVA EVANGELIZACION, PROMOCION HUMANA, CULTURA CRISTIANA

Vamos ahora a hacer una breve consideración en torno a cada uno de los temas propuestos para la Conferencia de Santo Domingo, para ver cómo el espíritu del Vaticano II es la fuente que los inspira y posibilita, a la vez que constataremos, a través de esta temática, cómo la orientación de fondo del Concilio puede seguir presente en nuestra Iglesia latinoamericana. El hecho de que aquí desglosemos cada uno de los temas, no significa que los separemos. Creemos más bien que están estrechamente ligados y autoimplicados y que su enumeración no es la simple yuxtaposición de los elementos que el Papa considera importantes para tratar en Santo Domingo, sino que es la determinación concreta de lo que debe ser la nueva evangelización en América Latina: hacer que desde el Evangelio se promueva la dignidad humana en un continente donde las marcadas injusticias sociales la han lesionado gravemente, a la vez que se quiere que los valores evangélicos se comuniquen desde el interior mismo de nuestras culturas para transformarlas.

---

4 La perspectiva aquí adoptada no es la única para abordar la cuestión de la actualidad y vigencia del Concilio de cara a la IV Conferencia. Bien valdría la pena mirar la actualidad y vigencia que en la Iglesia latinoamericana pueden seguir teniendo los grandes temas del Concilio, v.gr. la lectura histórica de la Revelación, el papel de la cristología histórica, las consecuencias del giro antropológico, el reconocimiento de la Iglesia como misterio, comunión, sacramento y pueblo de Dios, la valoración del sacerdocio común, la renovación ministerial, el ímpetu misionero y ecuménico de la Iglesia, etc. Sería este un trabajo de investigación y profundización que aportaría mucho a la Iglesia latinoamericana, con miras a Santo Domingo.

**Nueva evangelización**

Desde que el Papa Juan Pablo II el 9 de marzo de 1983 en Haití lanzó el proyecto y la proclama de una "nueva evangelización" es mucho lo que se ha escrito sobre el tema, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como en América Latina. Varias preguntas han guiado las reflexiones: ¿por qué una nueva evangelización? ¿se trata de algo meramente coyuntural, el segundo milenio del cristianismo y el V centenario de la primera evangelización, o existe una base teológica para ello? ¿qué significa el adjetivo "nueva"? ¿es nueva porque ya terminó la anterior? ¿se trata de rectificarla? ¿qué alcances tiene un proyecto de tal magnitud? ¿qué implicaciones concretas tiene para América Latina?

Podemos afirmar, sin peligro a equívocos, que detrás del proyecto de "aggiornamento" del Vaticano II se encontraba el esfuerzo de encaminar la Iglesia hacia una nueva evangelización que hiciera frente a los desafíos que desde hacía siglos estaban lanzando la modernidad europea y la reforma protestante. El proyecto de una Iglesia que se quería renovar a sí misma y adecuar su misión y su tarea al mundo de hoy, no significaba otra cosa que el proyecto de una Iglesia que, sin decirlo expresamente, quería tener nuevos métodos, nuevo ardor y nuevas expresiones en su misión evangelizadora. Métodos, ardor y expresiones que necesariamente resultaban de la sincera revisión de sí misma en confrontación, sobre todo, con los desafíos de la cultura de la modernidad.

Tres siglos llevaba ya el proceso comenzado por la modernidad -proceso que se desarrollaba al margen de la Iglesia- cuando aparece el Vaticano II derribando los muros de incomunicación con ese mundo. Asume el Concilio lo "bueno" de la cultura liberal: la libertad de conciencia, los derechos del hombre, la participación y la democracia; reconoce la autonomía del orden temporal a la vez que rompe toda alianza entre el trono y el altar, recuperando así la autonomía de la Iglesia para poder reubicarse ante el mundo desde aquello que le es propio: Jesucristo. Así ayudaba a los cristianos a ubicarse como luz del mundo y sal de la tierra.

El diálogo con el mundo, así establecido, no es otra cosa que el diálogo entre fe y cultura. Podríamos decir que esta relación es el hilo conductor del Vaticano II, aunque el tema sólo aparezca tratado explícitamente en un apartado de la *Gaudium et Spes*. No fué este un tema del Concilio, sino el tema central que fue aglutinando todas sus reflexiones -lo que no quita que al interior de los documentos haya otros temas. Se puede decir que para el Vaticano II estas relaciones son el núcleo y la esencia misma de la Iglesia y su misión, a tal punto que cualquier reflexión teológica que quiera comprender a profundidad la naturaleza de la Iglesia y del mensaje

cristiano, debe tener como tema central la relación fe - cultura. Es este, me parece, el fundamento último del proyecto y programa de la nueva evangelización.

El hecho de que la fe entre en diálogo abierto con el mundo, con la cultura y con las culturas, supone como consecuencia lógica la renovación de la Iglesia y el programa de una nueva evangelización. Tanto es así que a partir del Vaticano II podemos hablar de una nueva eclesiología; de una nueva comprensión de la revelación; de una nueva comprensión del hombre; de una nueva manera de celebrar la fe; de una nueva manera de concebir el ministerio de los bautizados, el sacramento del orden y la vida religiosa; de una nueva manera de realizar la actividad misionera y relacionarse con las otras iglesias y religiones; de una nueva manera de educar en la fe, sobre todo a los jóvenes; de un nuevo uso y actitud frente a los medios de comunicación social. Por supuesto, el Concilio no es la panacea pero sí una puerta que se abrió y que todos estamos llamados a atravesar si queremos captar su novedad.

Me parece, por lo tanto, que cuando Juan Pablo II lanzaba la proclama de la "nueva evangelización" no estaba haciendo otra cosa que explicitar y hacer fructificar, en un momento coyuntural para la Iglesia universal y latinoamericana, lo que ya aparecía implícito en el Vaticano II y que *Evangelii Nuntiandi*, Medellín, Puebla y otros documentos del magisterio univeral y latinoamericano habían certificado como proceso ya comenzado. La nueva evangelización es quizás, para la Iglesia de hoy, el mayor fruto producido por el espíritu que animó al Concilio Vaticano II.

En América Latina, este proyecto de la nueva evangelización adquiere matices propios, distintos a los del viejo mundo. Desde Medellín y Puebla han sucedido bastantes cosas en América Latina que es necesario saber interpretar y discernir con ese mismo espíritu con que el Vaticano II se enfrentó a los signos de los tiempos de su momento, para renovar nuestra Iglesia latinoamericana y su misión pastoral. Surge una cultura nueva y desde ella, en ella y para ella, debe surgir una nueva evangelización. Desde lo perenne del Evangelio hay que saber responder a la nueva cultura y a las culturas. El tema de la nueva evangelización remite entonces, inmediatamente al tema de la evangelización de la cultura, cuestión esta de la que nos ocuparemos más adelante.

En estos momentos en que preparamos la IV Conferencia, la Iglesia de América Latina está necesitada de profetas; profetas que hagan una lectura iluminada por el espíritu de Dios de la primera evangelización y que a la vez sepan discernir los nuevos signos de los tiempos para que haciendo un análisis serio y profundo de la cultura y sociedad latinoamericanas de hoy y de la interacción entre el evangelio y dicha cultura, puedan encontrar las formas para que esa interacción comience a ser nueva. Es en este punto donde radicará la *novedad* de la nueva evangelización pedida

por el Papa. Con el Evangelio de siempre se hará una nueva evangelización. Sólo así se podrán perfilar los principios teológicos, opciones pastorales, retos y espiritualidad de la nueva evangelización en América Latina y por consiguiente la nueva imagen de Iglesia que se tiene que construir como respuesta pastoral a las urgencias del hoy latinoamericano. Tocará a nuestros pastores reunidos en Santo Domingo, manteniendo el espíritu del Concilio, encontrar las características que esta nueva evangelización deberá tener de cara al hombre latinoamericano del tercer milenio. Es cierto que ya se ha aportado bastante en este sentido, pero todavía faltan muchos elementos por clarificar.

**Promoción humana**

A este tema le dedica la *Gaudium et Spes* un esfuerzo de búsqueda notable. Es, de alguna manera, telón de fondo de la Conferencia de Medellín. La *Evangelii Nuntiandi* se ocupa de él con bastante propiedad; con algunas precisiones aparece claramente en Puebla. Es también un elemento central de la teología de la liberación y uno de los objetos de reflexión de las dos últimas Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. También la Comisión Teológica Internacional le dedica una de sus declaraciones. Ahora el Papa Juan Pablo II lo ha designado como uno de los temas para la Conferencia de Santo Domingo. Si revisamos las encíclicas y demás documentos emanados del magisterio del Papa, descubrimos que la promoción humana es un tema muy querido para él y ciertamente que no por capricho personal, sino porque sabe muy bien que la promoción humana es parte esencial de la evangelización.

Construir al hombre, hacer al hombre, buscar que el hombre sea más hombre, promover al hombre, humanizar el mundo, son expresiones que designan una misma realidad y que tocan un elemento esencial de la revelación de Dios. Ya lo decía San Ireneo: "la gloria de Dios es que el hombre viva". Es esta una expresión sinónima de los términos que acabamos de enunciar y su propósito es designar aquello "divino" que hay en "lo humano". Lo mismo quiere decir el Concilio en el N. 22 de la *Gaudium et Spes*, manifestando la sublimidad de la vocación humana descubierta por Cristo:

> *"Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (...). En él, la naturaleza humana asumida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual"*.

Esto significa que construir desde Jesucristo la imagen y la dignidad del hombre no es una tarea más entre otras que la Iglesia tiene, sino más bien su tarea central... La

Iglesia no sólo está llamada a contribuir a la humanización del mundo, ya que ésta no es un simple medio para evangelizar, sino que es una tarea que tiene una consistencia propia y hace parte esencial de la misión evangelizadora. Hacer al hombre es, por tanto, una gestión que nos habla de Dios. Es tarea esencial de la Iglesia[5]. He aquí el fundamento último de la tarea evangelizadora de promover al hombre.

En la construcción del hombre y en la tarea de su promoción, se han empeñado diversos sistemas a lo largo de la historia, pues el fin más noble de toda cultura es precisamente la dignificación del hombre. Pero no siempre las culturas humanas y los diversos sistemas ideológicos aplicados a nivel político, económico y social, han logrado promover al hombre; por el contrario, muchas veces, lo han disminuído. Es este el caso del sistema comunista y del liberalismo económico, cuya reciente caída del uno y fracaso del otro nos llevan a preguntarnos muy seriamente sobre la fuente que tendrá que inspirar el complejo entramado de las relaciones humanas en todos sus niveles. Es aquí donde la nueva evangelización tiene algo fundamental que aportar, recurriendo a la doctrina social de la Iglesia como inspiradora de un orden que realmente promueva al hombre. Ella, la doctrina social, debe ser el alma de una verdadera promoción humana.

En América Latina la dignidad humana está gravemente lesionada. Medellín y Puebla nos denunciaban, de una manera desgarradora, el estado de la lesión. Muchos cristianos y hombres de buena voluntad han querido comprometerse en la reconstrucción de la dignidad de tantos hombres maltratados. La situación no es mejor que hace 23 o 12 años cuando se reunieron nuestros pastores en Medellín y Puebla respectivamente. La realidad de inhumana miseria, de pobreza e injusticia sigue presente. Los rostros deformes de nuestros hermanos siguen siendo una cruda realidad que clama al cielo. Tal situación hace que cuando en América Latina se hable de la promoción humana, no se hable sin más de la relación general entre salvación cristiana y progreso temporal, pues en nuestro continente la necesidad del progreso exige radicalmente la premisa de la liberación de las condiciones socio-

---

5 El magisterio de Juan Pablo II ha sido muy rico en este punto. Cfr. RH 15, CHL 37, CA 5, CA 53. A este respecto ver también **G. Baena,** "Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana", *Glosas y comentarios al tema de la IV Conferencia*, Bogotá (1991) 43-52 y en esta misma publicación el comentario del P. Jean Yves Calvez, ilumina bastante esta cuestión. También, Julio Jaramillo, teólogo colombiano, a partir de un riguroso análisis de los documentos preparatorios, de los diversos aportes de las distintas conferencias episcopales de América Latina y del documento mismo de Puebla, muestra "cómo en el pensamiento de los pastores latinoamericanos, la fundamentación escriturística sobre el hombre como hombre es a tal punto vigorosa, que permite trazar como pauta del quehacer cristiano el desarrollo histórico de la vocación humana". Cfr. **J. Jaramillo,** *Hacer al hombre. Quehacer teológico*. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1987.

económicas, políticas y culturales que obstaculizan el progreso y engendran degradación de lo humano del hombre latinoamericano.

Es en este punto en el que nuestros pastores, guiados por el espíritu que iluminó al Vaticano II para dialogar con la modernidad reconociendo sus bondades, a la vez que señalando sus limitaciones, deben dialogar con la realidad humanamente desfigurada de tantas víctimas de la injusticia, teniendo la audacia de reconocer y señalar aciertos y limitaciones de los "caminos de liberación" propuestos por la racionalidad ilustrada y proponiendo con un nuevo ímpetu la doctrina social de la Iglesia como mensaje dado no solamente a los creyentes, sino a todos aquellos hombres de buena voluntad que quieran comprometerse en la tarea de la promoción integral del hombre, mediante la praxis de la liberación cristiana en su perspectiva terrena y trascendente. Si Medellín fue la aplicación creativa del Vaticano II a la realidad de América Latina de los años 70; si Puebla quiso ser el eco de la *Evangelii Nuntiandi* en la América Latina de los 80, creemos que *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* y la nueva encíclica *Centesimus Annus*, recientemente publicada con motivo de los cien años de la *Rerum Novarum*, serán los documentos que marquen la reflexión de nuestros pastores en Santo Domingo sobre este tema de la promoción humana en nuestro continente, de cara al tercer milenio.

Ahora bien, si la promoción humana es una tarea teológica y si la doctrina social de la Iglesia quiere, precisamente en cuanto parte integrante de la concepción cristiana de la vida, estimular la promoción integral del hombre y mostrar desde la fe el grave obstáculo que la injusticia social constituye para la liberación personal y colectiva de la humanidad, entonces ella reviste también un carácter eminentemente teológico (Cfr. SRS 41; CA 55). Es en este contexto en donde adquiere plena vigencia, hoy más que nunca, la opción preferencial por los pobres. Esta opción tiene también un carácter teológico, nos habla de Dios, nos hace connaturales a El, nos revela lo divino que hay en lo humano. Por lo tanto, la promoción humana en América Latina, desde la doctrina social de la Iglesia, como intérprete del Evangelio, a la vez que iluminada por él, adquiere el nombre concreto de opción por los pobres (Cfr. CA 57-58).

Qué camino tan árduo el que ha hech, en América Latina esta opción. Hoy menos que nunca, conscientes de su profunda raigambre bíblica, cristológica y eclesial y desprovista de toda ideologización a la cual, muchas veces, se la ligó, debemos abandonarla. El recordar y actualizar esta opción es quizás el más grande aporte que nuestra Iglesia y nuestra joven teología latinoamericana ha hecho a la Iglesia universal, desde la recepción cristiana del Vaticano II como acontecimiento y espíritu. Es esta opción la que dará, en el contexto de la Iglesia latinoamericana, el toque genuino y original al programa de la nueva evangelización y de la evangelización de la cultura. Una y otra deben caminar en íntima unión con la

doctrina social de la Iglesia y con la opción por los pobres a la que ella invita, si quieren ser respuesta a uno de los retos fundamentales que el hoy latinoamericano le presenta a la Iglesia de nuestro continente[6], pues una nueva evangelización que al pretender evangelizar la cultura no promueva la humanización de ésta, buscando liberarla de todos aquellos elementos culturales, socio-económicos y políticos que alteren la dignidad del hombre, no se puede llamar evangelización.

## Cultura cristiana

De entrada, aclaremos algo fundamental. No creemos que cuando el Papa habla de "cultura cristiana" esté pensando en la creación de una cultura alternativa en una actitud de repliegue frente a la invitación y desafíos de las culturas: otra política, otra sociedad y otra cultura cristiana. De ninguna manera se pretende revivir el régimen de cristiandad superado por el Vaticano II, pues desear el regreso de un "régimen de cristiandad", donde se unen y confunden lo político con lo religioso, es un anacronismo y un peligro para la fe.

Me parece que lo que está en la mente de Juan Pablo II es el deseo de profundizar y sacar las consecuencias de todo aquello que el Vaticano II afirmó sobre las relaciones entre fe y cultura y que a nuestros pastores les dará luces para enfrentar los retos que la cuestión cultural latinoamericana presenta a la misión evangelizadora de la Iglesia.

La revelación histórica de Dios fue un hecho cultural y la encarnación del Hijo también lo fue. La Iglesia apostólica, en su tarea de anunciar la buena noticia, se encarnó también en cada nueva cultura que quería evangelizar. El olvido de estas verdades en los siglos de cristiandad provocó que la Iglesia se constituyera en el principio de interpretación del todo social, quitándole autonomía a las culturas. Fue esto también lo que llevó, en el siglo XVIII, al rompimiento de la cultura moderna con la Iglesia. Fe y mundo se divorciaron. La Iglesia condenó al mundo y se separó de él. El mundo vió la fe como algo que no le aportaba nada y, cuando más, la redujo a la esfera de lo privado.

La anterior es la situación con la que se encuentra el Concilio Vaticano II y que la *Evangelii Nuntiandi* denunció como el mayor drama de nuestro tiempo. El Concilio reacciona y abre el diálogo con la cultura moderna. Es este diálogo el que, como decíamos más arriba, se constituye en el hilo conductor del Vaticano II. No es este

---

6 Bien lo dice el documento de consulta para la IV Conferencia, en el n. 424: "Ninguna oportunidad mejor que esta de Santo Domingo, para que reafirmemos nuestra opción por los pobres y por la promoción humana en general, como paso fundamental de la nueva evangelización, a la luz de la doctrina social de la Iglesia"

el momento para hacer referencia a lo que el Concilio entiende por cultura y fe, ni sobre la manera como se articula la relación entre estos dos términos, pero sí nos fijaremos en una cuestión que apareció después bajo la inspiración del Concilio.

Es cierto que el término "evangelización de la cultura" no aparece en el Vaticano II. Es la Iglesia postconciliar la que va acuñando el término a medida que va repensando y profundizando los temas, intuiciones y el espíritu mismo del Concilio. Con esta expresión se quiere señalar una opción pastoral y una manera de entender la relación entre la Iglesia y el mundo. Se trata de penetrar cada cultura con los valores cristianos en todas sus instancias, estructuras e instituciones, anunciando y denunciando todo lo que en ella impida la realización plena del hombre. Es una opción que hay que plantear en términos siempre nuevos, ya que implica que la Iglesia reconozca que la cultura es autónoma, pluralista y dinámica, lo que le exige, a aquella, un cambio de actitud, una permanente conversión y una revisión constante de sus mismas estructuras. Le exige también una reformulación permanente del mensaje haciéndolo atractivo y creíble al hombre de cada cultura; una reconsideración de sus ideas de unidad y de universalidad; una actitud de compromiso al servicio del hombre y del desarrollo de cada cultura, dinamizando lo propio de éstas sin pretender instrumentalizarlas con fines religiosos o queriendo ejercer algún poder sobre ellas; le exige, finalmente, no pretender que la fe cristiana sea la única inspiradora del conjunto total de lo humano.

Lo anterior sería el programa de una nueva evangelización. Es lo que ya decíamos al comienzo: la nueva evangelización reclama la evangelización de la cultura y viceversa. Pero todo esto son sólo afirmaciones generales. Nos toca ahora preguntarnos qué significa la tarea de evangelización de la cultura en el ámbito latinoamericano.

¿Posee América Latina una cultura única, igual para todos los pueblos que la conforman? Aunque parece imposible hablar de una cultura única en sentido estricto, sí podemos afirmar la existencia de una cultura latinoamericana que, aunque no homogénea, sí posee una cierta unidad histórica y algunas líneas nucleares comunes. Sin embargo, sería fatal desconocer la gran variedad cultural y étnica de nuestro continente y pretender imponer una forma cultural como la cultura de toda la región, aunque se aduzca para ello un pretexto evangelizador.

Toca a nuestros pastores, que se reunirán en Santo Domingo, buscar las pistas de una evangelización que en América Latina se tiene que realizar de cara a dos elementos importantes: el inacabado proceso de encuentro de razas y culturas; la actual situación de pobreza e injusticia en que viven las mayorías de nuestro continente. Es esta la América Latina de hoy. Es ella una sociedad en permanente devenir, con pueblos y culturas aborígenes casi destruídas, con una religiosidad popular y con

unas mayorías pobres que ahora sufren el impacto de una cultura urbano-industrial que se presenta con pretensiones de universalidad. Es una sociedad que recibe también el influjo de la prolongación o de la crisis de la modernidad que algunos llaman "postmodernidad". Es, en fin, una sociedad que ahora tiene que enfrentarse a las consecuencias que, para su modo de ser y ubicación en el mundo, tienen los acontecimientos ocurridos en el bloque oriental con la perestroika y el nuevo impulso que toma en nuestros países el neoliberalismo capitalista.

Analicemos brevemente los dos elementos enunciados:

**Primero:** ¿Es posible hablar en América Latina de un proceso de síntesis cultural que haya asimilado y asumido los elementos anteriores? Me parece que es este un proceso que está comenzando. Para los pueblos latinoamericanos se constituye en todo un desafío histórico tratar de lograr una síntesis vital entre su herencia cultural -en la que juega un papel también importante el encuentro con el cristianismo- y lo válido del progreso y la cultura moderna, en orden a su liberación. Los siguientes son, entre otros, los "signos de los tiempos" a los que la Iglesia de América Latina debe prestar oído y saber discernir, como signos de la síntesis que el pueblo, en su sabiduría, comienza a hacer[7]:

- El pueblo ha creado una comunicación entre su cultura y el conocimiento científico. La vida social se va modernizando, pero nuestros pueblos van teniendo la capacidad de permanecer fieles a las tradiciones históricas. Hay un cierto protagonismo autóctono y mestizo en el proceso de modernización de nuestros pueblos.

- El pueblo hace esfuerzos de solidaridad comunitaria en todos los niveles de su vida. A nivel religioso, social, económico y político nuestro pueblo va creando formas de comunitarismo y autogestión en las que se junta lo mejor de lo moderno adveniente con la sabiduría popular latinoamericana, sobre todo aunque no solamente, entre los más pobres.

- Se crean formas de asociación y movimientos que ocupan distintos sectores de la vida del pueblo en donde entran en relación elementos muy propios de la modernidad urbano-industrial con lo latinoamericano sapiencial.

---

7 En el enunciado de estos signos tengo como punto de referencia las reflexiones de Scannone. Cfr. **J. C. Scannone**, "La racionalidad científico-teológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), 115-164 y "Evangelización de la cultura, liberación y cultura popular", en *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires (1990) 59-76.

- La religiosidad popular, aunque necesitada de un serio discernimiento, purificación y continua evangelización, va resistiendo el impacto de la ciencia y la política moderna, ayudando de esta manera a conservar algunos elementos propios de la tradición cultural de nuestro pueblo.

Estos intentos de síntesis socio-cultural entre lo moderno adveniente y lo sapiencial popular que nuestro pueblo latinoamericano va haciendo, con el ánimo de conseguir su dignificación y liberación, son los que la Iglesia en sus pastores deberá discernir con miras a una nueva evangelización que evangelice la cultura. No se trata de hacer frente a una cultura moderna con sus fallas y limitaciones, presentándole como alternativa una cultura cristiana. Esto es un mal entendido, pues ni la modernidad es la realidad fundamental que vive nuestro pueblo, ni la fe cristiana se puede presentar con tal poder frente a las culturas que las invalide y se constituya en alternativa única. Se trata más bien en esta tarea de la evangelización de la cultura de animar, acompañar, purificar, discernir y ayudar a crear elementos nuevos para que nuestro pueblo vaya haciendo esta síntesis, cuyo agente es el mismo pueblo, inspirado por sus valores cristianos.

Esta labor de animación y acompañamiento a profundidad, desde la fuerza del Evangelio, que la Iglesia debe realizar, tiene un nombre propio: "inculturación del Evangelio". La inculturación del Evangelio es una exigencia y el camino de la evangelización de la cultura. El Concilio reconoció la importancia y el significado concreto de la Iglesia particular. Este reconocimiento implica también la afirmación del pluralismo teológico que surge de la inculturación del Evangelio en cada Iglesia particular. Es este también el reconocimiento de la posibilidad de un policentrismo eclesial que le abre a la Iglesia de América Latina pistas muy interesantes de evangelización de la cultura al poder asumir y discernir con libertad todos esos elementos de síntesis socio-cultural que nuestro pueblo va haciendo. El resultado de este proceso y el proceso mismo se constituirán en una riqueza y en un aporte muy valioso para la Iglesia universal. Es esta actual conciencia de la necesidad de la inculturación del Evangelio uno de los frutos más ricos del Vaticano II y sobre la que la IV Conferencia tendrá mucho que aportar radicando aquí quizás una de las originalidades de esta Conferencia con respecto a Medellín y Puebla.

De esta manera, la nueva cultura que va surgiendo de este proceso de síntesis irá siendo evangelizada. Modernidad y postmodernidad, con todos aquellos elementos positivos que ellas nos ofrecen al encontrarse con lo propio latinoamericano, irán siendo impregnadas del Evangelio. No se dará aquí una amalgama informe entre fe y cultura, sino una encarnación de la fe universal y permanente en los valores y estructuras de nuestra cambiante situación cultural. Es un momento de unidad entre fe y vida histórica, que no desconoce el momento de distinción. Fe y cultura

guardarán cada una su autonomía. La fe le reconocerá a la cultura su pluralismo y su dinamismo propio, a la vez que ella, la fe, seguirá siendo una instancia libre y crítica para leer, discernir y asumir cada nuevo elemento cultural que aparezca en nuestra realidad a la luz de la Revelación.

Es en esta línea de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, que acabamos de presentar, como debemos entender la propuesta de una nueva cultura cristiana para América Latina. De lo contrario, caeríamos en un nuevo régimen de cristiandad en el que la fe pasaría a ser algo obvio y por lo demás inocuo, como sucedió en los tiempos premodernos.

**Segundo:** Si bien es cierto que el pueblo va tratando de hacer una síntesis entre su cultura y lo que recibe de la cultura moderna, no es menos cierto también que esa cultura urbano-industrial llamada por el documento de Puebla "adveniente cultura", controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica, con su fuerte carga de nacionalismo, con sus intereses propios y su mentalidad de bienestar, ha posibilidado el empobrecimiento de grandes sectores sociales y de pueblos enteros. Indígenas, mestizos, afroamericanos, campesinos, obreros, colonos, etc., han sido marginados y muchas veces sumidos en una terrible situación, originándose la llamada "cultura de la pobreza". Es imposible ocultar la brecha y el conflicto que en América Latina se ha abierto entre estas dos culturas.

Es claro entonces, que en este sentido no podemos hablar indiferenciadamente de una cultura "latinoamericana" y menos integrarla ni pretender asimilarla en una llamada "cultura universal", así sin más. Ya Puebla nos denunciaba esta pretensión: "la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores. La Iglesia pone en cuestión esa "universalidad", sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (P 427). No podemos, según esto, basar nuestra evangelización en un concepto abstracto de cultura sin diferenciarla, pues corremos el riesgo de ideologizar la cultura dominante y ponerla por encima de la cultura de los pobres. Es esta "cultura de la pobreza" la que, por lo tanto, sigue siendo el ejemplo y el criterio de la cultura en América Latina.

De cara a la nueva evangelización nos volvemos a repetir la pregunta: ¿qué significa la evangelización de la cultura en América Latina? Para la respuesta es necesario tener en cuenta esos dos pilares de la evangelización que condensan hoy aspectos importantes de nuestra realidad latinoamericana: la cultura y los pobres. No hay evangelización sin integrar estos dos elementos. El eje cultural latinoamericano pasa

por la fusión entre la cultura ilustrada de la dirigencia y la cultura popular de la mayoría. Esto lleva a una opción por la cultura de las mayorías: la opción por los pobres. Opción que no es exclusiva[8]. De esta manera, me parece,queda resuelta la discusión que ha hecho aparecer el tema de la evangelización de la cultura como una distracción al tema de la ya hecha opción por los pobres en América Latina.

En este mismo sentido creo que apuntan las palabras de Monseñor Castrillón:

> *Al buscar la construcción del hombre nuevo latinoamericano no pueden desaparecer de nuestras pupilas los trágicos rostros de Puebla, que reflejan miseria y abandono, fruto del pecado radical de no extinguidas injusticias, de no erradicados egoísmos, de no corregidas miopías en el análisis de las realidades. Evangelización de la cultura en América Latina es un término de relación obligada, dentro de una óptica totalizante, con la opción preferencial por los pobres*[9].

En América Latina la opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral, sigue siendo pues el presupuesto más importante de la nueva evangelización. La palabra "integral" no debe hacernos perder de vista que se trata de una liberación concreta, situada en unos aspectos determinantes que entorpecen la creación de una cultura de la vida y de la solidaridad. Desde la opción preferencial por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores dominantes sean liberados de esa cultura vana que sojuzga sectores de la población y pueblos enteros en aras del tener y el poder que sólo ha dejado desilusión en unos y otros. Desde la opción por los pobres y su liberación, se dará respuesta a la amenaza que para la misma fe representa el secularismo de algunos como fruto de la cultura urbano-industrial, a la vez que se darán aportes muy valiosos a la integración de América Latina a la "cultura universal". Desde la opción por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores marginados y pobres encuentren caminos de integración y de participación que conduzcan a todos al desarrollo de una auténtica democracia y, la búsqueda de circunstancias y ambientes favorables, donde se promueva la creación y recreación de una nueva cultura solidaria en la que la vida tenga prioridad sobre la muerte, la explotación y la miseria humana.

Así entonces, la nueva evangelización y la evangelización de la cultura que aquella supone tendrá en América Latina un rostro muy definido: la promoción humana.

---

8 Cfr. **G. Farrell,**"Problemática socio-cultural de América Latina", en *La dimensión social de la pastoral. Desafíos y respuestas en América Latina*, CELAM, Bogotá, (1989) 90.

9 **D. Castrillón,** "Ante el reto de una Nueva Evangelización", en *Scripta theologica*, Fasc. 2 (1989) 585.

Promoción que tendrá como destinatarios privilegiados a los pobres. Hacer y construir al pobre, evangelizar su cultura y desde ahí la de todos, se constituirá en la tarea y vocación propia de nuestra Iglesia latinoamericana.

Antes de terminar, quiero llamar la atención sobre un aspecto fundamental que también tiene su fuente y es iluminado por el espíritu y el texto del Vaticano II y en el que éste recobra también toda su actualidad y vigencia de cara a la IV Conferencia. Se trata de la respuesta a esta decisiva cuestión: ¿quién será en América Latina el sujeto de la nueva evangelización, la promoción humana y la evangelización de la cultura? ¿Qué instancia eclesial es la llamada a realizar esta tarea?, ¿la familia, la escuela, los laicos, las CEBs, la parroquia, los diversos movimientos? ¿Serán todos juntos o algunos de ellos en particular? ¿Cómo garantizarán ellos la globalidad y operatividad exigida hoy a la Evangelización?[10]

Para dar respuesta a esta cuestión, recuperemos muy brevemente algunos datos de la renovación, a nivel eclesiológico, lograda por el Vaticano II.

Decíamos más arriba que el Concilio reconoció la importancia y el significado de la Iglesia particular. La Iglesia se realiza de manera concreta en iglesias locales que en principio son plenamente católicas. Cada una de ellas, abierta a la comunión con las demás iglesias particulare,s son la Iglesia universal. De esta manera, la Iglesia local no es ya un simple centro administrativo de un gran organismo, sino una célula vital en la que se halla presente todo el misterio del único cuerpo que es la Iglesia. (Cfr. SC 41, LG 23).

El decreto *Ad Gentes,* en los números 4 y 15, hace ver cómo la universalidad de la misión eclesial requiere la aceptación creyente de las culturas humanas y, por lo tanto, la particularidad de las iglesias; en el No. 22 se señala cómo la particularidad socio-cultural forma parte de la definición teológica de la Iglesia. Así pues, el Vaticano II con su teología y por una serie de reorientaciones institucionales ha colocado las bases para un renacimiento de las iglesias particulares. Es esto, decíamos antes, el reconocimiento de la posibilidad de un policentrismo eclesial que le abre a la Iglesia de América Latina y a cada Iglesia particular en concreto, pistas muy interesantes en la evangelización de la cultura al poder asumir y discernir todos esos elementos de síntesis socio-cultural que nuestro pueblo va haciendo.

---

10 En este punto soy deudor y sigo las interesantes reflexiones y aportes del equipo interdiocesano de animación pastoral en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor. Cfr. **G. Martínez y otros,** "La evangelización de la cultura en y desde la Iglesia particular. La globalidad y la operatividad", *Medellín* 66 (1991) 181-210.

Lo anterior nos permite decir que es la Iglesia particular el lugar desde el que debe orientarse, plasmarse y concretarse la evangelización de la cultura y por tanto la promoción humana y la nueva evangelización. Como bien lo dice el artículo citado: "Si la totalidad y globalidad de la Iglesia se da en la Iglesia particular, es ella la llamada a evangelizar con toda propiedad la cultura, por cuanto la misma cultura implica y conlleva la globalidad de la vida de los pueblos"[11].

En otro artículo, refieriéndose a la relación fe-cultura en el Vaticano II y a los cambios de lenguaje operados en los documentos oficiales de la Iglesia a partir del concilio, se afirma algo semejante:

> *Una vez surgido con fuerza el problema fe-cultura, la Iglesia particular va a concebirse como lugar de creación de nuevas figuras de cristianismo, de descubrimiento de nuevos aspectos del misterio de la Iglesia, de elaboración de nuevas teologías conforme a la sabiduría o formas de discurrir del contexto social*[12].

Es pues, la Iglesia particular con su obispo a la cabeza, los presbíteros, diáconos, religiosos, ministros y laicos, la que puede asegurar la globalidad y la operatividad que exige la evangelización, para poder llegar a todo un contexto cultural. Es ella el sujeto de la evangelización de la cultura. Es ella el punto de articulación y convergencia de todas las realidades que buscan impulsar y dinamizar la tarea evangelizadora. Creemos que ningún movimiento o grupo eclesial, ni aún la parroquia, ni la familia, está en capacidad de asegurar estos elementos que exige la misión fundamental de la Iglesia, unos porque pueden caer en generalizaciones y otros en particularizaciones que no alcanzan a tener la fuerza necesaria para impactar y transformar todo un ambiente socio-cultural. Lo dicho no quita que cada grupo o movimiento sea un centro o agente de evangelización, pero sólo la Iglesia particular está en capacidad de implicar al conjunto de bautizados y no sólo a grupos o personas comprometidas para identificar, hacer un diagnóstico y operar sobre un contexto socio-cultural.

Y termino, siguiendo el artículo citado anteriormente, al sacar las consecuencias de lo dicho[13]:

---

11 Idem, 199.

12 **A. Tornos,** "La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II", *Estudios Eclesiásticos* 66 (1991) 14. Reflexiones similares hace **A. Roest-Crollius,** "What is so new about inculturation. A concept and its implications", *Gregorianum* 59 (1978) 724-737.

13 Cfr. **G. Martínez y otros,** "La evangelización de la cultura en y desde la Iglesia particular. La globalidad y la operatividad", 201.

- Le corresponde a cada Iglesia particular definir, a partir de su propio diagnóstico pastoral, cuál es el modo concreto de evangelizar esta particularidad socio-cultural que está presente en su territorio.

- La evangelización de la cultura habría que entenderla con mayor propiedad como evangelización de la cultura desde las iglesias particulares.

- El dinamismo evangelizador de la Iglesia universal va a depender del dinamismo evangelizador que se viva desde las iglesias particulares.

- Los procesos de evangelización en parroquias, CEBs y familias tendrán que venir definidos unitariamente desde la Iglesia particular.

Y esto, me parece, es perfectamente extensible a la nueva evangelización y a la promoción humana.

## CONCLUSION

En la Iglesia universal Vaticano II es, además del texto, un acontecimiento y sobre todo un espíritu eclesial para entrar en diálogo con el mundo al cual tiene que ofrecerle el Evangelio. Este espíritu ha estado presente en la Iglesia universal durante estos 25 años. Cada nuevo acontecimiento y cada nuevo documento son posibles gracias al Concilio, a la vez que ellos permiten hacer una lectura más profunda de él.

En América Latina se ha recogido, como en ningún otro lugar, ese espíritu. Medellín fue posible gracias al Concilio y lo recibió potenciándolo desde los pobres en una perspectiva de liberación. Puebla recibe la *Evangelii Nuntiandi* potenciándola desde la perspectiva de una evangelización liberadora en las circunstancias de la década anterior en nuestro continente. Ahora, de nuevo, el espíritu del Concilio se hace actual y vigente posibilitando la IV Conferencia.

Hoy estamos en capacidad de afirmar que lo que preparó y promovió el espíritu del Concilio en nuestras Iglesias sigue dando frutos que son irrenunciables e irreversibles, pero este es un espíritu que debemos cuidar y promover para que se mantenga vivo. Por eso, la orientación de fondo del Concilio sólo se mantendrá actual y vigente si Santo Domingo, con un espíritu abierto y renovador, sabe leer *lo nuevo* latinoamericano de estos últimos doce años, es decir, si la Iglesia latinoamericana con sus pastores a la cabeza está dispuesta a hacer un análisis serio de la cultura y de la sociedad de nuestro continente, teniendo en cuenta los recientes documentos del magisterio

universal y sin abandonar lo mejor de la reflexión de nuestros pastores en las dos Conferencias anteriores. De esta manera, podrá dicha Conferencia elaborar el marco teológico-pastoral de una nueva evangelización, que logre desde el Evangelio promover la diginidad humana gravemente lesionada en nuestro continente e impregnar nuestras culturas, desde su seno mismo, de la fuerza transformadora del Evangelio, como respuesta a los desafíos y retos que "lo nuevo" latinoamericano hace a la Iglesia.

# EL PROCESO SOCIAL DE AMERICA LATINA A LA LUZ DEL COMPROMISO EVANGELIZADOR

*Dr. Guillermo León Escobar H.**

¿En qué punto estamos en el desarrollo de los pueblos que habitamos América Latina, la que hace 100 años marcara Don José Martí como "Nuestra América"? Esa pregunta siempre abierta nos habrá de acompañar hoy y siempre ya que ella es propia de todas las comunidades humanas porque estamos en proceso y si a algo aspiramos es a lograr puntos positivos en el ascenso del hombre hacia la "calidad de vida".

Con este concepto de la "calidad de la vida" ya quedamos ubicados puesto que establecemos una distancia que nos distingue de aquellos que miden el desarrollo como "nivel de vida". Mientras que la "calidad" implica un sentido comunitario en la plenitud de las dimensiones de cada hombre y de todos los hombres, el "nivel" es algo más marcado por la visión individual, establece un corte en la sociedad y se plantea justo en esa concepción que gráficamente expresamos con la imagen de la "brecha entre ricos y pobres", expresión que significa internamente en cada sociedad lo que el conflicto Norte-Sur en el ámbito internacional.

Son muchas las anotaciones que podrán hacerse en torno a este problema que se plantea; por ello es urgente elegir algunos que sirvan de punto de referencia.

¿Hacia dónde apunta el desarrollo? Si hemos de ser consecuentes con lo planteado por la "calidad de la vida", éste debe considerar aspectos sociales, culturales, políticos, morales y religiosos, ya que se trata de forjar una sociedad en solidaridad y justicia.

Acordémonos en términos comprensibles. El desarrollo se mide por la capacidad de las sociedades en satisfacer las necesidades básicas de la población. De no lograrse ésto, todo lo demás, por fundamental que podamos considerarlo nosotros, es declaratorio y, más aún, no logra pasar del nivel de lo retórico.

La sociedad latinoamericana se enfrenta a este desafío, que a veces no alcanza fuerza argumental teórica suficiente, pero en cambio se expresa con "hechos" no siempre controlables y comprensibles.

---

* Sociólogo, Magister en Educación, Teología y Romanística. PHD en Filosofía y Letras. Especializado en ciencias políticas. Director del Instituto de Estudios Políticos. Colombiano.

Quien observe con cuidado la reciente evolución de los conflictos en las sociedades latinoamericanas no dudará en otorgarle lugar preeminente a esta realidad difícil de gestionar y de gerenciar.

Con sabiduría -no siempre reconocida por lo anónima en algunos círculos- "Puebla" lo expresó como el imperativo de la "opción preferencial por los pobres".

Ahora, cuando existe una desconcertante pausa en la brecha de ideologías que algunos no dudan -exageradamente- en signar como el fin de ellas, se ha puesto en mayor evidencia el peso de las necesidades básicas como línea dinámica de tensión en las sociedades latinoamericanas.

El ascenso de los movimientos sociales -cívicos- ha llegado a tal punto, que suspendido el mascarón de proa que disculpó en su momento todas las necesidades, aún las más aberrantes, de la tensión Este-Oeste está poniendo en jaque a las sociedades.

Muchos países se han visto forzados a iniciar el rediseño de sus pactos sociales para prepararse a responder a este interrogante. Ya no es posible combatir la necesidad -la pobreza- como ideología y a fe que esta nueva evidencia ha dejado sin fundamento plausible las doctrinas de "seguridad nacional".

La pobreza está ahí y no hay necesidad de colocarla en términos estadísticos, no puede negarse y menos aún, pese a la buena voluntad de muchos, ocultar que el número de los pobres se acrecienta.

El discurso de las sociedades empieza a cambiar; hace apenas unas décadas se hablaba de "populismo" para signar y consignar a aquellos que se adelantaron en la contemplación del fenómeno. Hoy día no hay discurso social comprensible si no arranca y reconoce sus raíces en las necesidades.

La pobreza, la pobreza absoluta y la miseria han puesto en jaque al Estado. La "gobernabilidad" de las sociedades es la gran pregunta y ella carece de respuestas adecuadas. En gran parte las reformas constitucionales que ahora se multiplican apuntan hacia el problema, intentando lograr un estatuto de prioridades sociales que reunifique las sociedades.

La fuerza integrada de la pobreza amenaza desintegrar las sociedades. Ya no es posible -aunque será inevitable- confrontar la pobreza con la represión, el espacio del diálogo se ha abierto y ese diálogo solamente se da en términos de desarrollo.

Lo que no lograron las ideologías lo pueden lograr los "desesperados" de una manera anárquica, difícilmente controlable si se le deja avanzar en forma desmedida. La alquimia de la pobreza enfrentada a la riqueza producirá el ascenso de la inseguridad y habrá de alimentar nuevas formas guerrilleras con mayor cobertura de opinión. Sólo la falta de inteligencia de las guerrillas latinoamericanas tan "tradicionalistas" en sus formas de actuar, como los sistemas que combaten, han retardado este proceso.

La suspensión del conflicto ideológico abre ahora esta compuerta que será sorpresiva en sus efectos y en sus métodos.

El discurso retórico está ya listo; es reconocible como "democracia social", "democracia de participación", "descentralización" y otras variantes como "democracia de valores".

Pero lo que no se ha dicho y de lo que no hay consciencia todavía es la dimensión de los grandes cambios que habría que emprender para responder con realidades a la teoría.

Se trata de elaborar un modelo económico autocentrado que responda primero "hacia adentro" y no el que se ha instrumentado buscando el "hacia afuera" del mercado internacional. Esto es fácil decirlo pero difícil hacerlo, más aún cuando todos los signos -como lo veremos luego- apuntan hacia "el afuera" de la internacionalización de la economía, conocida también como "la apertura", o como "iniciativa de las Américas".

Sin duda, este es uno de los puntos neurálgicos que se opone al desarrollo "endógeno". Encontrar el punto de equilibrio será la gran sabiduría que todos esperan.

Nótese, por ejemplo, la subversión que representa el crecimiento del sector informal de la economía que ha puesto en jaque a todos los científicos y a todas las instituciones que congregan a los analistas y prospectistas de la economía y que ha terminado autogenerando el empleo -así sea en formas primitivas y poco estéticas- que le permite a las gentes sobrevivir, más aún -y no es exageración decirlo- los mismos "desheredados" le han fabricado al sistema, que ha sido injusto con ellos, un pasajero salvavidas en la economía informal.

Además -y de contera- el sistema ha terminado dándose cuenta de las "capacidades emergentes" de la comunidad, que terminó enseñando una lección que por lo conocida no ha sido aprendida y es que si bien hay pluralidad de necesidades básicas sólo una de ellas es por su naturaleza dinámica: el empleo.

El asistencialismo del Estado tiende a ser superado. El problema se orienta ahora como también lo dice *Centesimus Annus* a toda la comunidad que ha de asumir responsabilidades y deducir consecuencias si no quiere verse superado por el vértice que puede producir una irreversible ruptura interna.

Culturalmente puede anotarse un ascenso significativo en América Latina. El monopolio del discurso cultural ha desaparecido; de una sociedad contestataria se ha llegado a una sociedad en donde las minorías se han apropiado del mensaje, son "activas" en tanto que las instituciones tradicionales son auténticamente "reactivas".

Los procesos de autogesión municipal y de pequeños grupos comunitarios despiertan, se desarrollan y afianzan. Se reclama una nueva cultura que tenga "llegada" a lo que la comunidad vive.

De hecho, lo que algunos consideran como "rechazo" de mensajes no lo es tanto, sino la evidencia de que tales mensajes no tocan las aspiraciones de las gentes. Los administradores de la cultura no se dieron cuenta cuando la comunidad tomó otros rumbos y se produjo "la distancia" que rara vez se sabe manejar.

Se presenta aquí un conflicto de proporciones mayores; mientras amplios sectores de las clases más favorecidas y de la clase media siguen atraídos por los estereotipos del consumo, sectores inferiores de esta última y de la así llamada clase baja tienen nuevos identificadores y andan en búsqueda de las formas adecuadas para expresarlos. Surgen nuevas tendencias políticas, los microproyectos asociativos propician microrealidades culturales, se abre el camino de las sectas y de las cofradías en un intento claro de estar más cercanos al acontecimiento.

En medio de estas dos tendencias flota, sin embargo, el extraño fenómeno de la ya por todos calificada como cultura de la violencia compuesta por gentes de todos los grupos sociales.

Es preocupante su presencia por lo evidente e inmediato efecto que ocasiona, pero está lejos de ser la única causa de preocupación ya que las otras dos -cada una a su manera- producen tales efectos que por un lado -a través del consumismo- crece la alienación y por el otro, aunque es innegable lo positivo de algunos de sus aspectos, puede ayudar a incubar una profunda anarquía.

El desarrollo llega a percibirse entonces, de manera muy diferente. Los calificativos de "desarrollo perverso" o de "mal desarrollo" se hacen múltiples. Hay quien afirma que el subdesarrollo "es un conjunto de posibilidades de realización no utilizadas"

-Leobenstein-; lo que hoy ocurre es que ya hay individuos y grupos que sin parar mientes en los instrumentos a usar están tomando para sí -lejos de todo discernimiento ético- las oportunidades, lo cual conduce a que el esquema moral de las sociedades haga crisis.

Es este el punto de apoyo de la riqueza fácil que a muchos con justicia aterra, pero lo es también del "placer fácil", de la "satisfacción fácil" que conducen al resquebrajamiento de toda norma y a un "exitismo" que como macabro imperativo secuestra a la juventud, conduce a la corrupción en los gobiernos y en las instituciones y aún domina los tradicionales procesos de subversión incitándolos al terrorismo y abriendo causes peligrosos a la justicia privada.

Ni la sociedad, ni nosotros somos inocentes de este fenómenos ya que si bien mantenemos la retórica de los valores, ellos no informan la vida cotidiana; hay una increíble lasitud en la familia y en las políticas que a ella se aplican; la hay también en las empresas públicas y privadas; existe en la educación y en la recreación; no está ausente en esa agresión contínua que se evidencia en los medios de comunicación que constituyen la daga en ese *Hara Kiri* que cumplimos acompañado por la protesta de nuestros labios.

La violación de los derechos humanos ha traído consigo, en su instancia límite, la conciencia del respeto por los mismos. Frente a la apoteosis de la muerte está la apoteosis de la vida, del derecho a ella, a la fama y a la verdad, a la cultura, a la familia, a la subsistencia digna, a la propiedad, a la participación, a la seguridad jurídica, al culto divino con sus deberes correlativos.

Fue el Concilio Vaticano II una voz tendida sobre esta temática que vivimos considerando, en especial en la constitución *Gaudium et Spes*, que registra el hecho de que:

> *Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y sus derechos y deberes universales e inviolables. Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa.*

Y como Juan XXIII, conduce su tratamiento a términos concretos al anotar que,

*descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro.*

En nuestra época principalmente urge la obligación de acercarnos a todos y servirlos con eficacia cuando llegue el caso, ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de este hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: "Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40).

No sólo esto. Cuanto atenta contra la vida: homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado; cuanto viola la integridad de la persona humana, como por ejemplo las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los connatos sistemáticos por dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana. Todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador.

Este Concilio que vincula profundamente los testimonios y la vidas de Juan XXIII y de Pablo VI se sintetiza, en cuanto a los derechos, en el expresivo párrafo de Pablo VI al clausurar el Concilio el 7 de diciembre de 1965:

*En el rostro de cada hombre, especialmente si se hace transparente por sus lágrimas y sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo -el Hijo del hombre- y en el rostro de Cristo, podemos y debemos además, reconocer el rostro del Padre celestial.*

No faltarán quienes se pregunten por las razones que mueven a la Iglesia al compromiso con los derechos humanos. Pablo VI enuncia esas razones:

- El mensaje de la salvación comprende a todo hombre, todo aquello que afecta al hombre encuentra resonancia en la Iglesia, en especial si es débil.

- La Iglesia está inmersa en la sociedad, es el verbo hecho carne y las decisiones políticas tienen implicaciones morales.

Bien podríamos rescatar elementos presentes en las encíclicas de este gran Pontífice en *Eclessian Suam* (1964), donde traza los caminos que le son propios a la Iglesia en el cumplimiento de su misión; su insistencia en el "diálogo" como forma de relación entre la Iglesia y el Mundo; o el enorme aporte de *Populorum Progressio* (1967) acerca del desarrollo integral de los pueblos y del hombre que deben sentir en él y experimentar su promoción como comunidad y como individuo.

En gran parte el desarrollo es la realización del bien común y es él la respuesta individual y social que se espera si de derechos humanos quiere hablarse. Es claro en el pensamiento del Papa que el desarrollo de la humanidad ha de ser solidario ya que, y son sus palabras, "se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, puede vivir una vida puramente humana..."(PP 47).

Desarrollo y paz, son dos términos inseparables y ambos están vinculados a los derechos humanos.

Paz no es pacifismo; paz no es tregua; paz no es equilibrio en armamentos; la paz no es el resultado ni del terror ni de la opresión... La Paz requiere el crecimiento de la idea de fraternidad, requiere de la participación en el desarrollo, implica un compromiso con la "calidad de vida", la paz es una acción a emprender.

Fiel a su idea, Pablo VI presenta ante las Naciones Unidas una propuesta que incluye varias etapas:

1. Aprender a vivir los unos y los otros (principio de coexistencia).
2. Aprender a vivir los unos con los otros (principio de asociación).
3. Jamás los unos sobre los otros (principio de negación de dominio).
4. Jamás los unos contra los otros (principio de exclusión de la guerra).
5. Los unos por los otros (principio de fraternidad).

Puede decirse que está presente aquí una didáctica de los derechos humanos sin los cuales son imposibles la construcción del Reino de Dios, la obtención de la paz y la convivencia.

*Octogessima Adveniens* (1971) en el ámbito de los derechos socio-económicos, ratifica el progresivo desarrollo que ha venido teniendo lugar en el pensamiento pontificio.

*Humanae Vitae*, la encíclica defensora de la vida, sale al paso de malformaciones morales y sociales de la magnitud del aborto, de la eutanasia, la bestialización y los instintos sin control y terrorismo, en un ambiente en donde el permisivo espíritu "contestario" ha crecido y en el que se han venido aflojando las convicciones.

Medellín y Puebla no son inferiores a la maestría y profundidad de estas concepciones; Medellín (1968) expresa concretas recomendaciones pastorales, sobre todo para ir en defensa de los más pobres y oprimidos y acerca del papel propio de los poderes públicos "para establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de las personas"; en él adquiere profundidad la denuncia ante una organización social injusta y la esperanza por la superación de ella. Medellín tiene una clara opción que va a encontrar dimensisones de compromiso en Puebla, ya que "desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos" (P 87).

Ese compromiso se reitera porque "la Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y se hace solidaria con quienes los propugnan" (P 146).

Es impresionante la profesión contenida en los números 317 y 318:

> *Profesamos... que todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que aparezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia, su dignificación; que toda convivencia humana tiene que fundarse en el bien común, consistente en la realización cada vez más fraterna de la común dignidad, lo cual exige no instrumentalizar a unos en favor de otros y estar dispuestos a sacrificar aún bienes particulares. Condenamos todo desprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables, todo atentado contra la vida humana, desde la oculta en el seno materno, hasta la que se juzga como inútil y la que se está agotando en la ancianidad; toda violación o degradación de la convivencia entre los individuos, los grupos y las naciones... (cfr. P 317 y 318).*

Puebla asume la defensa de los débiles, de los pobres, de los marginados, de los oprimidos, es decir, de los pobres sociológicos, de los indígenas, de la mujer, de los nuevos marginados, de los obreros, de los campesinos, de los niños, de los ancianos, de los desempleados; en definitiva, hace una clara "opción preferencial por los pobres".

Insiste igualmente este documento en la promoción de la participación como derecho, ya que todo hombre es artífice de su propio destino.

La Iglesia latinoamericana ha dado amplio y claro testimonio de su compromiso en este campo de los derechos humanos y quien vea la situación del continente podrá dar testimonio del cumplimiento de esa misión en todos los lugares donde la denuncia de su violación se ha levantado. La credibilidad que suscita su doctrina y la coherencia con que vive la ha convertido en el punto de encuentro de todos aquellos que aspiran y buscan preservar y construir una sociedad auténticamente humana. A este clamor y a ese desafío ha dado la Iglesia respuesta oportuna sin escatimar el riesgo que en múltiples oportunidades ese compromiso representa.

El magisterio del actual pontífice Juan Pablo II ha mostrado gran riqueza y grandes posibilidades de desarrollo.

En *Redemptor Hominis* nos encontramos con una preciosa aclaración:

> *El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la Redención (14.1).*

Esta misma idea y convicción corona el esplendoroso documento que constituye *Centesimus Annnus.*

El Papa tiene, profesa y expresa la convicción de la dignidad del hombre por la que hay que trabajar "desde la fe en Cristo y desde el seno de la Iglesia".

No duda el Pontífice en afirmar -desde el sentido de la Encarnación- que "la dignidad de la persona humana está por encima de todo lo demás y a ello hay que condicionar el resto" (Alocución en Monterrey, 1979).

El hombre, como imagen de Dios, es el centro de su antropología que recuerda la tradicional y renovada verdad de la Iglesia. "El asombro profundo ante el valor y la dignidad del hombre se llama Evangelio. Se llama también cristianismo" nos dice en *Redemptor Hominis* y no puede permanecer indiferente ante lo que amenaza.

Pertenecen a los derechos humanos no sólo la paz, sino también el desarrollo. Nos invita reiteradamente el Papa a comprometernos con la paz y a "hacer gestos nuevos y audaces" de paz que expresen respeto, fraternidad, confianza y acogida. Políticamente nos insta a defender los derechos y a promoverlos y ubica allí la tarea

del Estado que deriva su poder de "la solicitud por el bien común de la sociedad".

Llegar a la conciencia de los derechos es ya comenzar a construir la sociedad; ignorarlos es comenzar su destrucción.

Se preguntaba el Pontífice, en el amanecer de su servicio máximo a la Iglesia, cuándo se conculca la dignidad de la persona y -dentro de la extraordinaria perspectiva de lo concreto que realzara Juan XXIII- se responde:

> *A nivel individual... cuando no son tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y síquica, el derecho a los bienes esenciales, cuando es negado el derecho a la vida. En el plano social y político... cuando el hombre no puede ejercer su derecho de participación, o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones, o cuando es sometido a torturas... (Alocución en Puebla).*

Cada viaje, cada intervención del Pontífice, es un enriquecimiento del tema que expresa con la energía de quien sabe que cada vez más crece el convencimiento de esa verdad sobre el hombre que parecía haberse perdido bajo el peso de la modernidad.

En su encíclica *Laborem Exercens* (1981), nos ofrece lo que hoy se llama el "Manifiesto del trabajo humanizado" y en todos sus pasos reitera su *Leitmotiv* del hombre y su dignidad.

Dentro del marco socio-económico ella es una puesta al día de la enseñanza que noventa años antes había comenzado con *Rerum Novarum*. Hay una vinculación de suma importancia entre el pobre y la carencia de trabajo que ha de ser superada por el derecho que se tiene a trabajar, ya que el hombre es sujeto de trabajo y éste ha de servirle a la realización de su humanidad.

El trabajo participa de la dignidad de la persona, es un bien del hombre, es el fundamento sobre el que se constituye la vida familiar y sobre el que se construye la vida social, lo cual fundamenta el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital. Hay un derecho innegable del hombre al trabajo.

La encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* ratifica la preocupación social de la Iglesia, cuya enseñanza -según el Pontífice- responde al principio de continuidad y de renovación. Hace en esta encíclica un balance del mundo luego de la enseñanza de *Populorum Progressio* y detecta el alargamiento de las brechas que comprometen la unidad del género humano; señala cómo persisten los indicadores negativos del

subdesarrollo, tales como la crisis de vivienda, del empleo, del subdesarrollo, del peso de la deuda, del armamentismo que expresa el conflicto Este-Oeste y da un golpe fatal a las prioridades en el uso de los recursos que debieran -éticamente- ser aplicados al servicio del hombre; la aparición del terrorismo, el irrespeto a la vida...

Frente a todo esto, crece la "preocupación por el respeto a los derechos humanos", surge con renovada fuerza la solidaridad que expresa la conciencia de un destino común y se ponen de manifiesto la búsqueda de la paz y la reconciliación con la naturaleza como marco del diseño de un auténtico desarrollo humano

> *"que reclama el esfuerzo de todos en la búsqueda y construcción de una auténtica 'calidad de vida' hacia la cual ha de orientarse cada nación, en la cual ha de comprometerse la comunidad internacional, porque 'no hay solidaridad si no es para el desarrollo y no hay desarrollo si no es para la solidaridad', ya que hay una responsabilidad solidaria ante la historia que compromete a todos los hombres y en especial a los cristianos que han de asumir su tarea, su misión, como lo plantea y exige en su última exhortación a los laicos cristianos"* (*Christifideles Laici*).

Este es uno de esos temas que requeriría un trabajo detenido de estudio y de análisis. Yo solamente he querido -y espero haberlo logrado- colaborar caminando sobre el tema y tratando de indicar puntos que atraigan curiosidad, preocupación e interés.

Pertenecemos a una Iglesia de la que bien decimos es "experta en humanidad" y que mantiene viva la fidelidad a Jesucristo que ha dado los más altos testimonios de amor hacia la persona humana.

"Si decimos amar a Dios a quien no vemos y no amamos al prójimo, a quien sí vemos, ¿somos mentirosos?"

O aquella enseñanza:

"Todo lo que hacéis a cada uno de éstos a mí me lo hacéis".

La preocupación por los derechos humanos significa optimismo por el ascenso del hombre en su búsqueda y esfuerzo por "ser más".

Siguiendo el pensamiento y el imperativo a la reflexión y al testimonio de vida que se despierta desde las páginas del Evangelio y que corroboran los desarrollos de la doctrina social cristiana, se llega, sin lugar a duda, a una convicción creciente en este mundo en crisis y en desasosiego: "solamente el que conoce a Dios está en capacidad

de hacer del respeto a los derechos humanos no sólo una norma de vida sino de fundamentar con ellos las razones sólidas de la convivencia".

Latinoamérica comienza a descubrir con la verdad de los hechos que su proceso social sólo puede cumplirse dentro del camino que se le ha trazado desde las páginas del Evangelio y que ha sido reiterado sin pausa por la doctrina social de la Iglesia; nuestro camino es ayer, hoy y siempre el ¡hombre!

# LA EVOLUCION POLITICA Y ECONOMICA DE LOS OCHENTA EN EL MUNDO Y EN AMERICA LATINA Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA EVANGELIZACION

*Dr. Guillermo León Escobar H.**

## INTRODUCCION

No nos podemos equivocar; vivimos en un continente rico en desafíos porque al tiempo que padece bajo innumerables dificultades es pródigo en posibilidades y alternativas.

Es un continente en *crisis,* pero es indispensable que dejemos de ver y de concebir la *crisis* como ese elemento paralizante que nos hace impotentes y nos acongoja de tal manera que nos seca la savia vital para asumir compromisos. Los orientales escriben *crisis* juntando los ideogramas de *problema* y de *solución,* con lo que quieren significar que cada situación -por difícil que sea- tiene en ella misma una puerta de salida que ha de ser encontrada. Y si uno retrocede hacia la más vieja tradición de Occidente se encontrará que el signifcado original del término griego "crinos" -de donde proviene *crisis*- expresa ante todo el *momento decisivo* en el que el ser humano acepta asumir los *desafíos* que la realidad le presenta y frente a los cuales debe encontrar la medida de sus convicciones, de su testimonio, de sus compromisos, al tiempo que aportar iniciativa, creatividad y persistencia para forjar una sociedad mejor!; para que ella sea contribución para el progreso hacia una civilización solidaria, que es paso ineludible hacia el ideal de la *civilización del amor.*

Nos corresponde el aporte a la reflexión sobre los desafíos políticos que plantea la realidad latinoamericana, para lo cual hemos de detenernos en ella y -así sea brevemente- detectarla en sus líneas de intensidad.

## 1. EN LA ENCRUCIJADA DEL HOY

Vivimos un mundo en pleno cambio. El siglo XXI ya ha comenzado; 1989 fue el umbral de su inicio; la realidad se llenó de signos que a todos sorprendieron; Polonia se hizo libre a través de la acción de Solidaridad y de Lech Walesa; la *Perestroika* y el *Glasnot* de Gorbachov soltaron las amarras de una democracia encadenada y un

espíritu cautivo, pueden -ahora- hablar en voz alta y reclamar su protagonismo en el diseño del mundo, en la suerte de la civilización de esta humanidad a la que todos pertenecemos. Y no soy yo quien lo dice sino esa gran revista francesa *L'Express* - a la que nadie puede tildar de cristiana- que afirma, en un gran despliegue desde su portada, que este cambio fundamental tiene en Juan Pablo II al gran inspirador y protagonista.

Conmueve ver a la libertad paseándose de nuevo por las calles de Praga, por Budapest, en la Plaza Roja y sorprenderla danzando sobre el muro de Berlín y derribando sus cimientos de ignominia. Gratifica sentir como el tema de la "dignidad del hombre" vuelve a encontrar espacios fundamentales allí donde antes los discursos se ocupaban de la confrontación, del odio y de la invocación a la violencia; y nos reconcilia poder apreciar cómo -y con mayor emoción- se abren las iglesias, afloran los renuevos de una fe no vencida, de una esperanza nutrida de solidaridad y en ellas creciendo la audiencia por el Reino de Dios.

El siglo XX ya concluído en la verdad, aunque no en el calendario, fue una dura lección que tuvimos que aprender. Las utopías materialistas del liberalismo y del marxismo del siglo XIX lo tuvieron como escenario de su fracaso. El hombre del presente siglo es un hombre asustado; no en vano ha sido él el depositario de las dos grandes guerras mundiales declaradas y de esta tercera que ha venido desarrollándose episódicamente en todo el mundo y que algunos -con cinismo intelectual- han denominado como *guerras de bajo perfil*, como si para los hombres concretos que en ellas han caído hiciera alguna diferencia esta calificación.

No en vano grandes obras del pensamiento y de la literatura han oficiado como advertencias a la humanidad acerca del falso callejón por el que ha venido orientando su destino. Aldous Huxley con el *Mundo Feliz*, Orwell con *1984*, nos previenen acerca de los riesgos de una sociedad que destruye al hombre cuando a éste se le sustrae - a nombre de la organización - toda iniciativa y toda aspiración sobrenatural, cuando se le reduce en unos casos a la condición de "animal sometido" y en otros a la no menos aberrante de "animal satisfecho". Ya Don Ernesto Sábato en *Hombres y Engranajes* nos había advertido sobre la dolorosa situación del ser humano que termina convirtiéndose en esclavo de sus hallazgos y, más cercano a nosotros, Milan Kundera nos pone de cara -en la *Insoportable Levedad del Ser*- el triste destino de quien busca evadirse de todo para no adquirir compromisos que lo distraigan de contemplarse en su propia impotencia, en esa incapacidad de desafiarse y asumir desafíos.

Me viene a la imagen la del niño colocado contra la pared, lleno de sustos que no puede superar. El siglo XX es un siglo distópico, que habiendo renunciado a proponerse grandes ideales distintos a los de la ciencia, de la tecnología y del

consumismo, olvidó que el ser humano es un propósito de eternidad, un ser imagen de Dios comprometido con un proyecto redentor y que al olvidarlo ha dado paso a la cultura de la violencia, al egoísmo de la desintegración, a la evasión a través de los narcóticos, a la riqueza fácil, a las rivalidades sangrientas, a la brecha entre ricos y pobres, al fácil hedonismo, a la cosificación y -no en menor intensidad- a la degradación de sí mismo, de los otros y de la naturaleza, dando paso a la violación de los derechos humanos y a la transgresión ecológica.

No voy a caer en la fácil negatividad de desconocer los grandes inventos ni los grandes logros; pero todos ellos son inocentes de ser empleados según la voluntad humana. Pertenecientes al espacio de los "instrumentos" actúan en la dirección en que el hombre y la sociedad los apliquen y mal pueden actuar positivamente si quien los crea y emplea los usa para destruirse.

Gracias a Dios el haber llegado a situaciones límite nos ha permitido hacer un alto en el camino. El fin de la guerra fría y de la coexistencia han llevado a la reducción de misiles y de ojivas nucleares porque se estaba poseído del miedo de que lo que al otro destruye nos aniquila igualmente a nosotros; el aire irrespirable por la polución, la lluvia ácida y el calentamiento de los mares y la amenazante ventana de ozono han conducido a la voluntad de cuidar el mundo que nos fue entregado y a la convicción de que tenemos un destino y un futuro que nos son comunes y que en verdad "nadie puede degradar a otro sin haberse degradado antes a sí mismo".

## 2. VIVIMOS EN UN MISMO MUNDO

Vivimos en un mismo mundo, un mundo indivisible que se ha puesto en marcha y que ha decidido cambiar. A esa certeza y nueva realidad debemos unir nuestros esfuerzos.

Si quisiéramos hacer un resumen de los movimientos fundamentales de ese "nuestro mundo" consignaríamos, entre otros, los siguientes:

*Primero:* el ascenso del diálogo que ha conducido a abandonar la confrontación entre las grandes potencias y a iniciar el proceso de desarme.

*Segundo:* la disolución creciente del conflicto Este-Oeste que abre paso hacia la elaboración de nuevas opciones ideológicas.

*Tercero:* la disminución del protagonismo militarista.

*Cuarto:* la reorganización de la economía a través de procesos de integración.

*Quinto:* la ascendente conciencia ecológica y de reconciliación con el medio ambiente y un tímido pero saludable diseño de reflexión sobre el hombre y su destino.

Y paralelas a estas tendencias se afianzan igualmente nuevas preocupaciones.

Con renovado ímpetu gana luz en el escenario el problema "Norte - Sur" ya que la paz que se busca no podrá ser posible si persisten las desigualdades económicas vigentes; este problema habrá de ser encarado como un problema mundial, imperativo que vuelve a otorgar plena actualidad a los radiomensajes de navidad de Pio XII en 1940 y en 1956 que preanunciaron el número 41 de la Encíclica *Mater et Magistra* y que conjuntamente abrieron campo a la alocución de Pablo VI ante la FAO y a los inolvidables mensajes de *Populorum Progressio*, del Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes*, de *Medellín* y de *Puebla* y más en el hoy a *Sollicitudo Rei Socialis*. Esquiva memoria es la nuestra que no vacila en olvidar enseñanzas anticipatorias como éstas y a las que -por un inexplicable complejo de inferioridad- solamente otorgamos crédito cuando las leemos bajo la firma de otros autores.

Se abre entonces ahora que el proceso de desarme se cumple y a medida que termine el problema "Irak" -que probablemente sea la última confrontación de un orden fenecido- la posiblidad de acceder a mayores recursos para el desarrollo, expectativa frente a la cual no sólo se probará la verdad de la solidaridad internacional sino el liderazgo de nuestros países.

## 3. LOS INTERROGANTES QUE AMANECEN

Muchos se preguntarán la razón por la cual, al hablar de los desafíos que nos surgen desde la política, hemos dado tanta importancia a la situación del mundo actual.

La respuesta bien podría estar en el diccionario de "Perogrullo": "¡porque pertenecemos a ese mundo"! Esto es fácil afirmarlo pero es difícil reconciliarnos con esa verdad por elemental que ella sea. ¿No hablamos todavía hoy de primer, segundo, tercer mundo y hasta de un cuarto mundo emergente?

Sin embargo, una megatendencia se abre camino. Hoy es más evidente el ascenso de esa "aldea universal" de la que nos hablara Mac Luhan o la certeza de su extraordinaria metáfora cuando nos dice que "en esta nave espacial llamada tierra no hay pasajeros porque todos hacemos parte de la tripulación".

Como estamos y somos en el mundo, sus problemas son los nuestros y ellos constituyen la clave de nuestras futuras respuestas.

1. El mundo se reorganiza y exige que esta tendencia se cumpla en todas las naciones y continentes. El imperativo de la *integración* tiene en 1992 una fecha clave. Europa, Estados Unidos, Canadá, Asia y el antiguo bloque soviético, que busca integrarse en libertad y democracia, son ya tareas emprendidas en tanto que nuestro "viejo tercer mundo", sobre todo aquí en latinoamérica, continuamos sin comprender nuestra vocación hacia la integración que debe recordarnos aquello de que "si no peleamos juntos corremos el riesgo de ser colgados por separado".

No podemos los latinoamericanos continuar como plañideras llorando la pasada experiencia de la "dependencia" por real y dolorosa que ella pueda haber sido; lo que ahora viene si no se responde al desafío del mundo será la "prescindencia", que en verdad no significa otra cosa que nuestra voz latinoamericana puede omitirse porque ella no cuenta. Como en las compañías de teatro pobre estamos amenazados con ser como aquellos actores de segunda que pueden permanecer en casa cuando la compañía viaja, porque su parlamento al ser dejado de lado no daña el argumento.

*¡Nuestra integración como latinoamericanos es un desafío fundamental al que los cristianos desde la acción política debemos dar urgente respuesta!*

Y no se crea que es un interrogante cualquiera al cual puede responderse con una retórica declaración; Latinoamérica tiene que aceptar que no hay otra salida que la de la integración.

Hay que tener conciencia que -con excepción de la naturaleza que debemos cuidar para que los habitantes todos del planeta sobrevivan- nuestra importancia económica, estratégica y política ha disminuído hasta ser casi insignificante.

Cada una de nuestras voces individualmente lanzada es inaudible; por eso hay que juntarlas; a lo mejor en un proceso que integre a Centroamérica, al área del Caribe, a los países andinos, al Cono Sur y a esas organizaciones entre sí, en un proceso creciente que nos recuerde aquella sabiduría de Winston Churchill cuando afirmaba que "es erróneo hacer previsiones a largas distancias ya que la cadena del destino debe tejerse eslabón por eslabón".

La integración es el único camino posible desde la economía, pero también ella hará crecer con base sólida nuestra solidaridad latinoamericana, llevará a su extinción nuestras luchas fronterizas, dejaremos de comprar caro lo que podemos intercambiar a precio más favorable y podrán tramitarse multilateralmente todas esas querellas

que -como la deuda externa- hemos gestionado hasta ahora con el débil instrumento de la bilateralidad.

2. Se habla hoy, a nivel del mundo, de la muerte de las ideologías y de la conversión de una característica, "el ser prácticos", en la filosofía del "pragmatismo" detrás de la cual se encubre el "exitismo inmediatista" que revive los ecos del maquiavelismo más refinado.

Otros no cesan de celebrar la muerte del marxismo como un hecho definitivo que los lleva a la alegría del triunfo liberal y a hacer la correlación de que todo lo que tiene éxito lo tiene porque es bueno.

Olvidan unos y otros la catástrofe liberal de los años treinta que daría origen a mitad de la década de los cuarentas al neo-liberalismo y que bien puede con el paso de los años producir un neo-marxismo resurgido de las cenizas del hoy.

Es difícil en este resultado de la lucha de los dos materialismos regocijarse con la enfermedad del uno y con el buen suceso del otro.

Dígase lo que se quiera las ideas gobiernan el mundo. No importa si buenas o malas, si justas o no, si falsas o verdaderas. *El desafío que para el político cristiano se hace presente es si tenemos la capacidad o no de hacer buen uso de esta pausa en la confrontación, para poner sobre el celemín un concepto social -cristiano de sociedad- un modelo de sociedad al cual tender y una sociedad modelo que nos sirva de guía y oriente nuestros compromisos temporales.*

No es posible que oficiemos de espectadores en el desarrollo de la historia y de las sociedades cargando los ladrillos de las posturas ajenas, jugando de incondicionales al lado del liberalismo porque habla de la libertad o al lado del marxismo porque habla de igualdad, mientras que el sustento auténticamente cristiano de una política a desarrollar, partiendo del muy exigente mandamiento del amor, permanece en el silencio del "talento" que se entierra para no someterlo a riesgo alguno.

Crece el ansia en el mundo por la solidaridad, por la justicia, por la libertad y por la democracia; el ritmo del cambio se ha acelerado. ¿Cuál es la Latinoamérica que queremos construir? La respuesta que seamos capaces de elaborar hará que cambie la definición actual de la política como el arte de realizar lo posible por la de hacer posible lo deseable.

La persona humana, la dignidad del hombre, los valores, deben entrar en escena y eso sólo es posible si lo hacemos nosotros construyendo un mundo, una sociedad,

una economía, una ciencia y una tecnología para el hombre y no esa inversa versión en la que hasta ahora nos hemos empeñado.

Ahora la historia hay que vivirla hacia adelante; a veces me preocupa que esa fecha de 1992 señale una vez más una diferencia radical y es que mientras los demás países la han tomado como la línea divisoria para vivir, diseñar y prospectar el futuro, nosotros nos empeñemos tan sólo en hacer de ella una agradable o dolorosa contemplación del pasado en donde se intente sin éxito posible encontrar responsables del ayer y no la más bella posibilidad de reemplazar triunfalismos o ajustes de cuentas por una reconciliación que nos lleve a decidir asumir la construcción de nuestro futuro y de nuestro destino.

## 4. LATINOAMERICA HACIA ADENTRO

Una vez definidos nuestros desafíos ante el mundo o mejor en el mundo al cual pertenecemos es importante hacer un breve viaje hacia "el adentro" latinoamericano.

Vistos ya los imperativos de la integración y la urgente necesidad de forjar un modelo de sociedad, podemos ver hacia nuestro propio interior y detectar no sólo los conflictos de la era que termina sino los interrogantes de la que comienza.

De los primeros hacen parte la dura realidad de la brecha entre ricos y pobres, la violencia guerrillera, el narcotráfico, el narcoterrorismo, el sicariato infantil, la inseguridad social, la descomposición de los valores, la prostitución obligada de los pobres, la claudicante situación de la familia y de las instituciones, el despiadado darwinismo social de la economía, la corrupción política y ese duro egoísmo que revive el ¿"acaso soy yo guarda de mi hermano"?

### Los rostros innumerables de la pobreza

Vivimos en un continente azotado por la pobreza. Quienes aquí asisten no son ajenos a su conocimiento ya que fue en Puebla de los Angeles en donde se hizo palabra renovada la "opción preferencial por los pobres". En nuestra América Latina el 40% de las familias viven en pobreza crítica; eso quiere decir que algo más de 60.000.000 de niños han nacido y viven bajo su despiadada realidad! Y no solamente este, sino la evidencia de otro 20% de nuestros semejantes que han cruzado el límite de la pobreza y han sido instalados en ese lugar de la miseria en donde no se alcanza siquiera a satisfacer el hambre.

Se recuerda ese bello y profundo cuento de Don Juan Rulfo titulado "Es que somos

muy pobres", que expresa todo el dolor y el desconcierto de quienes padecen la pobreza.

Lo grave del pobre es que hace parte de esa terrible guerra silenciosa en donde la mayoría de las víctimas sucumbe sin escándalo y sin titulares de prensa. Hay datos que confirman la dureza de la mortalidad infantil de esos que nacieron a la vida pero lo hicieron en la calle cerrada de la muerte.

Pobreza que no accede a la satisfacción de las necesidades básicas; que se expresa en los tugurios o en la favelas que ponen sitio a las ciudades; en la horda de miserables que trashuman por las urbes y que solamente despiertan reclamaciones en favor de la estética urbana; pobreza que se convierte en migración sin posibilidades, en marginalidad, en enfermedades, en desempleo o cesantía y para las cuales no hay respuestas y que -de seguir así- hará parte del "saldo en rojo" con el que entraremos al próximo milenio, saldo que pone cada día de presente la precariedad de la paz.

¡Qué dolorosa constatación hace Juan Pablo II cuando comenta que luego de tres décadas de desarrollo puede decirse que en lugar de disminuir se ha aumentado la pobreza!

¿Qué significado puede tener para un miserable o para un pobre sin alternativa la democracia si de ella lo único que ha recibido son carencias? ¿Con qué legitimidad y con qué cara saldremos a pedirles que se conviertan en sus defensores?

A muchos molesta la pobreza extrema porque llega un momento en que ella se hace agresiva y amenaza nuestra seguridad y piden entonces al Estado que se coloque en la tarea de combatir con la fuerza esta inseguridad pero no en solucionar la causa que la produce.

*No cabe duda que obtener una respuesta acertada desde la tarea política al desafío de la pobreza es uno de los imperativos para los laicos de la hora actual y de la venidera.*

**El preocupante rostro del narcotráfico**

Son muchos los países de Latinoamérica que padecen bajo algunas dimensiones el tráfico y el consumo de drogas, así como cada vez se extiende más el problema en los países desarrollados en donde este apocalíptico fenómeno llega hasta penetrar los mismos sistemas financieros.

Este problema, crecido bajo el inconsciente silencio de muchos y la tolerancia de

otros, ha rebasado las posibilidades de los estados y se ha internacionalizado de tal manera que, como en el pasaje bíblico, podría desafiarse a nuestros países -sin temor a ver alguno lapidado- a que "quien esté libre de pecado tire la primera piedra".

Y ello es así porque a este "tráfico de la muerte" concurren muchos que por aquella costumbre de la "unidimensionalidad" desagregan sus compromisos y sus tareas juzgando que nada insano están realizando.

Se cree, por ejemplo, que el problema se reduce al cultivo, al procesamiento de la pasta de coca y al consumo en forma de crack o de bazuco y entonces se obra en consecuencia identificando países y señalando adictos para declararle a los unos la guerra y a las víctimas otorgarles un tratamiento casi siempre ineficaz.

Hechas estas reducciones se agota la demanda por el "agua de pilatos" y todos los demás comienzan a creerse sanos lo que de por sí es una siniestra y más profunda enfermedad.

Inconscientes son aquellos que, a sabiendas cosechan dineros fáciles poniendo a disposición de los narcotraficantes los productos químicos que son indispensables para el procesamiento de la hoja de coca y que desde los Estados Unidos y Europa los exportan a sabiendas de su uso.

Inconscientes quienes bajo el eufemismo de "reserva bancaria" facilitan la transferencia y lavado de dineros a los "comerciantes de la muerte" y creen que allí tan sólo se está llevando a cabo una operación económica corriente de la que -sin duda alguna- están obteniendo magníficos dividendos.

Inconscientes todos aquellos que -a sabiendas, de que éstos imperios se sostienen sólo dentro de la logística de la fuerza y del terror- han jugado la variante de la carrera armamentista, haciéndolos fuertes con el acceso a las armas más modernas, a los explosivos, a la capacitaciíon a través de instructores mercenarios que los especializan en el duro y tenebroso "arte de matar".

Inconscientes aquellos que abren posibilidades reales de ingreso de divisas provenientes del negocio de la droga en sus empresas para poder exportar dólares buenos y sustituírlos por aquellos que aceptan someter al "lavado".

Inconscientes quienes han quitado estímulos a la inversión abriéndolos a los dineros de la culpa.

Inconscientes quienes piensan que los capitales de la droga no están irrigando múltiplemente otras economías que les otorgan seguridad y protección.

Inconscientes sí, ¡pero culpables!

Creo que tanto el problema del narcotráfico como el de la drogadicción nos compete a todos. Estamos frente a una multinacional que no conoce límite alguno.

*Desde* aquellos que producen, no propiamente por razones atávicas, la hoja de coca en los países andinos.

*Desde* quienes la procesan con insumos importados en Colombia y otras naciones.

*Desde* quienes la contratan como mayoristas en los países de alto consumo y al recibirla multiplican en cuatro veces más su precio.

*Desde* quienes conforman la red de distribuidores al detal para ponerla en venta pura o convertida en "crack" y multiplican por siete las ganancias del mayorista.

*Desde* quienes dan "asilo" bancario a 350 mil millones de dólares que resultan del negocio y que no están en las naciones estigmatizadas como "países de la droga".

*Desde* quienes creen que basta con encontrar un culpable para pensar que él exonera la culpa de todos.

*Hasta* aquellos que por descomposición de la familia y de la escuela; por la corrupción e injusticia de los estados han privado a la sociedad de valores que son como el cauce creador y generador de ideales de civilización. Hay culpa que solamente se redime asumiendo la profunda verdad de las responsabilidades que nos plantea este desafío.

El narcotráfico y la drogadicción, en fin, interrogan al mundo y no puede ser de unos la respuesta y de otros el oficiar de observadores.

Así como la polución del ambiente no conoce fronteras, esta nueva polución del espíritu, de las costumbres, de la economía y de la democracia no conoce barrera ni frontera alguna y dudo mucho de un orden mundial que se muestre incapaz de derrotarla.

*Aceptar la lucha contra el tráfico de narcóticos, contra su consumo, equivale a la*

*aceptación de una acción que nos conduzca a ponernos seriamente al rescate de los valores de la familia y de la escuela y de la recreación y del tiempo libre. Nunca un pobre tiene más conciencia de su pobreza que en un fin de semana.* Cualquiera otra estrategia que se utilice es incompleta, tardía o equivocada y no podemos continuar mirando en silencio cómo sucumbe otra generación en ese vórtice y que sea precisamente esa generación en la que hemos depositado el liderazgo de la época decisiva del próximo milenio.

*¡Este desafío vale la pena!*

**Los caminos de la violencia**

Si bien es cierto que son múltiples las razones de la violencia su común denominador tiene tres elementos centrales, a saber: las injusticias políticas, económicas, sociales y culturales, la confrontación ideológica y la acción del narcoterrorismo.

Desde el principio del siglo vivimos en el laberinto de una violencia fratricida y hoy día en algunas naciones continúan vivas las razones objetivas que pueden volverlas a colocar en su trámite de muerte.

Don Helder Cámara decía de la injusticia social que ella era la "violencia madre" generadora de muchas otras que al desarrollarse pueden dar lugar a esa terrible espiral de todas las violencias posibles.

Hay quienes intelectualizan demasiado el problema y olvidan que en definitiva los que mueren son hombres y mujeres como nosotros y que "es el hombre quien mata y no la espada".

Si algo caracteriza la actual violencia latinoamericana es que ella ha sido un trámite de ciegos porque tanta es la ceguera de quienes no tienen voluntad de cambio como la de aquellos que no saben hacia dónde es que deben cambiar.

Hoy día cuando empieza a caer el conflicto de las ideologías -es decir la efervescencia de la cuestión Este-Oeste- hay una oportunidad de ingresar en la búsqueda del diálogo como punto de inicio del retorno a la paz.

Pero no hay que equivocarse en el planteamiento del diálogo frente a la violencia, la alternativa no es paz o guerra, la alternativa real es entre ésta y el cambio social. Es el momento de las grandes transformaciones que vayan reduciéndole el fundamento a toda posible justificación de la violencia. Hay que abrir los sistemas y permitir que sean penetrados por esa voluntad de colocarlos al servicio del bien común. El diálogo

debe servir para que los personeros de la confrontación reconozcan que ya es hora de salir del laberinto, para que quienes detentan el poder abran la conciencia a los cambios que deben efectuarse y para que quienes impugnan el sistema sean conscientes de que la salida de la noche no está en penetrar en otra más indescifrable.

Es necesario asumir la conciencia de la inutilidad de la violencia como forma no sólo de solución de los conflictos externos sino de medio para dirimir la vigencia de las distintas opciones de poder; el pletórico curso de la reconciliación y del "consenso" debe ser el objetivo final de todo diálogo porque no es posible seguir empobreciendo cada vez más las posibilidades bajo el código de la muerte.

Y es por tanto, también el momento de la descentralización, de la recuperación de la democracia local y de la participación con todo lo que ella significa en todos los campos.

No basta con decir que con excepción de Cuba y de Haití vivimos ya en democracia; existe para todos nuestros países el riesgo de caer en su negación ya que tan sólo tenemos un pie posado en el estribo de las primicias y exigencias de la democracia y se puede, fácilmente, regresar de ella a conocidas formas de tiranía.

Democracia sin justicia social es democracia agonizante; democracia sin libertad y sin clara actitud de promoción de derechos humanos es democracia herida en su esencia; democracia sin participación comunitaria es endeble tejido que se destroza; democracia sin autoridad y sin orden es víctima inmolada a sus enemigos; democracia sin valores profesados y vividos es tan sólo un mascarón de proa que oculta todos los anarquismos y se diluye.

¡Si hay algo que exige convicción y vivencia heróica -como lo afirmó Maritain- es la democracia!

Hay quienes se satisfacen, sin embargo, con la democracia formal; permanecen a la puerta de entrada y fácilmente pueden ser arrebatados de nuevo hacia afuera. Nos contentamos con lo poco sin aspirar a lo mucho.

Hay urgencia de profundizar en la democracia como forma no sólo de gobierno sino de convivencia; no es exagerado decir que ella vive en espíritu y en la verdad. Jean Francois Revel afirma que "la democracia no puede vivir sin una cierta dosis de verdad y no puede sobrevivir si esa verdad queda por debajo de un nivel mínimo". *De todo esto se deduce la transparencia testimonial que hay que tener para poder -en la verdad a que nos insta permanentemente el Evangelio- transpasar el umbral de la llamada "democracia formal" e ingresar en aquella "de participación" ,que la hace comunitaria.*

**La violencia de la participación y no la participación en la violencia**

Apertura política es el gran desafío en esta hora en que hemos descubierto que la "participación" es la única alternativa eficaz frente a la "confrontación".

Se ve con optimismo una serie de líneas maestras que van surgiendo de toda esta expresión de nuestros conflictos; asciende en la mente de nuestros contemporáneos un afán nuevo de encontrar sentido profundo a la vida, a la sociedad, a la naturaleza, al universo.

El auge de la preocupación por los derechos humanos señala la aparición de una nueva sensibilidad que de no ser desviada, podrá diseñar de nuevo una concepción de la persona humana, de su dignidad y de su aporte ineludible en la concepción del mundo; no se trata ya de llegar a establecer entre los ciudadanos el limitado valor de la sociabilidad que ha presidido durante siglos esa variante de la "coexistencia pacífica" en donde el ideal era tan sólo el de no hacer daño al vecino, sino de forjar y construir un pacto que conduzca a la "convivencia", animado por el valor sin límite de la solidaridad en el cual se comprende que "nadie degrada a otro si no se ha degradado primero él mismo", en donde no basta no hacer el mal sino acudir solícitos en beneficio del otro y en el cual se comprende que la solidaridad es el único valor donde uno se enriquece dando. El derecho humano sólo alcanza su plenitud no en la negación de las agresiones sino en el positivo compromiso por ayudar a que los otros "sean más". Esta actitud no debe tan sólo ser del individuo sino que ha de llegar a ser de la comunidad nacional e internacional en donde debe hacerse cierto que "no hay solidaridad si no es para el desarrollo y no hay desarrollo si no es para la solidaridad".

Correlativo a este ascenso de los derechos humanos surgido del mismo macabro corazón de la violencia ascienden como líneas de esperanza el diálogo y la necesidad de la participación. Debilitada la guerra fría ha aparecido el diálogo en la escena poniendo de presente que nadie es lo suficientemente poderoso para valerse por sí solo y requiere de su integración con los demás si no quiere perecer. El diálogo es la fuerza generadora de la participación que se observa en el auge de sociedades o grupos intermedios en donde se asumen responsabilidades que antes se abandonaban al albur del Estado. El diálogo no sólo nos exige decir la verdad sino aprender a oir las verdades que otros nos dicen. Las comunidades comienzan a entender el papel que les corresponde y buscan con eficacia el espacio para diseñar activamente su propio destino, que debe contar con la inteligencia anticipadora del Estado para no convertirse en un muro que las contenga sino en el cauce propicio que las oriente en su tarea.

Lo que asciende incontenible en Latinoamérica es la aspiración por la "democracia

participativa" a fin de que comience a dejar de ser cierto aquello de que "la tragedia de la democracia es no haber logrado realizarla".

La "democracia participativa" es el lugar del respeto a la vida, de la dignificación y del avance del diálogo y de la participación; en ella están las bases de ese modelo buscado para la integración interna de nuestras naciones y para nuestra integración latinoamericana, ya que esa democracia "no es tan sólo una forma de gobierno sino una forma de vida". La irrupción de la "participación" en América Latina obliga entonces a iniciar grandes cambios. Venimos de una democracia de élites hacia una democracia popular y es lógico que adecuar el funcionamiento de las instituciones, poner en marcha la transformación de las concepciones individuales y de grupo y reordenar prioridades sea difícil.

Asistimos a la pluralización de grupos de interés, de asociaciones, fundaciones, clubes, juntas de vecinos, organizaciones comunales, microempresas en toda la variedad posible, movimientos cívicos, artísticos, ecológicos que van convocando a las gentes a responder desde sí mismas y creativamente frente a sus necesidades o a reclamar la eficiencia de la acción del Estado a colaborar con él en el logro de elementos propios del bien común.

Acostumbrado el ciudadano a que su único papel en la escena era el de concurrir a una elección, se ve ahora participando y así no haya una clara conciencia de lo que asociarse significa, ve que su tarea en la sociedad tiene una cierta importancia ya que él mismo se promueve, da paso a sus iniciativas y a sus experiencias y puede -además- sentirse responsable de algo que le atañe.

*Intensificar la formación y la capacitación en estas bases sociales que poseen en ciernes o desarrollado en distinto grado el valor de la solidaridad -base indiscutible de la democracia participativa- es una tarea urgente como también lo es la "reconversión" a la participación de los grupos sindicales, de las cooperativas y de las empresas comunitarias que en algún momento desviaron las características fundamentales de su gestión.*

Igual tarea corresponde a los partidos políticos que en su generalidad han estado acondicionados a una democracia de élites y que requieren con urgencia de una transformación fundamental que les abra al aporte de una comunidad que está convencida que una participación que se reduce tan sólo a lo electoral es una pobre participación.

La vida municipal, la descentralización, la "democracia local", parece ser como el microcosmos comprensible, el nuevo gran escenario y deben ser asumidos como estrategia vital para que la democracia pueda ascender.

Reiterativamente se ha venido reconociendo lo incipiente de nuestra democracia. De la democracia se ha dicho que supone una presencia responsable y organizada del pueblo, la cual se adquiere en la medida en que éste se concientice alrededor de unas convicciones políticas y ejerza esa capacidad de participar en la toma de decisiones, sólo que hasta hoy, las comunidades locales han carecido de las oportunidades reales para participar en los destinos de la vida municipal.

Se está ante la coyuntura de establecer un puente entre un sistema de representación con un sistema de participación que se dinamicen mutuamente en beneficio de la democracia.

Pero, ¿qué significa la participación? ¿Cómo se define? ¿Cómo se desarrolla?

Al volver sobre algunos aspectos de la democracia, se tiene que ésta es un hacerse continuo que implica compromiso, por lo tanto exige del ciudadano, del hombre del común, un desempeño a fondo, el cumplimiento de sus deberes sociales y el ejercicio pleno de sus derechos civiles; sólo en esta medida podrán perfeccionarse tanto el individuo como la sociedad, es decir, bajo el supuesto de la participación ciudadana.

De lo anterior se deduce que la participación legítima es de un lado ese puente que la democracia representativa establece sobre el Estado y el ciudadano y de otra significa un compromiso activo del ciudadano con su propio destino.

*Lograr la participación es difícil cuando no se ha educado para ello. Esto es lo corriente en nuestra realidad, la cual ha girado en torno a esquemas rígidos, estructurados justamente para que la gente no participe.*

Lo interesante de los nuevos cambios es que permitirán u obligarán, si se quiere, a que la gente aprenda a participar participando; se estará entonces ante el esquema del ciudadano que "aprende haciendo" y del gobierno que enseña demostrando.

Todo el esfuerzo en lo sucesivo deberá estar centrado en desarrollar mecanismos que propicien los cambios de estructuras mentales y de actitudes sociales presentes en las gentes.

## 5. EL COMPROMISO CON LA DEMOCRACIA

Se ha repetido con insistencia que quien opta por la convivencia lo hace por la democracia, porque ésta es la única posibilidad de cumplir con las libertades fundamentales. Sucede, sin embargo, que en el momento crucial, cuando se colocan

las cartas sobre la mesa, hay quienes quieren hacerle trampa a sus propias convicciones demostrando con ello que sus certezas no iban más allá de sus discursos.

Ser demócrata reclama comportamientos igualmente democráticos. El elemento substancial de la democracia es el reconocimiento de los derechos políticos a todos los ciudadanos y ellos no se agotan -como algunos piensan- en la capacidad de elegir sino que van mucho más allá a la posibilidad de ser elegido, a la expresión de opinión por los medios que la sociedad consagra como adecuados y eficaces, a la capacidad de organizar y de asociarse, a poder hacerse presente en la vida pública sin correr riesgos diferentes al de obtener o no el apoyo de la voluntad popular.

Quien se compromete con la democracia ha de mantener una constante rectitud no sólo en lo que piensa sino también en lo que actúa. La democracia no puede ser reducida a una opción táctica que se utiliza para proceder a su destrucción, como tampoco puede ser una estrategia para obtener de ella lucro personal o de grupo. Democracia es la opción de nuestra historia documentada en el pensamiento y en los testimonios de nuestros libertadores que continúan reclamando fidelidad y los aportes que exige el paso de los tiempos para que no caiga el templo construído y nos aplaste con su ruina.

La democracia exige para sobrevivir el que se diseñe con honesta claridad hacia dónde vamos. Es bella la afirmación del famoso cuento de "Alicia en el país de las maravillas" cuando dice que quien no sabe para dónde va corre el riesgo de llegar a cualquier parte. Observo con preocupación cómo muchos sectores de la política no van más allá del día de hoy en sus propósitos y cuando piensan más allá del momento transitorio, no superan en su visión un período de gobierno, trayendo como resultado el que, si se quiere hacer algo, haya muchas veces que desandar lo caminado. Quien reclame para sí el título de demócrata debe saber hacia dónde camina, cuál es el proyecto social, hacia qué modelo de sociedad aspira la nación; solamente así tendrán sentido los actos del gobierno y los actos de la política.

La democracia exige conocimiento, diálogo, discusión pero también persistencia. Es aquí donde se establece una diferencia fundamental entre el oportunismo y ser oportuno.

Cuando se opta por la democracia se opta igualmente por la defensa, el respeto y la promoción de los derechos humanos. Es casi una redundancia afirmarlo y es una redundancia explicarlo. La vitalidad de una democracia se mide por el grado de respeto que en ella encuentren esos derechos. Todo lo demás es la pasajera retórica de quienes agotan su compromiso en la duración del sonido de sus palabras.

Cuando los derechos políticos no van acompañados del respeto a los derechos humanos no significan nada porque entonces carecen de contenido. Es aquí donde, hoy día, es necesario tomar determinaciones claras. Si bien es propio de la democracia el reconocimiento de los derechos políticos también lo es el respeto a los derechos humanos ya que sobre esos dos pilares se construye la convivencia. La tarea del Estado es ayudar a formar la sociedad, lo cual significa que su compromiso es irrenunciable e inalienable frente a tales derechos. Pero no es tan sólo el Estado quien tiene tal obligación sino que ella es propia de los partidos, sea que estén en el poder o aspiren a él, de los movimientos, de las organizaciones, de todo aquello constituído como institución y de todo ciudadano.

La perspectiva de la política se construye desde esas bases. Promover el Estado de derecho es un imperativo porque se supone que su acción será la de tutelar y garantizar los derechos de quienes lo conforman, derechos para los que hay que reivindicar por encima de toda circunstancia su carácter inalienable, inviolable e imprescriptible.

¡Es desde ese ambiente -bajo esa atmósfera- que debemos darnos a la tarea de diseñar y de realizar la sociedad que deseamos!

*Todos los interrogantes se encuentran ahora abiertos esperando respuestas. El papel de quienes tienen un liderazgo político es construírlas y trabajar en el surco por realizarlas.*

Razón han tenido quienes han definido la democracia y la política como un cauce que para serlo requiere de las dos orillas que encierran el agua común que es la vida de la nación. Es repugnante una democracia de partido único porque es como río de una sola orilla. Quienes profesan la democracia no pueden ser enemigos sino rivales, es decir, colocados en la ribera que conforma el cauce de la historia de la patria. Ese es el sentido del gobierno y de la oposición, ya que si uno de ellos no existe, se produce el desbordamiento y se anega la esperanza.

Pecan contra la democracia quienes atentan contra el cauce, lo mismo que aquellos que intentan debilitar sus orillas; pecan contra ella quienes pretenden represar su corriente interrumpiendo el flujo de sus logros y de sus beneficios; pecan contra ella quienes pretenden debilitarla dividiéndola en varios ríos, así como atentan contra ella quienes quieren eliminar sus orillas; pecan contra la democracia quienes a toda costa tratan de impedir que a ella desemboquen nuevos afluentes de participación.

Atenta contra la democracia el gobierno que no oye y que pretende desconocer el papel de contención de la otra ribera de la oposición porque se desborda. Atenta

contra la democracia la oposición si no plantea con lúcida oportunidad sus alternativas o se devora a sí misma en luchas intestinas. Atenta contra la democracia el que con la violencia de sus actos o con la violencia de la dilación suspende el cauce como lo hacen la subversión, el terrorismo y las negligencias imperdonables de quienes dirigen la nación. Atentan contra la democracia quienes se niegan a incorporar a ella los afluentes de la participación porque suponen que la fortaleza de sus privilegios sólo se sostienen en la debilidad de la minidemocracia que profesan.

Atentan contra la democracia quienes intentan desviar su curso, no para otorgarle uno más propicio, sino para que responda a sus intereses.

Atentan contra la democracia quienes arrojan a su cauce los frutos de su corrupción y polucionan así sus objetivos.

Atentan contra la democracia quienes como mensajeros de la muerte sacrifican a quienes están creándole el cauce de sus esperanzas.

Atentan contra la dmocracia quienes hacen todo por impedir que ésta fluya, porque la democracia no puede ser agua quieta que se dé muerte a sí misma.

# LA NUEVA EVANGELIZACION EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II. EL CELAM Y LA PREPARACION DE LA IV CONFERENCIA

*Mons. Guillermo Melguizo Yepes**

## 1. LA NUEVA EVANGELIZACION EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

A estas horas de la historia de la Iglesia, se torna amplio y complejo el tratamiento del tema de la nueva evangelización. El hecho de que en la presente obra aparezcan cinco reflexiones relacionadas con la nueva evangelización(N.E. y cultura, N.E. y comunicación social, N.E. y sus retos pastorales , N.E. y sus líneas teológico-pastorales, N.E. y su espiritualidad), me exime de entrar en sus contenidos, exigencias y opciones y me concretan en lo que podríamos llamar una línea eminentemente histórica.

Corremos el peligro de simplificar y minusvalorar el alcance de la "nueva evangelización" si la miramos apenas como un momento coyuntural en la Iglesia, como algo ahistórico, o como una "iniciativa personal" del Papa Juan Pablo II.

La "nueva evangelización" es nada menos y nada más que el fruto maduro, después de veinticinco años, del Concilio Vaticano II. Aunque la expresión "nueva evangelización" no aparezca textualmente en sus documentos, es el objetivo que en síntesis se propuso el Concilio: hacer a la Iglesia del siglo XX más apta para anunciar el evangelio a la humanidad de hoy.

Fruto del Concilio es sin duda ninguna para América Latina la II Conferencia General del Episcopado - 1968 en Medellín. Los documentos de Medellín fueron la primera y más audaz relectura del Concilio para nuestro continente. Fue Medellín quien acuñó la terminología de "nueva evangelización" (Cfr. Pastoral Popular n.8 y Mensaje a los Pueblos de América Latina).

Fruto del Concilio y muy maduro ciertamente es también la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975. Para mí es el documento eclesial de mayor envergadura y trascendencia del último cuarto de siglo. La *Evangelii Nuntiandi* no utilizó la expresión propiamente tal de "nueva evangelización" pero sí se propuso "dar un impulso *nuevo* capaz de crear nuevos tiempos de evangelización" (E N 2). Y es por eso por lo que se la considera el documento clave de la nueva evangelización, la Carta Magna de la evangelización. Fruto del Concilio y fruto de la *Evangelii Nuntiandi* es también la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1979.

Los Documentos de Puebla, en efecto, quieren ser precisamente eso, derroteros para "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

Pablo VI intuyó, es verdad, como fuerza desplegada por el Concilio, la inquietud de una evangelización renovada, pero es el Papa Juan Pablo II el abanderado de la nueva evangelización. No sólo ha institucionalizado en la Iglesia una nueva forma de ser Pastor Universal y una nueva manera de evangelizar con sus viajes pastorales por los cuatro rincones de la tierra, sino que en todos los escenarios del mundo, desde los comienzos de su Pontificado, se ha comprometido con una causa: "al final del segundo milenio y en el dintel del tercero, es preciso y es urgente, dice, emprender en la Iglesia una nueva evangelización".

En síntesis, se puede afirmar que se llega a la nueva evangelización después de un largo proceso: lo inicia Juan XXIII con el así llamado "*aggiornamento* de la Iglesia"; lo señala como meta el Concilio Vaticano II, al presentar a la Iglesia como "sacramento de unidad" *(Lumen Gentium)* y como servidora eficaz del mundo de hoy *(Gaudium et Spes)*; lo intuye más claramente Pablo VI al vislumbrar una Iglesia evangelizadora, que al evangelizar la cultura busca la civilización del amor; lo recogen Medellín y Puebla para América Latina, con preferencia de los pobres, con promoción de la justicia y con acento en la cultura; lo asume como programa y como bandera Juan Pablo II, primero para América Latina y luego para los otros continentes.

Se puede decir que la Iglesia toda está hablando ya el mismo lenguaje: el de la nueva evangelización, gracias al esfuerzo apostólico de Juan Pablo II, maravillosamente consignado en dos documentos de carácter universal: la exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles Laici* sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (diciembre 30 de 1988) y la carta encíclica *Redemptoris Missio* sobre la permanente validez del mandato misionero (diciembre 7 de 1990).

En la primera, afirma que "ha llegado la hora de emprender una nueva evangelización"

y que *"una grande, comprometedora y magnífica empresa ha sido confiada a la Iglesia: la de una nueva evangelización, de la cual el mundo actual tiene una gran necesidad"* (ChL. 34. 64); y en la segunda dice con clarividencia *"Preveo que ha llegado el momento de dedicar todas las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la misión ad gentes"* (RM 3).

Los próximos sínodos de los obispos europeos y de los obispos africanos van ciertamente en esa línea. Claro que los contextos de esa nueva evangelizaciónson diferentes en cada uno de los continentes. Africa por ejemplo tendrá que acentuar la inculturación del evangelio y el valor del sentido comunitario; Asia tendrá que moverse en el contexto de las grandes religiones no cristianas; Europa en el de la secularización; y América Latina en el campo de la liberación.

Pero, repito, fue América Latina la que escuchó por vez primera la invitación a emprender una nueva evangelización.

En sus múltiples contactos con los paises del continente, el Papa Juan Pablo II se encontró con un hecho concreto y real: América Latina, con sus deficiencias y problemas es cristiana a pesar de todo. Y es cristiana, gracias a la evangelización. Pero hay contradicciones: v.gr. la coexistencia entre la fe y la injusticia; entre la fe y la violencia. Esta dolorosa realidad es un reto permanente no tanto al hecho de la evangelización cuanto a la calidad y al contenido de la misma. Todo esto fue lo que lo hizo exclamar muchas veces, de muchas maneras y en muchos lugares: necesitamos urgentemente emprender una nueva evangelización que nos lleve a la civilización del amor.

Vamos a espigar en forma cronológica, algunas de las intervenciones del Santo Padre *en* o *para* América Latina y de cara a la nueva evangelización.

1. El 9 de marzo de 1983, en Puerto Príncipe, Haití en su discurso a la XIX Asamblea del CELAM: *La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles, compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión*[1].

---

1 " Discurso del Papa Juan Pablo II a los Obispos del CELAM en la inauguración de la XIX Asamblea Ordinaria - Puerto Príncipe, 9 de marzo de 1983", en Consejo Episcopal Latinoamericano , Documentos CELAM No. 64, *Obispos hoy en América Latina - Reflexión sobre los Mensajes del Papa* , Santa Fe de Bogotá 1983.

2. El 11 de octubre de 1984, en la Homilía del hipódromo de Santo Domingo, República Dominicana: *Junto con vosotros, sacerdotes y familias religiosas, con vosotros hijos e hijas de América, con la generación adulta y joven, quiero inaugurar esta gran novena de años; que sea una nueva evangelización, una extensa misión para América Latina, una intensa movilización espiritual*"[2].

3. El 12 de octubre de 1984, en el estadio olímpico de Santo Domingo: *Es necesario que la Iglesia redoble su esfuerzo, para hacer presente a Cristo Salvador, para cambiar los corazones mediante una evangelización renovada, que sea fuente de vitalidad cristiana y de esperanza*[3].

4. El 12 de octubre de 1984, Discurso al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), llamado discurso programático para la nueva evangelización: *El próximo centenario del descubrimiento y de la primera evangelización nos convoca pues, a una nueva evangelización de América Latina, que despliegue con más vigor -como la de los orígenes- un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética; una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre, para generar desde el seno de América Latina, un gran futuro de esperanza*[4].

Fue en este momento cuando el Papa denunció los desafíos que se presentan a la misión evangelizadora de la Iglesia: "al contemplar el panorama que se abre a la nueva evangelización, no es posible desconocer los desafíos que esa labor ha de enfrentar:

- la escasez de ministros cualificados para tal misión;

- la secularización de la sociedad ante la necesidad de vivir los valores radicalmente cristianos;

- las cortapisas puestas a veces a la libre profesión de la fe;

- el antitestimonio de ciertos cristianos incoherentes, o las divisiones eclesiales;

- el clamor por una justicia, demasiado largamente esperada;

---

2 Enseñanzas al Pueblo de Dios, VII - 2, pp. 873 ss.
3 Enseñanzas al Pueblo de Dios, VII - 2, pp. 880 ss.
4 Enseñanzas al Pueblo de Dios, VII - 2, pp. 885-897

- la corrupción de la vida pública, los conflictos armados, la falta de sentido ético, etc." (Cfr.nota 4).

5. El 28 de enero de 1985, Discurso a los laicos en Caracas, Venezuela: *Para una nueva evangelización es preciso: crecer en el Señor, revitalizar los movimientos eclesiales de laicos y hacer presente a la Iglesia con coherencia y originalidad*[5].

6. El 2 de julio de 1986, Discurso a la CLAR en Bogotá: *Que la vida religiosa en la nueva evangelización escriba nuevas páginas de santidad y entrega evangélica, como en la primera*[6].

7. El 2 de julio de 1986 ,Discurso al CELAM, Bogotá: *La respuesta de la Iglesia a los retos de este momento histórico es la de una decidida y renovada acción evangelizadora, que sea réplica y continuación de aquella primera y fundacional predicación misionera*[7].

8. El 7 de abril de 1987, Homilía en Viedma, Argentina: Para que de veras resulte eficaz la *nueva etapa de la evangelización* que el Señor espera de nosotros, debéis formar verdaderas comunidades cristianas, como las de nuestros primeros hermanos en la fe[8].

9. El 12 de abril de 1987, Discurso a los Obispos de Argentina en Buenos Aires: *Los fundamentos de la nueva evangelización son: unos pastores unidos, unos sacerdotes preparados, unos laicos fieles*[9].

10. El 28 de abril de 1987, Discurso al Consejo General de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL): *todas las iniciativas o proyectos que se organicen con motivo de los 500 años de la implantación de la Iglesia en los varios países latinoamericanos, han de ir orientadas a hacer más fecunda, eficaz y fructífera esa nueva evangelización*[10].

11. El 9 de Mayo de 1988, Homilía en el parque Mattos Neto, El Salto, Uruguay. *Allí explica a fondo las tres características de la nueva evangelización: nueva en su ardor, si a medida que se va obrando, corroboráis más y más la unión con*

---

5 Enseñanzas al Pueblo de Dios, VIII - 1, pp. 221-227
6 Enseñanzas al Pueblo de Dios, IX, - 2, pp. 52-55
7 Enseñanzas al Pueblo de Dios, IX, - 2, pp. 66-72
8 Enseñanzas al Pueblo de Dios, X, - 1, pp. 1134-1142
9 Enseñanzas al Pueblo de Dios, X, - 1, pp. 1283-1291
10 Enseñanzas al Pueblo de Dios, X, - 1, pp. 1446-1448

*Cristo, primer evangelizador; nueva en sus métodos, si cada uno de los miembros de la Iglesia se hace protagonista de la difusión del mensaje de Cristo; nueva en su expresión, cuando estamos en actitud de escucha a lo que el mismo Señor pueda sugerir en cualquier momento*[11].

12. El 15 de mayo de 1988, Discurso a la Conferencia Episcopal Peruana, Lima: *El primer paso de esa nueva evangelización es una ilusionada y tenaz proclamación del mensaje cristiano. La predicación de la Buena Nueva, incluye enseñar, según la doctrina de la Iglesia, el valor de la persona humana y sus derechos inalienables; el valor de la familia, de su unidad y estabilidad; el valor de la sociedad civil con sus leyes y legítimas instituciones; el valor del trabajo, del descanso, de las artes, de la ciencia*[12].

    *Esta evangelización nueva o renovada, a la vez que anuncia a Jesucristo allí donde aún no le conocen, planteará mayores exigencias a quienes ya pertenecen a su grey. No podemos conformarnos con las metas ya alcanzadas. Ciertamente lo ya realizado es mucho, pero, al mismo tiempo, es poco, si tenemos en cuenta los dilatados horizontes de posible expansión y profundización cristiana que se abren a nuestros ojos* (Cfr. L'Osservatore Romano, junio 15 de 1988).

13. El 7 de diciembre de 1989, Discurso a la Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL): *Se trata ahora de una nueva evangelizacióna la que he convocado, precisamente con motivo del V Centenario, a todas las Iglesias de América Latina. Hay que estudiar a fondo en qué consiste esta nueva evangelización, ver su alcance, su contenido doctrinal e implicaciones pastorales*[13].

14. El 12 de enero de 1990, Discurso al Pontificio Consejo para la Cultura: *América Latina se prepara para celebrar con fervor el V Centenario de su evangelización. Ya se anuncia para 1992 la IV Conferencia General de sus Obispos que estará orientada hacia una nueva etapa de la evangelización de sus pueblos y de sus culturas*[14].

15. El 8 de mayo de 1990, San Juan de los Lagos (México). *Discurso a los jóvenes: Estáis llamados a ser protagonistas de la nueva evangelizaciónpara construir en Cristo una sociedad justa, libre y reconciliada*[15].

---

11 Enseñanzas al Pueblo de Dios, XI, - 2, pp. 1233-1242
12 Enseñanzas al Pueblo de Dios, XI, - 2, pp. 1430-1439
13 L'Osservatore Romano - 17 de diciembre de 1989 - pp. 12 y 13
14 L'Osservatore.Romano - 28 de enero de 1990.
15 L'Osservatore Romano - 20 de mayo de 1990.

16. El 12 de mayo de 1990, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de México: *La Iglesia está llamada a iluminar, desde el evangelio, todos los ámbitos de la vida del hombre y de la sociedad; a asumir valientemente el desafío de una nueva evangelización*[16].

17. El 5 de julio de 1990, Discurso a los Obispos del Brasil: *No es el Evangelio el que debe adaptarse a los tiempos, sino más bien la vida de cada hombre la que debe vivirse a la luz de la antigua verdad que es el Evangelio. La nueva evangelizaciónrequiere capacidad de verificar los términos en los que debe proponerse en este final de siglo y al comienzo del tercer milenio* [17].

18. El 29 de junio de 1990. Carta Apostólica a los Religiosos y Religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo. Allí el Papa da una mirada al pasado: *los religiosos en la llamada "evangelización fundante" del nuevo mundo; les recuerda los objetivos del presente: vida consagrada y comunión eclesial; les presenta los desafíos del futuro: los religiosos en la nueva evangelización. (Desde una profunda experiencia de Dios; con el espíritu de los fundadores; en estrecha colaboración con los sacerdotes y los laicos; evangelización de la cultura; evangelización sin fronteras).*

19. El 12 de diciembre de 1990. Tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *"Nueva evangelización- Promoción humana - Cultura cristiana". Al aprobar este tema, el Santo Padre, a través del Cardenal Bernardin Gantin nos dice, con respecto a la nueva evangelización: "nueva evangelización" es el elemento englobante, la idea central e iluminadora*[18].

A modo de conclusión:

a. En los testimonios del Papa Juan Pablo II sobre la nueva evangelizacióntraídos a colación, me he reducido al contexto latinoamericano.

b. Aparecen en forma cronológica desde 1983 hasta 1991.

c. Son mensajes dirigidos a los más heterogéneos auditorios, los que tomados en conjunto, nos permiten una visión integral. Son alocuciones, homilías, mensajes,

---

16 L'Osservatore Romano - 20 de mayo de 1990 - pp. 16-17
17 L'Osservatore Romano - 6 de julio de 1990 - p. 4.
18 L'Osservatore Romano - 14 de diciembre de 1990 - p. 1.

discursos, etc., dirigidos a la Pontificia Comisión para América Latina, al Pontificio Consejo para la Cultura, al CELAM, a los laicos, a los religiosos, a los obispos, a las Conferencias Episcopales, y en varios países representativos del continente.

d. Expresamente he omitido las citas relacionadas con la naturaleza, los contenidos y las exigencias de la nueva evangelización, pero aún así, ya se puede empezar a dibujar alguna tipología o inclusive una primera identidad de la nueva evangelización. A saber: la nueva evangelizaciónno es una re-evangelización; no es una novedad en ruptura; no es algo superficial; no es uniformación o uniformidad en toda la Iglesia; no es un simple tema coyuntural de estudio; no es un mero proyecto pastoral. En cambio sí es un nueva etapa de la evangelización ya iniciada pero adaptada a las circunstancias actuales; es una urgencia y un propósito para toda la Iglesia, planetario, regional y complementario, avalado por la vieja experiencia de la Iglesia. La nueva evangelizaciónes la proclamación actualizada del Evangelio a partir de sus raíces más profundas, teniendo en cuenta las luces y sombras de la evangelización primera y los desafíos históricos y culturales del momento.

El núcleo central será la fe cristiana en Dios, la dignidad del hombre y la profunda vinculación entre fe cristiana y dignidad humana que llegue a impregnar toda la cultura y todas las culturas.

Se trata de una renovación profunda de la fe cristiana centrada en Cristo Salvador y Liberador. Esto requiere desde luego, una profundización personalizada de la propia fe (auto-evangelización); exige también el lenguaje de la experiencia testimonial, tanto individual como eclesial; y después una profundización y fortalecimiento de la fe del pueblo latinoamericano.

Debe comenzar por asumir la realidad a la vez esperanzadora, dura y compleja de América Latina (un pueblo profundamente religioso, injustamente sufrido y empobrecido, por una pobreza creciente y una preocupante espiral de violencia).

Ha de centrar su atención hacia las culturas del continente, en diálogo misionero con ellas: las antiguas (indígenas y afroamericanas); las cambiantes (producto de migraciones); y las nuevas (adveniente y dominante: modernidad y post-modernidad).

Debe crear la cultura de la solidaridad, hasta lograr conformar una Iglesia solidaria que viva ella primero internamente la solidaridad; una Iglesia *solidarizada* (con la trascendencia, con la vida humana, con los pobres); una

Iglesia que con la palabra y el testimonio convoque a la solidaridad; una Iglesia que promueva la cultura de la vida, frente a la cultura de la muerte.

## 2. EL CELAM Y LA PREPARACION DE LA IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

### nueva evangelización, V Centenario y IV Conferencia

La IV Conferencia General está íntimamente ligada con la nueva evangelización, y una y otra lo están con la celebración del V Centenario de la llegada de la semilla de la fe cristiana al continente.

La celebración del V Centenario se presenta en el pensamiento y preocupación de Juan Pablo II, como la ocasión única e irrepetible de evaluar entre nosotros el ocaso del presente siglo y de prepararnos para recibir el tercer milenio del cristianismo. Como un momento providencial para reflexionar sobre nuestro pasado y sobre nuestra misión en el mundo de hoy.

El 9 de marzo de 1983 decía en efecto el Papa en Puerto Príncipe:

> *El año de 1992, ya bastante próximo, señalará el V Centenario del descubrimiento de América y del principio de la evangelización. Como latinoamericanos habréis de celebrar esa fecha con una seria reflexión sobre los caminos históricos del sub-continente, pero también con alegría y orgullo; como cristianos y católicos es justo recordarla con una mirada sobre estos 500 años de trabajo para anunciar el evangelio y edificar la Iglesia en estas tierras. Mirada de gratitud a Dios por la vocación cristiana y católica de América Latina, y a cuantos fueron instrumentos vivos y activos de la evangelización. Mirada de fidelidad a nuestro pasado de fe. Mirada hacia los desafíos del presente y a los esfuerzos que se realizaron. Mirada hacia el futuro, para ver cómo consolidar la obra iniciada*[19].

Y al año siguiente, 1984, en Santo Domingo, el 12 de octubre, afirma:

> *La Iglesia quiere acercarse a celebrar este centenario con la humildad de la verdad, sin triunfalismos ni falsos pudores: solamente mirando la verdad para dar gracias a Dios por los aciertos y sacar del error motivos para prospectarse renovada hacia el futuro*[20].

---

19 Cfr. nota No. 1.

20 Cfr. nota No. 4.

De ahí que la Iglesia quiera a toda costa evitar en dicha celebración, la simple conmemoración del descubrimiento, la defensa de la conquista hispano-lusitana, la polarización de las leyendas (negra y rosa) y la ideologización de la cuestión. En cambio sí quiere resaltar tres cosas: el sentido del inicio de la evangelización (con sus grandezas y limitaciones; con sus logros y lagunas), la necesidad de una evangelización nueva, amén de la presencia de una cultura nueva por evangelizar.

Precisamente con motivo del V Centenario y como punto central de dicha conmemoración se va a realizar la IV Conferencia General. Es voluntad clara del Papa Juan Pablo II. A raíz de la inauguración de la nueva sede del CELAM, en septiembre de 1989, escribió así a su delegado para tal efecto el Cardenal Gantin:

> *Por eso entre las celebraciones conmemorativas de este V Centenario deseo tenga lugar, como un acontecimiento fundamental, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la ciudad de Santo Domingo, para poner así de relieve el papel que esa Arquidiócesis tuvo en el inicio de la evangelización del continente recién descubierto. En su momento, yo mismo convocaré la Conferencia que ya se está preparando.*

Y un poco más adelante:

> *En continuidad con las Conferencias de Río de Janeiro (1955), de Medellín (1968), y de Puebla (1979) y en sintonía con las enseñanzas y orientaciones que esta sede apostólica ha venido dando a los Episcopados y a todos los pueblos de latinoamérica, la atención de la Asamblea de 1992 se centrará en la nueva evangelización, proyectada principalmente sobre la presencia de la Iglesia en las diversas culturas de este continente. Para esa nueva evangelización he convocado a todas las Iglesias que están en América Latina, teniendo presente el reto que nos ofrece el V Centenario de la evangelización y el tercer milenio del cristianismo, hacia el que caminamos llenos de fe y amor a Cristo, Redentor del Mundo y Señor de la Historia* ([21]).

## Proceso de preparación de la IV Conferencia desde el CELAM

El CELAM es un organismo de unidad eclesial; es un instrumento de diálogo, de comunión y de participación. Es el órgano de contacto, colaboración, reflexión y servicio para las 22 Conferencias Episcopales de América Latina.

---

21 Carta del Santo Padre Juan Pablo II al Cardenal Bernardin Gantin - 14 septiembre de 1989 - Boletín CELAM No. 230, págs. 6 y 7.

El CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, nació como es sabido después y como consecuencia de la I Conferencia General (1955). Es hijo suyo. Las Conferencias Generales no son propiedad del CELAM, son encomienda recibida del Santo Padre. El es quien aprueba su celebración, señala el tema de reflexión, las convoca y aprueba sus respectivos documentos. En este sentido se comprende mejor el proceso de preparación de esta próxima IV Conferencia por parte del CELAM. Ya antes había recibido el encargo de preparar a Medellín y Puebla.

El camino recorrido se puede dividir en dos etapas: una que llamaríamos de preparación remota e interna y otra que llamaríamos de preparación próxima y ad extra.

*a) Preparación remota e interna*

La idea de otra Conferencia General surgió en 1983 en Haití, en la XIX Asamblea del CELAM. Allí, con la intervención ya citada del Papa Juan Pablo II, los Obispos empezaron a inquietarse y a sentir la necesidad de evaluar a Medellín (II) y Puebla (III) a fin de enfrentarse a los retos de una nueva evangelización. La conveniencia de una IV Conferencia empezó a considerarse entonces.

La iniciación en 1984 de la Novena de Años preparatoria del V Centenario significó una nueva motivación para ello. La iniciativa cristalizó oficialmente en la XXI Asamblea del CELAM en Ypacaraí (Paraguay) en 1987 y así quedó consignada en el Plan Global (1987 - 1991): "Preparar la celebración de la IV Conferencia General". Se inició entonces la preparación remota que se prolongó hasta 1990. Es la etapa de tres años que yo llamo de preparación ad intra.

Consistió en 17 reuniones a lo largo y ancho del continente, de muy diverso alcance y finalidad: v.gr., una reunión latinoamericana de Secretarios Generales de Conferencias Episcopales (Bogotá, 1988); una primera ronda de cuatro reuniones regionales Episcopales (1988) en Lima, Buenos Aires, Santa Tecla y Willemstad, todas con el fin de realizar una primera consulta sobre las expectativas, la temática y la metodología de la preparación de dicha IV Conferencia; producto de estas reuniones fue el folleto *Instrumento de recolección de aportes* que ofrecía una primera aproximación a la realidad social y eclesial del continente.

Vinieron luego cuatro reuniones regionales de Secretarios Generales de Conferencias Episcopales en 1989 en México, Buenos Aires, La Habana y Quito y cinco regionales de expertos laicos en México, Guatemala, Santo Domingo, Quito y Santiago. Fruto de estos encuentros fue otro folleto llamado *Primera redacción del Documento de Consulta*. Este Documento fue estudiado, también en 1989, por una segunda ronda de reuniones regionales episcopales en Brasilia, Santo Domingo, Guatemala y Bogotá.

Con los aportes de estos encuentros se preparó una *Segunda redacción del Documento de Consulta*, que a última hora no se llamó Documento de Consulta, sino *Instrumento Preparatorio - Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano - Una nueva evangelizaciónpara una Nueva cultura.*

En estos encuentros de preparación ad intra participaron cerca de trescientos obispos y unos cuarenta laicos.

*b) Preparación próxima y ad extra*

La preparación inmediata y pública comenzó en febrero de 1990 y se prolongará hasta octubre de 1992. Durante la Asamblea extraordinaria del CELAM de febrero de 1990 se hizo entrega a los presidentes de las 22 conferencias episcopales del mencionado Documento, a fin de que fuera estudiado y divulgado en cada país.

Constaba de cuatro partes: Visión histórica de 500 años de evangelización; Realidad social latinoamericana; Visión pastoral de la realidad (aspecto eclesial); Evangelizadores en una nueva evangelización(iluminación teológica).

El Documento tenía unos objetivos muy concretos: servir de primer instrumento para la preparación en su etapa inicial de la IV Conferencia; motivar la elaboración de una historia de la evangelización en cada país; generar estudios serios de la realidad socio-eclesial de cada nación; promover reflexiones teológicas iluminadoras de esta realidad tanto en nivel nacional como continental; abrir caminos que originen unos grandes propósitos y unas grandes respuestas pastorales.

Creemos que en gran parte se cumplieron los objetivos previstos.

Durante todo el año 90 el *Instrumento Preparatorio* fue estudiado de muy diversa manera por las Conferencias Episcopales. Al final del año llegaron al CELAM los aportes y comentarios, unos oficiales, otros como respuestas solicitadas por las mismas Conferencias a peritos o instituciones. Estos aportes traían: temas nuevos, interrogantes, controversias, perspectivas y sugerencias. También llegaron aportes de Diócesis, Conferencias de Religiosos, Instituciones, así como artículos y ensayos de personas de acá y allá.

Por esa misma época (diciembre 12 de 1990) se hizo público el tema definitivo señalado por el Papa Juan Pablo II para la IV Conferencia: *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*,con el lema: *Jesucristo, ayer, hoy y siempre.* Todo lo anterior fue la base para la elaboración del "Documento de Consulta"

propiamente dicho que fue entregado en Buenos Aires, durante la XXIII Asamblea ordinaria del CELAM (abril de 1991) y que lleva también el título de *Nueva evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana.*

Consta de cinco partes: Perspectivas históricas; Presupuestos sobre evangelio y cultura; Promoción y formación de la comunidad humana en América Latina; Reflexión biblico-teológica; Líneas pastorales.

Este libro asume lo válido del anterior, llena vacíos, asegura un hilo conductor e incorpora las sugerencias de las distintas Conferencias Episcopales.

El Documento de Consulta está siendo ampliamente divulgado en todos los niveles eclesiales y va a ser estudiado durante el presente año de 1991 en todas las Iglesias de América Latina. Las nuevas respuestas y observaciones deben llegar al CELAM a mediados de noviembre y ellas serán la base del *Documento de Trabajo* que durante el año de 1992 va a servir de herramienta preparatoria a los participantes de Santo Domingo.

De lo que sí podemos estar seguros es de que cuando el CELAM presenta un Documento como el de Consulta, en manera alguna pretende imponer un tema o una modalidad, ante todo, porque no tiene autoridad para ello; el CELAM es solamente un organismo de servicio eclesial, sólo quiere motivar, sembrar inquietudes, abrir perspectivas en torno al tema señalado por el Santo Padre.

*La primera parte* del Documento de Consulta *Perspectivas históricas* presenta la realidad latinoamericana en relación con la totalidad de la Iglesia y del mundo. Recuerda que el nacimiento de América coincide con el nacimiento del mundo moderno. Ubica histórica y culturalmente el descubrimiento. Habla del origen de la América indígena y de la multiplicidad de etnias y de lenguas; hace referencia entre otras cosas a los colapsos demográficos, la explotación de los indígenas antes y después de la independencia; al esfuerzo misionero para evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio; analiza el problema de la trata de negros; estudia la cristiandad indiana, la religiosidad popular, etc., y mira la obra de la primera evangelización dentro de un marco de historia de salvación, desde y para la cultura.

*La segunda parte, Presupuestos sobre Evangelio y cultura,* es tal vez la más novedosa. Es la perspectiva histórica del tema de la cultura en la Iglesia desde *Gaudium et Spes* hasta *Evangelii Nuntiandi;* desde Puebla hasta el Magisterio de Juan Pablo II, pasando por el Sínodo del 85; es también la explicitación de la terminología que se va a utilizar en todo el Documento y que se va a profundizar en

Santo Domingo, relacionada con cultura, culturas, evangelización de la cultura, inculturación, cultura cristiana, etc.

Es verdad que Puebla también señaló, inspirada en EN 20, la prioridad de la evangelización de la cultura. Inclusive hubo quienes se escandalizaron de ese acento angular de Puebla; llegaron hasta creer que Puebla retrocedía con respecto a Medellín que había puesto el acento en la justicia. Pero aún así, la visión de Puebla es más amplia e integral. Solamente una revolución cultural en América Latina se puede considerar como un auténtico cambio hacia la justicia social. ¿Dónde estará entonces el progreso y la diferencia entre Puebla y Santo Domingo, si ambos estudian el fenómeno de la cultura? Podemos afirmar que Puebla inició la respuesta de la evangelización de la cultura; Santo Domingo en cambio la va a profundizar y va a dar el paso de la evangelización de la cultura a la inculturación del Evangelio.

*La tercera parte, Promoción y formación de la comunidad humana en América Latina,* presenta la situación social de América Latina partiendo también de una globalidad cultural. Describe los grandes problemas y las grandes posibilidades que una nueva evangelización tendrá que tomar en cuenta. Son las relaciones entre la cultura del trabajo y la promoción humana; entre la cultura de la participación y la promoción humana; entre la cultura de la vida y la promoción humana. Es la grave realidad social del continente a la que debe responder la Iglesia con su doctrina social y su amor preferencial por los pobres.

*La cuarta parte, Reflexión Bíblico-Teológica.* A la luz de *Evangelii Nuntiandi* y más novedosamente a la luz de la *Redemptoris Missio,* ilumina el compromiso de una nueva evangelización, en la perspectiva del Reino de Dios; ahonda en las realidades de evangelización e Iglesia, promoción humana y valores evangélicos, evangelización y cultura. De otro lado, toca dos de los más graves problemas de América Latina: el secularismo y el fenómeno de las sectas.

*La quinta y última parte, Líneas pastorales,* pretende ser un inicio de respuesta pastoral lógica a las cuatro primeras partes del Documento.

Pero la preparación de la IV Conferencia dede el CELAM no se reduce a la elaboración de Documentos de estudio o de trabajo, así sean producto de consultas en todos los países y regiones del continente, o de reuniones episcopales. Hay también toda una serie de publicaciones especializadas que desde algún tiempo para acá va difundiendo el CELAM en los ambientes eclesiales y que se constituyen en elementos auxiliares básicos para la motivación, unificación de terminologiía y de criterios y para la preparación próxima e inmediata del gran acontecimiento eclesial. Voy a citar algunas nada más.

1. *Sobre Medellín y Puebla:*

- Resonancias de Puebla (1990).

- Documentos de Medellín y Puebla (en un sólo volumen) (1990).

- Líneas Teológico-Pastorales del pensamiento del Episcopado Latinoamericano, de Puebla hasta hoy (1991).

- La doctrina antropológica de Puebla (1991).

- La revista "Medellín" viene publicando desde hace varios años números monográficos o numerosos artículos relacionados con Medellín y Puebla v.gr. el No. 58 - 59 (junio-septiembre 1989: Medellín-Puebla-Santo Domingo).

- De Puebla a Santo Domingo (1991).

2. *Sobre evangelización y nueva evangelización:*

- La Evangelización fundante en América Latina (1989).

- nueva evangelización, génesis de un proyecto misionero (1990).
- Eclesiología - Tendencias actuales (1990).

- La colección V Centenario (más de 40 pequeños volúmenes).

3. *Sobre cultura y nueva cultura:*

- Cultura urbana, reto a la evangelización (1989).

- Teología de la cultura (1989).

- Colección Fe y Cultura (con nueve títulos), v.gr. Juan Pablo II y la Cultura en América Latina (1991).

- Evangelio y culturas (Hervé Carrier, S.J.) (1991).

- Evangelizar la modernidad cultural (1991).

4. *Sobre promoción humana*:

- Nuevo Desarrollo con Justicia Social (1990).

- Constructores del amor en América Latina (Congreso Latinoamericano de la Caridad) (1990).

- Iglesia y América Latina - Cifras - (1991) (en preparación).

5. *Sobre el tema de la IV Conferencia:*

- Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana - Glosas y Comentarios (Texto auxiliar del Documento de Consulta No. 2) (1991).

- Memoria Indígena (Texto auxiliar del Documento de Consulta No. 1) (1991).

**Programas del CELAM para un futuro inmediato en el proceso de preparación de la IV Conferencia**

Los distintos Departamentos, Secretariados y Secciones del CELAM han venido y seguirán ofreciendo programas y servicios, desde su especificidad, relacionados directa o indirectamente con la preparación de la IV Conferencia.

El Seminario "Hacia la IV Conferencia"ha querido ser precisamente un momento privilegiado de preparación por la calidad y la cantidad de los participantes y por su responsabilidad eminentemente multiplicadora en la Iglesia.

La Asamblea Ordinaria del CELAM que acaba de celebrarse en Buenos Aires aprobó las siguientes *proposiciones* relacionadas con el Documento de Consulta.

1. Cada Conferencia Episcopal determinará la manera más adecuada de responder al Documento de Consulta (preguntas que se hagan, comentarios, modos, etc.) y divulgarlo.

2. La fecha tope para enviar dicha respuesta al CELAM es el día 15 de octubre de 1991.

3. Durante el mes de enero de 1992 se reunirán los Secretarios Generales de las Conferencias Episcopales de América Latina con la Presidencia del CELAM para articular los aportes de sus respectivas Conferencias para que el CELAM elabore el Documento de Trabajo.

4. Con base en estas respuestas recibidas de las Conferencias Episcopales y de otras instancias apropiadas (v.gr. la CAL, demás Dicasterios Romanos, Universidades, etc.) que el CELAM señale, el mismo Consejo elaborará el Documento de Trabajo que oportunamente hará llegar a los participantes en Santo Domingo.

Así mismo aprobó, entre otras, las siguientes *recomendaciones* relativas a la preparación de la IV Conferencia.

- Que se dé toda la importancia que tiene a la preparación, realización e implementación de la IV Conferencia. Que el CELAM ponga a disposición de las Conferencias Episcopales más pequeñas los auxilios y expertos que demanden (R. No. 11).

- Que el CELAM en la elaboración del Plan Global 91 - 95 dé prioridad al establecimieto de unas líneas generales de modo que cada uno de los Departamentos y Secciones orienten sus programas de acuerdo con los temas señalados por el Santo Padre para la Conferencia de Santo Domingo (R. No. 15).

- Que en la etapa de preparación a la IV Conferencia, el CELAM insista más en los contenidos tanto de la primera como de la nueva evangelización, que en la celebración externa del V Centenario (R. No. 12).

- Que el CELAM promueva reuniones regionales de obispos para lograr una mayor participación de lo obispos del continente en la preparación de la IV Conferencia (R. No. 17).

- Que la Presidencia del CELAM sugiera al Santo Padre la posibilidad de convocar a algunos dirigentes indígenas y afroamericanos para asistir a la IV Conferencia (R. No. 8).

Estas son las razones por las cuales el CELAM va a estudiar en estos próximos días un nuevo *Plan Global* cuatrienal (1991 -1995) que refleje las anteriores recomendaciones y proposiciones y que responda a las expectativas de la Iglesia que peregrina en América Latina.

Este es su objetivo general: Promover la nueva evangelizaciónde nuestros pueblos con ardor misionero y con acento en la evangelización de la cultura para impulsar en corresponsabilidad con las Iglesias particulares la inculturación del evangelio, la promoción humana y la integración del continente latinoamericano.

Los objetivos específicos están relacionados desde luego con la nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana y IV Conferencia.

El que se relaciona con la IV Conferencia reza así: realizar en comunión y participación con las Iglesias del Continente la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para que la Iglesia sea signo eficaz de la presencia de Jesucristo ayer, hoy y siempre.

# SEGUNDA PARTE

# HORIZONTE TEOLOGICO-SITUACIONAL

# INCIDENCIA DE LA MODERNIDAD EN LA CULTURA LATINOAMERICANA Y LA RESPUESTA PASTORAL A LOS DESAFIOS GENERADOS

*P. Juan Carlos Scannone, S.J.**

Estimo que la afirmación -hecha por el episcopado argentino- de que los mayores desafíos para la nueva evangelización son el secularismo y la "justicia tan largamente esperada" puede extenderse a toda América Latina. Pues bien, ambos retos tienen su raíz en lo que se ha dado en llamar *modernidad*. Se trata de un movimiento histórico y del *ethos* ético-cultural que lo anima y que caracteriza a toda una época. Una de las razones por qué la *evangelización* debe ser nueva es precisamente porque se ha de evangelizar la cultura moderna; por su parte, la *promoción humana* se ha hecho urgente debido tanto a las posibilidades de desarrollo ofrecidas por la modernidad cuanto al impacto negativo que su influjo tuvo entre nosotros; y, por otro lado, si la *cultura cristiana* se ha convertido en un desafío, es debido al divorcio entre fe y cultura que ha caracterizado de hecho a gran parte de la cultura moderna, con su tendencia intrínseca a la secularización. De ese modo queda planteado nuestro tema en relación con los de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana.

En este trabajo diremos primeramente una palabra acerca del surgimiento de la modernidad, sus rasgos más característicos, sus diferentes líneas y etapas y su crisis actual. Luego, en una segunda parte, bosquejaremos su incidencia, sobre todo actual, en la cultura y la sociedad latinoamericanas. Por último indicaremos algunos de los desafíos pastorales que así se generan y esbozaremos líneas posibles de respuesta a los mismos.

## 1. QUE ES LA MODERNIDAD

### Surgimiento

Como lo dice el documento de consulta (cf. DC 4), "la multiplicación de las ciudades,

---

* Filósofo, Director del Colegio Máximo San José, Argentina.

el comercio creciente, las universidades, la unidad de teología y filosofía, la expansión de las ciencias experimentales..., las innovaciones técnicas" preparan en el siglo XIII lo que luego va a ser la modernidad. Recordemos que para J.B. Metz el antropocentrismo moderno ya comienza con Santo Tomás. Luego se irán dando sucesivamente la nueva economía de mercado y el humanismo cristiano del Renacimiento en Italia, la reforma de la Iglesia - en sus formas católica (la reforma de Cisneros en España) y protestante (DC 8)-, la expansión ibérica (DC 4) y con ella "el nacimiento del mundo moderno" (DC 3) y casi simultáneamente el de América Latina (DC 3) y su cultura mestiza. De ese modo se considerará al renacimiento y al barroco -bajo cuyo influjo se hará la conquista, la colonización y la primera evangelización de nuestro continente- como modernos.

Ese enfoque interpretativo es importante, pues permitirá distinguir luego en la misma modernidad "dos corrientes, una que será secularista y otra que será religiosa y católica" y posibilitará seguir "un *'philum'* de un pensamiento católico y moderno, que luego de ser secundario tres siglos, ha aflorado en el Concilio Vaticano II" (DC 21). Tal reconciliación de la Iglesia con la modernidad no puede dejar de tener su influjo en América Latina, si es cierto que como tal nacimos en los umbrales de los tiempos modernos.

## Caracterización

En contraposición con las edades antigua y media, la moderna se caracteriza al menos por los siguientes rasgos, que tipifican la modernidad: a) El *antropocentrismo*, pues el hombre -el sujeto, sea individual, sea colectivo-, no el cosmos ni tampoco Dios, ocupa el centro de la comprensión de la totalidad. b) La *autodeterminación*, tanto de la razón y la libertad humanas cuanto del mundo. Este es concebido como *autorregulado* no sólo en su globalidad, sino también en cada uno de sus subsistemas. La misma *autorreferencia* caracteriza a la razón moderna autoconsciente, autotrasparente y crítica y a la ciencia que se fundamenta en aquella. Así mismo la libertad es afirmada como *autónoma* y adulta, de modo que busca su autorrealización histórica por la ciencia, la técnica y el trabajo. c) El *formalismo*, en cuanto la ciencia, la filosofía y el derecho tienden a matematizarse; la democracia a reducirse a procedimientos; la sociedad a funciones y estructuras, etc., de modo que se corre el peligro de que la razón formal suplante a la razón sustancial, aunque -por otro lado- el formalismo pueda servir para liberarse de un sustancialismo fixista y ahistórico. Cuando dichos tres rasgos, antropocentrismo, autodeterminación y formalismo se absolutizan, se cae en el inmanentismo y el secularismo, pero como diremos, pueden ser bien interpretados desde el humanismo cristiano y el sentido cristiano de la libertad y de la historia, ya que antropocentrismo y teocentrismo coinciden, si son vistos en y desde Cristo.

La autodeterminación del sujeto espiritual sólo se concibe profundamente a partir de la comunión y la comunidad interpersonales, que últimamente se fundan en la alteridad irreductible de cada otro y del absolutamente otro; y el formalismo -si no se absolutiza- no contradice la dignidad sustancial de las personas y puede ponerse instrumentalmente a su servicio.

**Etapas**

El documento de consulta (cfr. DC 21) coloca en la segunda fase de la modernidad el comienzo de las revoluciones modernas, que -según A. Jeanniere- fueron cuatro: la *científica* (Copérnico, Galileo, Descartes, Newton...), la *política* (la democracia), la *cultural* (la Ilustración) y la *industrial o técnica*. Todas ellas llegaron a América Latina y están influyendo fuertemente en su cultura.

Aunque dichas revoluciones y su evolución no siempre fueron simultáneas, con todo se pueden distinguir al menos tres momentos sucesivos en el proceso de dicha segunda fase de la sociedad y cultura modernas:

a) El primero culmina en el siglo XVIII con la generalización de la *racionalidad formal, analítica, abstracta, lineal e instrumental*. Así se favoreció el desarrollo de las ciencias, las técnicas, el comercio, el mercado, el derecho natural universal etc., y de ese modo se crearon nuevas posibilidades para la libertad. Sin embargo, al mismo tiempo se forjó el mito del progreso indefinido (según la linearidad abstracta de tal razón) y se promovió el desarraigo de la razón y de la ciencia tanto con respecto al subsuelo cultural de los pueblos (porque se trataba de una razón abstracta y formal), cuanto con respecto a los fines humanos últimos (porque se trataba ante todo de una razón instrumental). Por su lado el mercado dió base al mercantilismo y luego a la consideración abstracta del trabajo humano como mercancía.

b) El segundo momento se extiende casi todo el siglo XIX y hasta muy avanzado el XX con el predominio de la *racionalidad sistemática* (sea *dialéctica*, sea *funcionalista*) que, sin superar la racionalidad formal, la totaliza y tiende a su absolutización.

Así también se dieron nuevas posibilidades para la libertad (por ejemplo, las instituciones -interrelacionadas sistemáticamente entre sí- del estado de derecho, o la nueva organización industrial sistemática del trabajo posibilitada por las nuevas fuentes de energía: vapor, electricidad etc.). Sin embargo, en la sistematización anidó el peligro del *funcionalismo*, el *inmanentismo* y la *autoabsolutización*, pues su dinámica se hizo omnicomprensiva y expansiva tanto hacia adentro como hacia afuera de la sociedad, siendo así fuente tanto de *totalitarismos* -del mercado, del Estado, de la clase, de la seguridad nacional-, que quisieron dominarlo todo, aún las

conciencias, cuanto de imperialismo (en relación con las otras sociedades), como lo muestra la triste historia de este siglo. El *secularismo* fue, en fin, el resultado de la sistematización cerrada de la inmanencia (de la razón, la ciencia, el Estado, el mercado, etc.). A veces se da en forma de ateísmo explícito (por ejemplo, en sociedades a las que el Estado totalitario les había impuesto el materialismo dialéctico); otras veces aparece en forma de consumismo e indiferentismo (en el ateísmo práctico de sociedades funcionalistas regidas por el mercado autorregulador).

c) El tercer momento sería el de la crisis actual de la modernidad, que para unos significa el comienzo de una nueva fase de la cultura y sociedad modernas y para otros una verdadera postmodernidad. De esa crisis hablaremos en el párrafo siguiente.

### La crisis actual de la modernidad

Existe consenso entre muchos intérpretes de la cultura, en que vivimos un momento de crisis cultural y que la modernidad está en crisis. Según ya queda dicho, existen los que piensan que estamos ya en tránsito hacia una nueva época: la postmoderna; hay quienes distinguen entre el ocaso de la modernidad cultural (la ilustración) y la plena vigencia de la modernidad científica, política y tecnológica; se dan por fin aquellos que interpretan que más bien se está dando el inicio de una nueva etapa de la sociedad y cultura modernas, cuyo proyecto socio-cultural todavía ha quedado inconcluso. Sea de ello lo que fuere, estimo que un cierto tipo de razón sistemática, totalizante, autosuficiente, omniabarcante, *ha tocado los límites* y está en crisis.

Un ejemplo típico en el nivel económico es la toma de conciencia de que los recursos naturales son limitados: así surgen los actuales problemas del equilibrio ecológico, la regulación del superdesarrollo y la preocupación por las futuras generaciones. La misma conciencia del límite mutuo entre sí y del límite común ante el peligro de destrucción nuclear provocó el diálogo entre las superpotencias acerca del desarme. Por otro lado, en el ámbito cultural la mundialización de las informaciones ha ido dando cada vez más conciencia de la relatividad de la propia cultura con respecto a las otras; la filosofía ha redescubierto la finitud de lo humano, de la razón, la libertad, la de los distintos "juegos de lenguaje" etc.; los teóricos de la ciencia, por su parte, han superado el cientificismo y reconocido los límites de la misma investigación científica, de la exigencia de verificación, falsificación, crítica o justificación absolutas, los de cada ciencia con respecto a las demás y al mundo de la vida, la historicidad de los paradigmas científicos, etc.

Quizás los síntomas más profundos de la crisis de civilización estén dados por la crisis *moral* y por la de los *fundamentos* en las ciencias y la filosofía de la ciencia,

con el consiguiente futuro influjo posible en la imagen -aún vulgar- del mundo; pero los síntomas más patentes están dados tanto por la *falta de justicia* entre las naciones y en la mayoría de ellas, cuanto por la **crisis de sentido** evidenciada tanto por el escepticismo de muchos, especialmente jóvenes, acerca del futuro colectivo como por la búsqueda de refugio, sea en la droga, sea en el fundamentalismo de las sectas. Todo ello es índice de que la cultura y sociedad modernas no han satisfecho las ansias y esperanzas personales y sociales de los hombres.

## 2. INCIDENCIA DE LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA

### Modernizaciones históricas y cultura adveniente

Los actuales intentos de modernizar la sociedad y la cultura latinoamericana no son nuevos. En primer lugar -según ya lo dijimos- no podemos desconocer el momento de modernidad propio de la cultura renacentista y barroca ibérica que vino a América en los tiempos de la primera evangelización y que, a través de dolorosos conflictos y de fecundas síntesis vitales, fue una de las raíces de la cultura mestiza latinoamericana e influyó también en las culturas indígenas todavía vigentes y en las afroamericanas. En dicha modernidad ibérica -ambigua como todo lo humano- se daban rasgos (modernos) positivos, como son el humanismo cristiano (Luis Vives, Fray Luis de León...) o la profundización en la subjetividad y la libertad de la persona, pero guardando íntima relación con el misterio personal de Dios en la comunidad de la Iglesia (Santa Teresa, San Ignacio...); pero también ya se encontraban ciertas características modernas que se iban a ir mostrando cada vez más negativas, por ejemplo, el espíritu mercantilista y el de conquista y explotación de los otros.

Puebla nos habla además del posterior "impacto -en todas esas culturas- del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" a partir del siglo XVIII (P 415). El aprecio de las libertades individuales y los derechos civiles y políticos, la emancipación nacional, la propagación de la instrucción pública, el enmarcamiento constitucional del estado de derecho, etc., acompañaron dicho impacto. A su vez, fenómenos como el regalismo, el estatismo y el laicismo (sobre todo en la educación), el intento liberal de relegar a la Iglesia en la sacristía y en la sola conciencia privada de los individuos, el positivismo cientificista de fines del siglo XIX, la introducción del socialismo y del anarquismo en el continente a comienzos de este siglo etc.,son la contracara negativa que en parte todavía sigue vigente en ciertas mentalidades y movimientos ideológicos. Todo ello caracteriza esa segunda ola de modernización de América Latina que, como la primera, exigió de la Iglesia un atento discernimiento.

Pero Puebla se refiere especialmente a una como tercera gran ola de modernización

cuando no sólo hace historia, sino que analiza el momento actual de ese entonces bajo el título: "la adveniente cultura universal". Esta es caracterizada como "la cultura urbano-industrial inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías" (que habían sido mencionadas más arriba), la cual "pretende ser universal" (P 421). Aún más, según el mismo documento "el paso a la civilización urbano-industrial, considerado no en abstracto sino en su real proceso histórico occidental, viene inspirado por la ideología que llamamos 'secularismo' " (P 434).

Pues bien, en la década de los 90 constatamos nuevos pasos cualitativos en el avance de dicha "cultura adveniente", de modo que es posible hablar ahora de una *"nueva modernización"* (¿se trata de una cuarta ola?). Ella a veces toma características de modernización "salvaje" y "a toda costa". Se distingue de los ensayos populistas de síntesis entre la tradición cultural latinoamericana y la modernidad, propios de los años 40, en la época del Estado benefactor, los nacionalismos populares y la sustitución de importaciones. También difiere de los intentos optimistas de modernización -aparentemente fácil- llevados a cabo por el desarrollismo en los 60, así como de los emprendidos compulsivamente por los regímenes militares durante los años 70, en la época de la violencia subversiva y represiva, signada por algunas de las ideologías que Puebla analiza: el capitalismo liberal (por ejemplo, de los entonces así llamados "Chicago boys"), el colectivismo marxista y la seguridad nacional, cuyo fracaso en América Latina condiciona el nuevo contexto social y cultural. A eso se añade hoy el estrepitoso derrumbe del comunismo en Europa Oriental, que no deja de influirnos, y la proclamación del capitalismo neoliberal como panacea universal por numerosos ideólogos como F. Fukuyama, quien habla del "fin de la historia".

Ese nuevo contexto está fuertemente influído por la vuelta a la democracia en muchas naciones latinoamericanas y por su consolidación, aunque "débil". Pues, aunque puede hablarse de su verdadera consolidación en la mayoría de los países, ella es débil a causa de la creciente contradicción entre la democratización política reconquistada y la cada vez mayor falta de democratización social y económica. Ambos aspectos forman parte de la nueva ola de la cultura adveniente como se está dando hoy en América Latina. Me refiero al aprecio real de la democracia política y a la falta de democracia socio-económica, consecuencia de los mecanismos del mercado distorsionados por la enorme desigualdad de oportunidades y dejados a sí mismos, conforme a la ideología de un "mercado autorregulador".

Por un lado se da en general una mayor valoración social de las libertades personales y de la democracia, aún formal, sobre todo gracias a las dolorosas experiencias de la subversión, la represión y la violencia. Existe además un cambio de mentalidad

acerca de la función del Estado y lo que se espera de éste; en consecuencia se revalorizan el papel de la sociedad civil y de las sociedades intermedias, la descentralización administrativa, la gestión local y la autonomía de los actores sociales. Así mismo se toma nueva conciencia de la necesidad de la integración latinoamericana en el respeto de las diferencias nacionales y culturales.

Pero, por otro lado, la crisis del Estado, el agobiante peso de la deuda externa, los interminables "ajustes" monetaristas, el consecuente desempleo y subempleo estructurales -a veces aumentados por la incipiente introducción de las nuevas tecnologías-, la pauperización de las clases medias con el surgimiento de los así denominados "nuevos pobres", el tremendo auge de la economía informal, la ya mencionada campaña promovida por la ideología neoliberal, que se pretende única alternativa posible de modernización y de desarrollo etc., todo ello causa un fuerte impacto no sólo político, social y económico, sino también ético y cultural.

Así es como la democratización y la liberalización, la mercantilización de los medios de comunicación social, la internacionalización de la "industria cultural" etc., favorecen tanto la propagación de dicha ideología cuanto el avance del secularismo, del individualismo y de la fragmentación social, así como el tan mentado "destape" moral, especialmente en materia sexual y económica. El creciente desempleo, sobre todo entre los jóvenes, la incertidumbre acerca del futuro y la desconfianza en la mediación y representación políticas etc., contribuyen a acrecentar esos fenómenos, como también los de la droga y la violencia urbana.

Si se puede hablar de cierta "postmodernidad" entre nosotros, no es al estilo europeo, sino debido al individualismo consumista y a un cierto "¡sálvese quien pueda!", a la desilusión y al escepticismo socio-político, al desarraigo y al consecuente refugio en droga, sectas y fundamentalismos. Se trata, según dijimos, de una crisis ante todo ético-cultural.

Sin embargo, como veremos enseguida, esa profunda crisis ética, política y social -provocada por la modernidad y la crisis de la misma- suscita importantes anticuerpos en la sociedad civil -sobre todo entre los pobres- con la emergencia de nuevos valores éticos, sociales y culturales que parecen apuntar a sintetizar la tradición humana y cristiana latinoamericana con muchos elementos positivos de la modernidad adveniente. Tal síntesis es quizás favorecida por la "memoria" de los elementos modernos de nuestra cultura y su evangelización primera.

**¿Una modernidad popular emergente?**

Mientras que hasta ahora se pudo hablar de una "resistencia cultural" de los pueblos

latinoamericanos ante ciertos rasgos alienantes de una modernización compulsiva y también de intentos más o menos logrados de síntesis vital entre la cultura sapiencial latinoamericana y algunas contribuciones positivas de la modernidad (como son la emancipación política, la constitución escrita, la instrucción pública, la industrialización -aunque haya sido sólo sustitutiva de importaciones-, el sindicalismo, la justicia social, la democracia electiva etc.), hoy -ante la crisis más total y radical- parece estar posibilitándose una nueva síntesis, como reverso del fracaso del "Estado benefactor" populista, las políticas monetaristas y las ideologías liberal y marxista.

Así es como la ya mencionada revalorización de la sociedad civil (el pueblo) y de las sociedades intermedias frente al Estado y al mercado no sólo se da en el plano de los valores culturales, sino en el de los hechos. Pues por la situación de crisis ética, política, social y económica el pueblo latinoamericano recurre frecuentemente a su cultura sapiencial humanista y solidaria, pero de acuerdo con el nuevo contexto estructural, social, político y económico. Ello se muestra, por ejemplo, en dos fenómenos socio-culturales que pueden ser germen de un nuevo tejido social y de una nueva síntesis de la propia tradición viviente y renovada, con la moderna "cultura adveniente" en sus aspectos más válidos. Me refiero al *"neocomunitarismo de base"* (DC 108-112) y a los nuevos *movimientos multisectoriales*. Ambos indican un deseo, más o menos realizado y bien moderno, de mayor *comunión y participación*, ya no en un contexto agrario, sino urbano y moderno de búsqueda de *autogestión*.

**El neocomunitarismo de base**

El cambio estructural (internacionalización de la economía, crisis de la industria nacional -con cierre, sobre todo de medianas y pequeñas empresas-, deuda externa, reforma del Estado, nuevas tecnologías etc.) produjo un cambio cualitativo en los pobres ("nuevos pobres", desempleo estructural, economía informal etc.), que no sólo se manifestó en su cara negativa y dolorosa -de la que ya hemos hablado-, sino también en una nueva respuesta socio-cultural de los pobres ante la nueva situación. Algunos -desde el liberalismo- interpretan esa respuesta como una mera estrategia de sobrevivencia o como el nacimiento de un capitalismo popular (H. de Soto). Otros -influídos por el marxismo- la ven sólo como un paso de concientización hacia la revolución socialista. Pero hay quienes vislumbran en ella algo nuevo e irreductible a lo antiguo, con la real posibilidad de convertirse en simiente de nuevas alternativas económicas, sociales y culturales (y eventualmente también políticas). Quizás los ojos de la fe puedan discernir allí la acción del Espíritu del Señor en los pobres y en su cultura popular.

Pues ante la situación de crisis se nota en sectores importantes del pueblo

latinoamericano un impulso hacia la solidaridad comunitaria de base. Ya Puebla hablaba esperanzadamente de las Comunidades Eclesiales de Base pues -en el nivel religioso- éstas, los círculos bíblicos, los grupos de oración etc., muestran nuevas maneras de vivir la comunión, la participación laical activa, el servicio y la autoridad en la Iglesia, como modelo vivido de la comunión en otros niveles eclesiales y sociales. En ellos la religiosidad popular tradicional se continúa y se transforma, adoptando formas "modernas" y urbanas, no sólo por su organización comunitarista, sino también por su articulación con la conciencia social, la praxis histórica y el contacto explícito con la palabra de Dios escrita.

También en otras dimensiones de la cultura, como son la social y económica, es notable el nuevo asociacionismo o neocomunitarismo de base. Así es como han ido surgiendo, debido a la crisis y a la lucha por la subsistencia y por la participación, empresas de trabajadores, talleres laborales, pre-cooperativas, centros y huertas comunitarias, comités de cesantes o jubilados, clubes de madres, ollas populares, comedores infantiles, sociedades barriales de fomento, asociaciones deportivas o musicales, etc., como fruto de la organización libre y solidaria del pueblo. En el orden económico Luis Razeto habla de la formación, por ejemplo en Chile, de un importante sector de "economía popular solidaria", que ha despertado la atención tanto de prácticos como de teóricos.

No se trata sólo de un fenómeno coyuntural de sobrevivencia, sino que está condicionado -según ya quedó dicho- por cambios estructurales. Parece ser la respuesta a éstos dada por sectores importantes del pueblo latinoamericano a partir de su idiosincracia cultural, asumiendo elementos de la cultura adveniente que le vienen a través de influjos ambientales, de los "nuevos pobres" (anteriormente integrados a la sociedad urbano-industrial y ahora excluídos de ella) o de los aportes técnicos y educativos de las ONG (organizaciones no gubernamentales). Me refiero -según los casos- a la capacidad de organización, de autogestión, de nueva relación con el mercado y el Estado, a las relaciones democráticas internas, los liderazgos funcionales, la conciencia y el desarrollo explícito del "factor comunitario" (o factor "C", según Razeto) como factor económico eficaz -y no solamente ético, cultural y social- que se incorpora a la misma racionalidad económica, etc.

En todas esas nuevas formas religiosas, sociales, culturales y económicas parece estar surgiendo -preferentemente entre los pobres, aunque no sólo entre ellos- una *nueva síntesis cultural* entre lo moderno adveniente y lo latinoamericano sapiencial: hasta se ha llegado a hablar de una *"modernidad emergente"*. Entre los pobres latinoamericanos se está desarrollando una racionalidad comunicativa, democrática y autogestionaria, al mismo tiempo comunitaria, solidaria y pluralista, que no sólo parece ser capaz de adaptarse a la civilización urbano-industrial y aún post-

industrial, sino que puede quizás transformarla desde dentro si las élites (científicas, técnicas, políticas, sindicales, empresariales, artísticas etc.) que surgen del pueblo, permanecen a su servicio, o las ya existentes se convierten a él. Pues junto a la racionalidad del mercado y del Estado parece tomar cada vez mayor relevancia la de un tercer elemento, capaz de transformarlos a ambos, a saber, el del ya mencionado factor "C" (comunidad), considerado ya no sólo en cuanto factor económico, sino como factor ético, cultural y social y, quizás, a la larga, también político.

### Los movimientos multisectoriales

Otro cambio cultural hacia un mayor protagonismo de la sociedad civil y mayor participación directa en la misma es el surgimiento de movimientos multisectoriales y policlasistas (pienso en la Argentina, pero también en otras partes de nuestro continente). Están vinculados a la defensa de valores humanos no transables de calidad de vida: la efectividad de la justicia, la ética pública, los derechos humanos, la seguridad, los espacios verdes, contra la corrupción, etc. Se asemejan a los nuevos movimientos sociales de los países centrales (ecologista, pacifista, feminista), pero no tienen (¿todavía?) su grado de organización y perdurabilidad. Se trata de fenómenos que hay que considerar y discernir, pues entre nosotros evidencian un cambio cultural de actitud, de mentalidad, de modo de expresión y de organización. Se da así la emergencia de actores sociales comunitarios cuya lógica cultural (comunitaria, comunicativa, solidaria) es distinta tanto de la del Estado como la del mercado. También ellos, como el neocomunitarismo de base, están en la línea de lo que la encíclica *Centesimus Annus* llama "subjetividad de la sociedad" (CA 13). Ambos parecen constituir lugares importantes de discernimiento cristiano y de nueva evangelización para la pastoral de la cultura.

## 3. DESAFIOS Y RESPUESTAS PASTORALES

Si -como hemos dicho- se trata verdaderamente de un tiempo *de crisis y de transición cultural*, tanto en el orden mundial como en el latinoamericano, por eso mismo según Puebla constituye un fuerte reto a la evangelización, pues "la Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis (cfr. GS 5c). Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas" (P 393). Esa es una de las razones por las cuales el Papa llama a una *nueva* evangelización. Se trata no sólo del *advenimiento* de una "nueva cultura" (desde fuera), sino también de su **emergencia** (desde dentro) y de la *síntesis* vital entre ambos fenómenos.

Ante éstos cabe retomar la actitud de discernimiento propugnada por Puebla, ya que se les pueden aplicar las siguientes palabras del Documento: "Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura. La Iglesia debe discernirlos para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico" (P 420).

Ahora indicaré algunos de los desafíos provocados por la cultura adveniente y esbozaré las correspondientes respuestas pastorales. Cuando el Papa en *Christifideles laici* habla de la nueva evangelización de América Latina, afirma que nuestro "patrimonio moral y espiritual corre hoy el riesgo de ser desperdigado bajo el impacto de múltiples procesos, entre los que se destacan la secularización y la difusión de las sectas" (ChL 34). El *secularismo* es el peligro inherente a la secularización cuando ésta se cierra en la inmanencia. Según lo dicho más arriba, nos acechan dos tipos del mismo: el del humanismo prometeico, más propio de la modernidad antes de su crisis y el secularismo escéptico, típico de la postmodernidad. El primero tiene que ver con el autocentramiento del sujeto; el segundo, en cambio, con su descentramiento.

**Desafío del secularismo moderno**

El sentido de la *subjetividad* del hombre es uno de los constituyentes centrales de la modernidad. Cuando se absolutizó provocó el secularismo moderno. Pues bien, precisamente es la relación del hombre (persona, comunidad) con el misterio personal de Dios y/o de los otros, lo que lo constituye plenamente en su subjetividad. De ahí que sólo el amor gratuito que enseña el Evangelio -como acogida, respuesta activa y comunión-, es lo que "subjetiviza", "personaliza" y libera totalmente al hombre. Por ello las auténticas autorreferencia, autonomía y autorrealización humanas (quinta esencia de la revolución cultural moderna) no se dan sino en la relación de apertura a Dios y a los prójimos, relación que, aunque supone la renuncia a toda autoabsolutización, no esclaviza (como sucede con ésta), sino que libera.

El último estadio que alcanzó la modernidad prepara tal intelección, no sólo por su reconocimiento de los límites y de la contigencia del **ego**, la razón y la libertad humanas, sino también por su superación linguística del egocentrismo de la conciencia y por el nuevo énfasis puesto en la comunidad y la comunicación. A ello también corresponde, según ya lo dijimos, la experiencia del neocomunitarismo de base latinoamericano y su fomento de la participación y la autogestión solidaria.

Lo dicho tiene repercusiones para la asunción de lo válido de la revolución científica. La desabsolutización de la razón, gracias al reconocimiento de sus límites, y la

mencionada nueva comprensión alternativa y comunicativa de la autorreferencia, dan la posibilidad de aceptar que la obediencia de la fe no mengua la criticidad de la razón, sino que la respeta, la libera de su auto-idolatría y le posibilita nuevas formas de racionalidad. Claro está que ello supone en la Iglesia modos de predicar la verdad y de ejercer la autoridad que sean congruentes con dicho respeto y con la autonomía de lo secular y de la ciencia. El protagonismo de los laicos en esos terrenos y el discernimiento entre secularismo y legítima secularización forman parte de la nueva actitud doctrinal y pastoral en la evangelización nueva.

En relación con lo dicho, quedan apuntados dos temas a saber: el fomento pastoral de *la subjetividad y la participación personales y comunitarias* de los hombres en Cristo y la *reconciliación* -gracias a la Iglesia- *de las élites modernas* (por ejemplo, las científicas) con la racionalidad sapiencial del pueblo, en el respeto de la legítima autonomía de unas y otro. En la ponencia "La promoción humana en la gestación de la nueva cultura", que aparece también en este libro, el autor retoma los dos temas aquí enunciados. Se diría que, de alguna manera, las dos ponencias forman una unidad.

**Ante el secularismo "postmoderno" y la reacción de las sectas contra el mismo**

Ante las formas que adopta entre nosotros el *nuevo secularismo* postmoderno, a saber, individualismo, indiferentismo, "destape" moral, escepticismo en relación con los horizontes colectivos, "escapismo" en el consumismo o la droga y otras formas de disolución moral, cultural o social, se hace necesario que la Iglesia, con su mensaje de salvación, liberación integral y esperanza, contribuya a reconstruir el *sentido colectivo y solidario* de las sociedades local, nacional y continental y los correspondientes horizontes personales y sociales de futuro, haciendo fructificar las potencialidades utópicas contenidas en propuestas suyas como son la "civilización del amor" y la "cultura y estructuras de solidaridad", etc. Por otro lado, ante la disolución del sujeto personal, comunitario y social se hace importante que la Iglesia, comunión y comunidad de los que creemos en Cristo, forme sujetos *históricos y teologales* que encuentren su subjetividad auténtica en la respuesta responsable ante el llamado del Señor y de los otros.

Según creemos, la atracción de las *sectas* tiene que ver con el secularismo postmoderno, tanto porque sirven de refugio al desarraigo y a la soledad provocados por aquel, cuanto porque son una reacción fundamentalista de búsqueda de lo sagrado en una sociedad secularizada. Sin embargo, tal sociedad está en crisis ha tocado los límites y renunciado a numerosos "metarrelatos" ideológicos. Pues bien, la Iglesia debe responder a ese deseo religioso dando acogida y arraigo en el misterio y en la comunión con Dios y con los otros y brindando participación activa en la

comunidad eclesial, pero reabriendo de tal manera los horizontes, de esperanza trascendentes que también fomente el compromiso público y social de caridad con los demás y con la construcción secular de la "civilización del amor", que las sectas tienden a olvidar.

Todo lo dicho pide a la Iglesia latinoamericana no sólo renovar su potencial de santidad y de unión con el Señor, sino también reestructurar sus formas de culto, organización y participación, de modo que tanto las élites secularizadas como el pueblo - a veces seducido por las sectas- encuentren en Cristo y en su mutua reconciliación, lo que están buscando sin poderlo encontrar. Se necesita, por lo tanto, al mismo tiempo una nueva evangelización de esas sub-culturas (moderna y popular) y una inculturación de la vida, el mensaje y la organización eclesiales en cada una de ellas, asumiendo con discernimiento, aún en el seno de la Iglesia, lo válido y lo humano que ellas tienen o desean.

# LA PROMOCION HUMANA EN LA GESTACION DE LA NUEVA CULTURA

*P. Juan Carlos Scannone, S.J.*

Las tres realidades aludidas en el título de la IV Conferencia, a saber: *evangelización, promoción humana y cultura* están íntimamente interrelacionadas entre sí. Primero vamos a reflexionar brevemente acerca de la relación entre las dos últimas, consideradas en general. Luego trataremos en particular sobre la conexión entre promoción humana y *nueva* cultura en América Latina. En ese segundo momento retomaremos los desafíos generados por la modernidad tanto adveniente como emergente entre nosotros, así como sobre las correspondientes respuestas pastorales, pues ellas tienen que ver sobre todo con la promoción humana en la gestación de la nueva cultura.

## 1. PROMOCION HUMANA Y CULTURA

El nexo entre ambas está dado ante todo por su respectiva relación con el *hombre*. En el primer caso el mismo adjetivo "humana" lo hace evidente. En cuanto a la cultura, Juan Pablo II afirma que la clave para comprenderla está precisamente en el *hombre*. No puede haber promoción humana integral sin respeto a la identidad cultural y sin promoción cultural; a su vez no puede darse ésta sin una promoción humana integral, pues la cultura abarca **todas** las dimensiones, no sólo la de los valores y antivalores éticos, sino también la de las expresiones y la de las estructuras sociales, políticas y económicas (cf. P 387). De ahí que, con base en un concepto *integral* (ni funcionalista ni marxista) de cultura y a una concepción *evangélica* (no ideológica) de la opción por los pobres, Puebla no opone la opción pastoral por la evangelización de la cultura (P 395) a la promoción humana, entendida sobre todo a partir de la opción preferencial por los pobres y su liberación (P 1134 etc.), pues se trata como de las dos caras de una misma moneda, o como del alma y el cuerpo de una misma opción evangélica por el hombre, sobre todo por el pobre.

Tal conexión debida a la misma clave de ambas -promoción humana y cultura- a saber, el hombre, se hace todavía más evidente si las vinculamos explícitamente con el otro término, la evangelización, pues, según *Evangelii Nuntiandi*

> *"entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el*

*hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?" (EN 31).*

Pues bien, el mismo documento había intentado un poco más arriba resumir de alguna manera la riqueza de su caracterización anterior de la evangelización afirmando:

*"Posiblemente podríamos expresar todo eso diciendo: lo que importa es evangelizar... de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en Gaudium et Spes, tomando como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).*

De ahí que la evangelización implique, por un lado, el llegar a alcanzar la cultura con la fuerza del Evangelio y, por otro lado, la promoción humana como su parte integrante (P 1254) y aún como un elemento esencial (RH 15). Así es como la evangelización de la cultura *especifica* como cristiana a la promoción humana, la liberación y la opción por los pobres que en ella se enraizan; y, a su vez, la promoción humana es reconocida como una *dimensión constitutiva* de la evangelización, especialmente, la de la cultura integralmente considerada.

Por consiguiente, por su conexión con el hombre y con la evangelización a él dirigida, aparecen claros los nexos que en general se dan entre promoción humana y cultura.

## 2. PROMOCION HUMANA Y NUEVA CULTURA EN AMERICA LATINA

La expresión "nueva cultura" puede tener en nuestro contexto al menos dos sentidos distintos: la nueva cultura *plenamente cristiana* que deseamos, o la nueva cultura como *de hecho se está* dando entre nosotros, a la cual se dirige la evangelización *nueva*. Ya hemos hablado más arriba en general de la promoción humana como elemento esencial en la gestación de una cultura auténtica e integralmente cristiana, de modo que ahora nos dedicaremos a estudiar el papel de dicha promoción en la

gestación de la nueva cultura como de hecho se está dando entre nosotros. Pero lo haremos sin dejar de tener en cuenta que lo que nos importa es su evangelización en orden a promover una cultura cristiana, es decir, evangelizada, en la cual se haya inculturado el Evangelio. Daremos dos pasos: en primer lugar centraremos nuestra atención en los desafíos pastorales que surgen de la cultura adveniente y luego en los que nacen de la cultura emergente y de la deseada síntesis entre ambas.

## Modernidad adveniente y promoción humana

En teoría la modernidad tiene entre sus más caros objetivos la promoción humana, el desarrollo y la liberación. Aún más, esa problemática es de suyo moderna, pues ella sólo se hizo posible a partir de las revoluciones científica y tecnológica y es uno de los planteos de las revoluciones cultural y política. El antropocentrismo humanista, la autonomía adulta del sujeto (razón y libertad) y aún el formalismo -en cuanto libera al hombre de su fijación en un mundo ahistórico y una sociedad estamental- parecían al comienzo de los tiempos modernos, prometer un progreso humano indefinido. Pero las nuevas posibilidades ofrecidas a la libertad significaron también nuevas y peores posibilidades de opresión y explotación. De ese modo hoy en América Latina la modernidad plantea un desafío a la promoción humana en un doble sentido: primero, porque es un *desideratum* incumplido del proyecto moderno y, segundo, porque de hecho la marginación, la injusticia estructural, la brecha cada vez mayor entre ricos y pobres y entre naciones ricas y naciones pobres, la falta de desarrollo y de liberación integral, etc. se deben, al menos en gran parte, al impacto de la modernidad y al modo como los sistemas sociales y económicos modernos de hecho se han implementado o se están implementando entre nosotros. Por eso el desafío se hace más grande, ya que se da una *contradicción* entre lo propuesto por la modernidad (por ejemplo, a través de los medios de comunicación social) y proclamado a partir de ella (v.g. por la voz de ideólogos, políticos o técnicos) y la dura realidad. Para sistematizar de alguna manera esos desafíos vamos a recorrer brevemente los referentes a las cuatro revoluciones modernas.

### *Desafíos referentes a las revoluciones científica y cultural*

No serán posibles en América Latina ni la promoción humana ni la gestación de la nueva cultura deseada, sin mediación de la ciencia; y esa promoción y cultura no estarán orientadas por el sentido cristiano del hombre si no se da previamente una evangelización del mundo de los científicos y de la ciencia. Ello es todavía hoy más cierto que antes, pues en esta época de la tecnología informática y la información vale más para el desarrollo la acumulación de conocimientos relevantes que la de sólo capital.

De lo dicho nace el desafío dirigido a una pastoral de la inteligencia, que evangelice a científicos, tecnólogos y expertos e -indirectamente- a sus actividades propias, reconciliándolos con el pueblo, dándoles arraigo en la cultura común y poniendo sus conocimientos e informaciones al servicio del bien común, de acuerdo con los fines últimos de la razón.

Tal evangelización del mundo de la ciencia (y lo mismo se puede decir de la técnica) respeta su autonomía secular, porque se trata de un influjo *indirecto* del Evangelio sobre ellas. Especialmente en el caso de las ciencias humanas esa influencia indirecta se hace posible a través de la trasferencia analógica de actitudes humanizadoras desde el mundo-de-la-vida del científico a la respectiva actividad científica, con la correspondiente trasferencia de horizontes hermenéuticos desde uno a la otra. Así es como la tematización de dichos horizontes de comprensión humana en categorías fundacionales puede ayudar a crear nuevos paradigmas científicos más de acuerdo con la concepción cristiana del mundo y del hombre, categorías y paradigmas que -por supuesto- deberán ser validados autónomamente con los métodos propios de cada ciencia. De hecho, ese replanteamiento de su respectiva ciencia ya se está dando, por ejemplo, en distintos científicos sociales latinoamericanos. Pensamos que la pastoral de la cultura debe estar atenta a este hecho para discernirlo, favorecerlo y hacerlo fructificar en diálogo con la fe.

En la línea de dicha pastoral de la inteligencia está también el diálogo interdisciplinar entre teología y ciencias, que ya se ha iniciado en nuestro continente, el cual debería ser fomentado por las universidades católicas con mayor empeño que hasta ahora, tanto en el nivel de la investigación como en el de la docencia y formación profesional e integralmente humana.

Algo semejante a lo dicho con respecto a los científicos y al mundo de la ciencia podría ser explicitado en relación con la evangelización de todas las élites culturales modernas y su reconciliación con la cultura sapiencial del pueblo, sin descuidar a los artistas y los expertos en comunicación social. Se trata de varios de los areópagos de la sociedad moderna (cfr. RM 37), que hay que evangelizar respetando su autonomía secular, pero llegando con la fuerza del Evangelio al corazón de sus actividades específicas, los horizontes de comprensión humana correspondientes y las perspectivas, métodos, categorías, símbolos y modelos que los tematizan.

*Desafíos referentes a la revolución política*

Ya en otro trabajo se ha tratado el tema de la contradicción existente en América Latina entre la revalorización de la democracia política formal y la falta de democracia socio-económica. Forma parte de nuestras tradiciones (y es herencia de

nuestra primera modernidad) el deseo de *participación* del pueblo en las decisiones que atañen al bien común. Hoy ese hecho se ve reafirmado por la crisis del "Estado benefactor" y por el nuevo protagonismo que está buscando, a veces desorganizadamente, la sociedad civil. Pensamos que la Iglesia ha de discernir allí un reto pastoral de fomentar la *subjetividad de la sociedad* (CA 13), usando para ello tanto la difusión de su doctrina social (principios de subsidiaridad y de solidaridad) como también la formación de comunidades realmente participativas y de dirigentes que sepan adecuarse a ellas. Sería importante que también dentro de la Iglesia misma se promoviera dicha participación activa y subjetividad comunitaria y personal, sobre todo de los laicos, de modo que ella pueda servir de modelo para la sociedad y, además, ir formando en comunidades y en dirigentes actitudes éticas y culturales que luego sean transferibles a los ámbitos civil y político.

Sin embargo, aunque se esté dando la consolidación de la democracia en la mayoría de nuestras naciones, no debe dejar de desafiarnos su ulterior consolidación definitiva. En ese sentido queda mucho por hacer, aún en el nivel pastoral, sobre todo a través de la educación de las nuevas generaciones y la formación de la opinión pública y de la mentalidad de todos: pueblo y dirigentes (incluídos los militares). Así mismo será posible, sin entrar en el terreno político partidista, no sólo contribuir a la formación de auténticos dirigentes políticos (que sean confiables para el pueblo), así como promover la concertación democrática entre las diferentes fuerzas sociales y políticas en relación con un consenso básico acerca del bien común, sino también favorecer que los laicos cristianos promuevan -inspirados por la doctrina social de la Iglesia- mediaciones ideológicas para la acción (cfr. P 353) y estructuras de solidaridad que reemplacen a las actuales estructuras de pecado. Si la Iglesia es sacramento de unidad, también puede serlo en relación con la unidad nacional y continental.

Dentro de ese fomento de la participación comunitaria no hay que olvidar tampoco el desafío de la integración latinoamericana entendida como comunidad de pueblos libres (según lo propugnaba el proyecto federal). También aquí la Iglesia puede servir de modelo, fomentando la comunicación y la comunión no sólo entre las distintas Iglesias particulares de una nación, o a nivel continental, sino también en los distintos niveles regionales y entre conferencias episcopales de países limítrofes.

De primera importancia es además lo referente a la ampliación de la democracia no sólo al ámbito político, sino también al social y al económico; pero de ello hablaremos al tratar la revolución técnica.

*La revolución técnica*

La promoción humana y la nueva cultura tienen mucho que ver con la revolución técnica moderna. No sólo se trata en general de la "civilización urbano-industrial" y la "cultura urbano-industrial de las que habla Puebla (cfr. respectivamente P 415 y 417), sino también de las *nuevas tecnologías* de automatización microelectrónica, que comienzan a introducirse en nuestro continente. Ellas tienen un fuerte impacto en el trabajo y el desempleo y, por su intermedio, en la promoción humana y la gestación de la nueva cultura. Pues el trabajo no sólo es factor de producción objetiva de bienes, sino también y sobre todo de autorrealización humana en creatividad cultural y solidaridad social, como lo reconoce *Laborem Exercens*. La Iglesia debe discernir ese nuevo fenómeno para ayudar al mundo del trabajo a potenciar las posibilidades humanizadoras de las tecnologías modernas y tratar de evitar sus amenazas.

Los estudiosos del tema afirman que las nuevas tecnologías no son determinantes en relación con el desempleo estructural o con la división estamental de los trabajadores entre quienes trabajan en el sector moderno de la economía y los restantes, marginados cada vez más en trabajos no-calificados o en la economía informal. Todos esos fenómenos perversos, que de hecho se están dando cada vez más (aún en el primer mundo), no tendrían -según esos expertos- raíces principalmente tecnológicas o estructurales (debido al sistema económico de libre empresa en cuanto tal), sino más bien ético-culturales y ético-políticas: la idolatría del capital y del poder, la mentalidad que ata las decisiones sólo a una racionalidad economicista meramente formal, la falta de solidaridad, la carencia de políticas sindicales, empresariales y estatales que promuevan eficazmente la recapacitación laboral de los trabajadores y del consenso entre trabajadores y empresarios con respecto a las modalidades de la transformación tecnológica, etc.

Además de esa consideración general no determinista o fatalista del impacto de las nuevas tecnologías, es necesario discernir también las posibilidades positivas que ellas encierran para la humanización del sentido y la organización del trabajo, a fin de promoverlas en la reforma de la empresa inspirada en las enseñanzas sociales de la Iglesia. No sólo se trata de la reducción del esfuerzo material humano por la automatización microelectrónica o de la consiguiente liberación de la rigidez y rutina heredadas del taylorismo y el fordismo, sino también de las mayores posibilidades humanizadoras proporcionadas por las nuevas formas de **organización** del trabajo (rotación de puestos, enriquecimiento de tareas, equipos semi-autónomos de trabajo con mayor responsabilidad propia, etc.), la cual favorece la reintegración del trabajo fragmentado, facilita la comprensión de su sentido total y la creatividad grupal, valoriza el saber productivo acumulado por los trabajadores y posibilita la apropiación de las nuevas técnicas por ellos. También aquí una acertada política

sindical y empresarial deberá promoverlas y al mismo tiempo luchar contra la tendencia antisolidaria de formar una aristocracia laboral contrapuesta a una masa no calificada, que agudizaría la estamentación social.

Así mismo, los cambios en el modo de *gestión* de la fuerza de trabajo pueden reforzar dichas tendencias positivas dentro de la empresa, puesto que la nueva política empresarial de relaciones laborales y profesionales trata sistemáticamente de evitar conflictos, involucrar la participación de los trabajadores y su sentimiento de pertenencia a la empresa y de comunidad de intereses con la misma como comunidad de personas. De ese modo se posibilita la transformación de un sistema rígido y vertical gracias a la formación de organismos participativos formales e informales, y rápido tratamiento de los problemas en los niveles inferiores. Aún, se hacen así posibles sistemas de participación en las ganancias, la propiedad o la gestión de la empresa, de modo que los trabajadores sean conscientes de que están trabajando "*en algo propio*" (LE 15).

Por su parte las innovaciones en el *sistema de producción* favorecen la desconcentración y la subcontratación. Estas tienen el peligro de segmentar la fuerza laboral y, por ello, de debilitar los sindicatos, proporcionando demasiado poder social a las empresas subcontratantes. Pero así mismo posibilitan la creación de numerosas pequeñas empresas, más abarcables en su sentido total por los trabajadores, internamente más autónomas y participativas y hasta autogestionarias, las cuales pueden aunar la racionalidad económica, la calidad diferenciada y la mayor creatividad y solidaridad. También en esto se repite lo indicado anteriormente: las innovaciones tecnológicas y organizativas son ambiguas, de modo que no sólo condicionan sino que también desafían a la libertad para que se aprovechen sus potencialidades humanizadoras y se eviten las deshumanizantes. Se trata de otro reto más para la evangelización de la nueva cultura del trabajo y la promoción humana integral en ella inspirada.

La Iglesia puede, desde su doctrina social y cumpliendo su misión social, colaborar eficazmente en lograr la desabsolutización y desidolización del capital, las ideologías (v.g. la nueva "ideología radical del tipo capitalista" (CA 421), el economicismo (tanto neoliberal como marxista) y la razón económica puramente formal. Podrá también contribuir a la reconciliación entre ética y economía, entre trabajo subjetivo y objetivo y entre trabajo y capital -con la prioridad de los primeros-, como así mismo inspirar a las empresas, los sindicatos y el Estado que propongan políticas de consenso y bien común para que la adecuación al nuevo orden económico internacional sea equitativa para todos, en especial para los más débiles. Así estará evangelizando las nuevas formas culturales y sociales y fomentando desde el Evangelio la auténtica promoción humana en la gestación de una nueva cultura cristiana.

*Nueva cultura emergente y promoción humana*

Si, como queda dicho, la modernidad adveniente tiene mucho que ver -tanto positiva como negativamente- con la promoción humana, ello es todavía más cierto con respecto a la otra cara de la nueva cultura, a saber, la cultura popular emergente. Veamos ahora la relación que ella tiene con la promoción humana en y para la gestación de una nueva cultura.

El principal desafío que aquí se presenta a la Iglesia es el de ese *nuevo sujeto cultural emergente*. Por un lado es un sujeto activo, en parte fruto y factor de la evangelización, en cuanto es heredero de la tradición cultural humanista y solidaria de América Latina y contribuye a actualizarla en el nuevo contexto cultural y social. Por otro lado, es también destinatario de evangelización y promoción, pues no sólo necesita preservar los valores humanos y evangélicos que tiene y adaptarlos a las nuevas circunstancias, sino que también debe ser capaz de sintetizarlos con los de la cultura adveniente, como de hecho ya ha comenzado a hacerlo.

En el terreno estrictamente económico y técnico se distinguen distintos tipos de economía popular: de sobrevivencia, de subsistencia y de crecimiento. Según Luis Razeto se nota un incremento de esta última, sobre todo a través de formas asociativas y autogestionarias que él define como "economía popular de solidaridad". En ésta se sintetizan elementos de la economía comunitaria tradicional y familiar, con aportaciones organizativas y técnicas modernas y con una lógica de participación democrática y solidaria, fiel a la tradición sapiencial latinoamericana, pero que se distingue no pocas veces de ella por su búsqueda de tecnologías apropiadas y de eficacia empresarial hacia dentro y hacia afuera de la empresa de trabajadores, en relación con el mercado y el Estado. Esa lógica privilegia los factores "trabajo" y "comunidad" (factor "C") con respecto a los demás factores económicos (capital, tecnología, gestión, etc.) pero sin descuidarlos, sino dándoles un sentido nuevo dentro de una articulación diferente entre ellos. Tal novedad se verificaría no sólo en el ámbito de la producción (conforme a la importancia dada -según ya dijimos- a los factores trabajo y comunitariedad), sino también en los ámbitos de la distribución (a través de relaciones de reciprocidad y cooperación), la acumulación (no tanto de capital cuanto de capacitación, saber laboral, solidaridad y pertenencia social) y el consumo (por la satisfacción integrada de las necesidades y la preferencia por el consumo solidario). Esa nueva lógica económica y cultural y ese modo de autopromoción humana solidaria parecen responder al humanismo cristiano, sobre todo si se muestran no sólo éticamente valiosos, sino también económicamente eficaces. De hecho se están dando en distintos lugares del continente numerosas realidades microeconómicas de economía popular solidaria que parecen tener la

posibilidad real de constituir un sector macroeconómico distinto, complementario e integrado al sector de la economía mercantil "clásico" y al estatal.

Además, existen estudios acerca de la viabilidad y eficacia macroeconómicas de un sector de economía del trabajo o economía solidaria constituído por el movimiento cooperativo -importante en América Latina-, al cual podría añadirse el creciente sector de economía popular de solidaridad arriba mencionado. Ambos fenómenos y el de reforma de la empresa ( al que aludimos más arriba) merecen ser discernidos y promovidos por la Iglesia. Se trata no sólo de un posible cambio económico humanizador, sino también de un cambio positivo de actitudes éticas y valores culturales.

En mi opinión, la economía popular de solidaridad es un fenómeno de mucha importancia que responde al neocumunitarismo de base y, en general, al mayor protagonismo de la sociedad civil en nuestro continente. Pienso que la consolidación de sus valores de humanización del trabajo -al mismo tiempo humanistas y modernos- depende en gran parte de la cooperación eficaz de las élites modernizadas (científicas, técnicas, sindicales, empresariales, políticas) con los sectores populares, como de hecho se está dando, por ejemplo, a través de las ONG, muchas de ellas inspiradas por la Iglesia. En la misma línea pueden enumerarse ensayos de modelos de desarrollo "a escala humana" y de ajustes estructurales "con rostro humano", que tienen en cuenta no sólo la deuda financiera (externa e interna), sino también la "deuda social" hacia los pobres: así mismo, en una línea semejante, se colocan nuevos replanteamientos de la misma ciencia económica a partir de dichas experiencias y orientados por las enseñanzas sociales de la Iglesia. Todo ello desafía hoy a la pastoral social y cultural de la Iglesia y su evangelización del mundo del trabajo y la economía.

Aún más, en el nivel de los planteos utópicos -de utopías realizables-, algunos vislumbran en esos tres movimientos hacia la mayor cooperación, participación y aún autogestión (economía popular de solidaridad, cooperativismo y reforma de la empresa), la posibilidad de una sociedad alternativa. Al menos parece realista la propuesta de conformar un sector de economía del trabajo y la solidaridad, que influiría también indirectamente en la sociedad global.

En conclusión, tanto en la nueva cultura adveniente como en la emergente, es posible discernir - a la luz del Evangelio y la doctrina social de la Iglesia- elementos esperanzadores, a pesar de la injusticia estructural que oprime a tantos latinoamericanos y de la creciente brecha entre ricos y pobres y entre naciones super y subdesarrolladas. La nueva evangelización ha de tenerlos en cuenta a fin de que la promoción humana que ella oriente esté al servicio de una nueva cultura más humana y más cristiana.

En dicha promoción el papel protagónico de nuevo sujeto cultural le corresponde al pueblo mismo, dentro del cual las distintas élites deben cumplir su función orgánica para el bien común. De ahí que entre las tareas de la Iglesia para el futuro inmediato esté tanto la reconciliación de dichas élites con el pueblo como la potenciación de éste como sujeto histórico social y cultural, gracias a su nueva y renovada evangelización integral.

# UNA NUEVA EVANGELIZACION PARA UNA NUEVA CULTURA

*P. Jaime Vélez Correa, S.J.**

## INTRODUCCION

Ya el enunciado de este tema da a entender que la nueva evangelización apunta hacia una nueva cultura. La novedad de la evangelización está condicionada por la novedad de la cultura. Así, nueva evangelización equivale a evangelización de la cultura moderna. En esta forma nuestro tema traduce la nueva orientación que desde el Vaticano II hasta hoy se le está dando a la misión evangelizadora de la Iglesia.

Dos partes comprende la presente exposición: nueva evangelizaciónen la que omitimos su itinerario histórico por ser otro tema dentro de esta serie. La nueva cultura ocupará la segunda parte donde no sólo se aclara la cultura moderna, sino además se discute si una vez evangelizada ésta resulta una cultura cristiana que propiamente será nueva para nuestro mundo de hoy.

## 1. UNA NUEVA EVANGELIZACION

### ¿Qué es la nueva evangelización?

*Evangelizar en general* es proclamar el mensaje evangélico. Pero es una proclamación que implica anuncio a alguien, quien al escucharlo, lo entienda, lo acepte y se comprometa a vivirlo. El contenido del anuncio es el Reino de Dios proclamado por Jesús y que consiste en que Dios-Padre reine entre los hombres no juzgándolos sino perdonándolos al solidarizarse con ellos mediante la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo que nos da su Espíritu Santo. Es una propuesta a admitir esa realidad, pero no es propuesta meramente verbal sino realización en Jesucristo que, con su muerte y resurrección, establece la nueva religión o relación del hombre con Dios librándolo de la esclavitud de la letra.

---

* Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología, Secretario Ejecutivo de las Secciones de Ecumenismo y Diálogo Religioso y Pastoral para la Cultura y del Secretariado de No-Creyentes del CELAM.

*"nueva evangelización"* (N.E.) no significa cambio del contenido esencial del mensaje ni tampoco "reevangelización", como si hasta ahora se hubiera fracasado o los primeros evangelizadores hubieran evangelizado erróneamente, aunque ciertamente con limitaciones y desaciertos. Por consiguiente, N.E. es proclamar el Evangelio a una nueva época o cultura moderna cuando los pueblos despiertan como sujetos históricos de un nuevo modo de vida que incluye además de valores, unas situaciones de pecado como veremos.

**Estructura de la nueva evangelización**

*Como proclamación*, la N.E. es "comunicación" de una vivencia de aquel acontecimiento trascendental de salvación. *Como vivencia* implica "testimonio" dentro de una cultura concreta; comunicación a personas que les muestra la verdadera relación de los hombres con la naturaleza, con los demás y con Dios. *Como "nueva"* ha de tomar en serio la situación de la cultura actual e ir al interior de esa conciencia cultural para descubrirle el sentido de la vida (designio divino) e infundirle la esperanza de salvación, llevándolo al compromiso que lo libere integralmente de la opresión del pecado y de sus consecuencias.

**Triple novedad de esa evangelización**

Juan Pablo II al lanzar en Haití (1983) la N.E. le dió tres características: "Nueva en su ardor, en sus métodos y en sus expresiones". En Salto, Uruguay (1988), explicó más extensamente el sentido de esas tres notas, a saber:

*"Nueva en ardor"* significa:

- Entusiasmo apostólico de colaborar con Jesucristo, confiando en que nos dará , mediante la oración, aquel fuego o celo por la salvación espiritual y material del hombre.

-Conversión profunda y total, sin la cual las promesas de paz son ilusorias.

-Comunicación de una fe alegre que no espera, en cálculos humanos y que reanime al mundo desesperanzado.

-Mística que no significa "fanatismo" sino coherencia de vida cristiana que, frente a las dificultades lleva la seguridad de la fe.

-Entusiasmo que no es humano sino don del Espiritu y que no escamotea los problemas que al hedonismo moderno le presenta el camino de la Cruz (locura y escándalo para muchos).

*"Nueva en sus métodos"*, quiere decir:

-No tanto basada en técnicas humanas, sino en la revisión de los caminos recorridos para buscar aquellos nuevos que respondan a las aspiraciones del hombre y así llegar al interior o conciencia de sus intereses y valores.

-Acudiendo a cada cristiano, especialmente a "los laicos" como miembros de la Iglesia, que por su carácter bautismal de profetas inspirados por el Espíritu del Señor han de ser los propagandistas del mensaje en el mundo en que viven y que debe alcanzar todos los ambientes (la familia, el trabajo, la economía, la política, etc.)

*"Nueva en sus expresiones"*, exige:

-Atender la voz del Señor, interpretando teológicamente los "signos de los tiempos".- Conocer e imitar a Cristo que se encarnó en su cultura para salvarla.

-Anunciar el Evangelio en lenguaje inteligible a todos y expresado en su frescura de mensaje salvador.

-Crecer en el conocimiento y vivencia de la fe con la participación en la liturgia, sacramentos y oración.

-Promover grupos de reflexión y oración para que de "evangelizados" sean "evangelizadores" (EN 58) en fidelidad a sus pastores y con proyección misionera.

**Desafíos actuales a la nueva evangelización**

Juan Pablo II los señaló en Santo Domingo (12 de octubre de 1984) cuando inició el novenario de preparación al Quinto Centenario de la Evangelización en América Latina, a saber:

-La escasez de ministros cualificados.

-La secularización de la sociedad que necesita de valores cristianos.

-Las limitaciones que en varias partes experimenta la libre expresión de la fe.

-El antitestimonio de cristianos y las divisiones dentro de la Iglesia.

-El clamor popular de una justicia largamente esperada.

-La corrupción de la vida pública y privada, los conflictos armados y el armamentismo.

-La pérdida de sentido ético por haberse transmutado los valores.

-La falta de solidaridad internacional, especialmente en la deuda externa y sus consecuencias en el tercer mundo.

**Tentaciones a la vocación de América Latina y a la nueva evangelización**

Allí mismo el Papa nos advierte los peligros o tentaciones que serían:

-Olvidar la vocación de América Latina y sus valores, por asumir otros modelos ajenos.

-Debilitar la comunión de la Iglesia, ideologizando la fe con "iglesias populares" o adhiriendo a sectas que falsean la auténtica creencia. Preferir la violencia al diálogo, la fuerza de las armas a las soluciones políticas, la imposición de ideologías a las decisiones democráticas.

-Dejarse seducir de ideologías o de ídolos del poder por la violencia, o de la riqueza por la explotación, o del placer por el hedonismo. Permitir la corrupción pública, la drogadicción o el narcotráfico.

-Dar campo al "neomaltusianismo", impuesto por intereses colonialistas.

-Condescender con el "egoísmo de los satisfechos" ante el drama de la miseria.

-Permitir interferencias extranjeras a favor de intereses políticos o económicos o ideológicos.

**Esperanzas para la nueva evangelización**

También en Santo Domingo Juan Pablo II abre horizontes a la N.E. que consisten en:

-Una Iglesia unida a sus pastores que suministra la Palabra y los sacramentos a sus fieles.

-El crecimiento de vocaciones sacerdotales y religiosas. Ya antes en Haití había dado como presupuesto para la N.E. sacerdotes bien preparados espiritual, doctrinal y pastoralmente unidos a su Obispo.

-Una catequesis sistematizada que compromete a evangelizar.

-Muchos jóvenes que despiertan con espíritu religioso para dar vigor a su Iglesia.

-La conciencia de un laicado responsable y comprometido a establecer un mundo mejor.

-El hálito de reconciliación en pueblos hastiados de violencia y guerras.

-Las aspiraciones por la integración latinoamericana y que cuentan con un sustrato común católico.

-Un resurgir de obreros que luchan por su promoción, de profesionales que reencuentran valores en servir al pueblo y de científicos que buscan poner sus esfuerzos al servicio de la sociedad.

-Grupos étnicos que comprendiendo su identidad cultural buscan su progreso intensificando su mutua solidaridad.

**Exigencias para la eficacia de una nueva evangelización**

En Viedma-Argentina (1987) Juan Pablo II insiste en las siguientes condiciones de eficacia:

-Construir comunidades , como en la Iglesia primitiva, y renovar la comunidad parroquial en amor a Dios y al prójimo; que sean iglesias unidas a sus pastores y entre sí por la fe, la meditación, los sacramentos y la liturgia.

-Vivir la eclesiología de unión, clave del Vaticano II, sintiéndose miembro de la Iglesia que es testimonio hoy para el mundo y que presupone comunión en el Espíritu Santo.

-Formar integralmente evangelizados para que sean evangelizadores, descubriendo a la sociedad con su vida el rostro de Dios .

-Formar en la fe mediante la Sagrada Escritura.

-Formar la espiritualidad de los evangelizados y evangelizadores para que sean fieles a Dios y a las espectativas de hoy, lo cual se logra con el alimento de la Palabra, de los sacramentos y de la oración cotidiana.

### Una Iglesia al servicio de la nueva evangelización

Para que la Iglesia sea fiel a su misión evangelizadora, hoy la teología señala lo siguiente:

a) *No se puede separar a Jesús de la Iglesia*, como pretenden algunas tendencias hoy. La N.E. debe llevar a reencontrarse con el "misterio de la Iglesia" (Cfr. LG.Cap I), la que está al servicio del Reino y por eso ella no es fin en sí, pero es el camino que Jesús tomó para anunciar el Reino de Dios.

b) *La Iglesia ha de ser signo* transparente de Cristo en este momento histórico, con una identidad tan coherente que sea la fuerza transformadora de la historia.

c) *El rostro de la Iglesia ha de aparecer creíble*: *por su santidad* que refleje el misterio de Dios, dé eficacia a su apostolado y sea lo que el mundo está buscando en varias manifestaciones hoy (vida interior, oración, caridad, humildad, renuncia de sí mismo, etc.); vale decir que la Iglesia reproduzca la experiencia de Jesús y de la primitiva evangelización. *Por su unidad y comunión* basadas en el espiritu de amor, donde la jerarquía sea, mediante el amor y el diálogo, vínculo de unidad, pues una evangelización desunida crea desconcierto. *Por su solidaridad* -no de táctica sino de caridad- *con los pobres*, con las víctimas de violaciones de sus derechos y con la sociedad democráticamente participativa. *Por su doctrina* que dé sentido a la vida humana a un mundo que perdió su rumbo, a un hombre que no sabe de dónde viene, a dónde va y por qué vive. "Se puede pensar con razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las genaraciones venideras razones para vivir y razones para esperar" (GS 31).

## 2. EVANGELIZACION DE LA NUEVA CULTURA, LA MODERNIDAD

La nueva cultura o modernidad debe ser evangelizada y así resultará "la cultura cristiana", tema de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana. Se trata pues aquí de precisar el significado de la modernidad, la posición de la Iglesia ante ella y su respuesta basada en una teología que fundamente su evangelización. Se cierra esta parte con la aplicación de lo anterior a América Latina.

### ¿Qué es la modernidad?

El término se distingue de "modernismo" aplicado en literatura y arte y de "modernización" que designa el proceso mismo de la cultura moderna. Aunque difícil de precisar el sentido y alcance de la modernidad, en general se la designa

como una especial experiencia vital compartida por la sociedad moderna. Son muy variadas las apreciaciones sobre este movimiento: Algunos la ignoran o la niegan y otros continúan rechazándola con Pío IX que anatematizó a quienes afirmaran que el Papa podría reconciliarse con la modernidad; finalmente, hay quienes la consideran como un fenómeno exclusivo del viejo mundo y que no toca a nuestra América Latina.

La modernidad no es sólo un sistema ideológico de índole o filosófica o científica o política o espiritual, sino el conjunto de todo esto, como resultante nunca acabado, aún del proceso histórico cultural de los últimos siglos. Se produjo al final del Medioevo, con el advenimiento del Renacimiento y de la filosofía moderna, que culmina en el racionalismo y en el individualismo positivista, y se concretó con la revolución científico-tecnológica de la industrialización, la que generó el capitalismo, y a su vez la revolución francesa y la marxista y, finalmente, con el impulso que dió a las ciencias naturales y sociales, aplicadas a la política y a la economía.

**Sus rasgos característicos**

Los señalamos sin tener tiempo para mostrar de dónde se originan.

*a)* *La modernidad es "antropocéntrica"* porque hace al hombre y a su razón el centro y medida de todo.

*b)* *Con ella lo social, económico y político se independiza de lo normativo* ético-moral y religioso; aquellos órdenes de la vida material, por tener una epistemología y una metodología distintas de las ciencias normativas se liberan de toda norma religiosa o moral. Por lo mismo, todas las instituciones inspiradas en la modernidad se independizan de la religión.

*c)* *Por tener la razón como suprema norma de verdad,* la modernidad se hace "crítica" de todo y cuestiona la revelación por no someterse a la razón. Por eso rechaza al cristianismo y al Estado considerado aliado al cristianismo, causante de tanta desgracia.

*d)* *Por su mentalidad positivista-materialista* pone la felicidad del hombre en el disfrute sensible del mundo.

*e)* *Profesa un deísmo* el cual, aunque admite la existencia del arquitecto Supremo del mundo, sin embargo sostiene que ese Dios nada tiene que ver con el hombre.

## Consecuencias de la modernidad

Aunque estas características parecieran muy negativas incluyen, sin embargo, mucho de positivo. Así, el lema de la revolución francesa "Libertad, igualdad y fraternidad" enuncia elementos genuinamente cristianos, que aunque no se realizaron por haberse interpretado ideológicamente, siguen siendo un ideal del mundo moderno. La ambivalencia de la "Ilustración", matriz de la modernidad, se aprecia en los siguientes distintos campos de aplicación:

*a)* *En lo filosófico,* al dar preponderancia al método empírico positivista y matemático con el subsiguiente progreso de la investigación y la tecnología, omite o desprecia la dimensión cualitativa y metafísica del ser. Por otra parte, al exaltar la libertad individual, llevó al capitalismo a negarla de hecho para la gran mayoría y al marxismo a suprimirla con la dictadura del proletariado, etapa de la que no salió y lo llevó a su derrumbe.

*b)* *En lo social* da primacía en derechos y decisiones al individuo sobre el grupo, lo cual ayuda a promover la persona humana pero con riesgo de prescindir de su dimensión social; lo mismo se diga de la separación entre lo privado y lo público, lo subjetivo y lo objetivo. Ese exagerado énfasis de individualismo repercute nocivamente en lo económico, lo político, lo moral y lo religioso.

*c)* *En lo económico* por su mentalidad materialista, aunque impulsa la producción concibe el destino del hombre como obtención del lucro individual sin dimensión social.

*d)* *En lo político* reorganiza la sociedad democráticamente y la covierte en "aldea cósmica" (McLuhan) que pasa a la "tercera era" (Toffler), aunque sin dar participación por igual a todos, dejando a muchos marginados.

*e)* *En lo ético*, al poner la racionalidad científico-tecnológica como suprema finalidad de la historia, la funcionalidad se hace norma del proceder humano.

*f)* *En lo religioso,* aunque purifica la religión de supersticiones sacrales (igual que lo hace la Biblia con la secularización de la creación), hace que la fe dialogue con las ciencias, suprime el autoritarismo, los privilegios poco evangélicos del clero y promueve la tolerancia y respeto a las ideas ajenas; sin embargo estimula el escepticismo por la verdad, el utilitarismo, el sensismo cerrado a la trascendencia, la idolatría a la razón, el desprecio a la tradición y la exaltación de la moral autónoma que lleva al nihilismo.

*En resumen*: si bien la autonomía de la modernidad hizo al hombre "adulto" para que deje su actitud de sujeción infantil ante la naturaleza y la domine, sin embargo lo endiosó convirtiéndolo en suprema norma de su acción y de su conocimiento, con lo cual no sólo se rechaza la revelación sino todo valor absoluto se relativiza. Si bien la diferenciación y separación de campos e instituciones impulsó el progreso y "desencantó" a la realidad, ahogó la dimensión espiritual.

**La modernidad en crisis**

Por eso no extraña la crítica que pronto se fue agudizando contra la modernidad, tanto de parte de los existencialistas, de los filósofos de la historia, de los neo-marxistas (Escuela de Frankfurt), como de la misma realidad que mostró al hombre moderno como un niño en guerras, depredador de la ecología, víctima de dictaduras y cuyo orgullo científico no lo hizo feliz como esperaba. De ahí las variadas reacciones "post-modernistas", desde integrismos religiosos, fundamentalistas o emocionales, hasta ocultismos y magias, legitimación de líderes carismáticos y dictadores de conciencia, hasta subjetivismos éticos y estéticos que dejan sin sentido a la vida y a la libertad humana. Tampoco es necesario discutir aquí la tesis de Fukuyama sobre la modernidad como "fin de la historia".

Discutible o no el diagnóstico de la modernidad, parece cierto que ella *"está en crisis"* sin que se asuma el término en sentido peyorativo, sino en cuanto exige, por su ambigüedad axiológica, sea sometido a cuidadoso discernimiento. En efecto, la modernidad al independizar las esferas de la vida o cultura lleva a que el hombre sea el que las regule. Entonces surgen interrogantes para la evangelización: ¿puede el Evangelio encarnarse en una tal cultura? ¿está Dios en contra de la autonomía humana? ¿es la autonomía esencialmente anticristiana? ¿muestra la crisis moderna de los valores que el hombre no puede hacerse adulto y que la religión sería la manera de mantenerlo en un infantilismo? Todos estos interrogantes llevaron a la Iglesia a tomar posición clara respecto al modernismo.

**Posición de la Iglesia frente al modernismo**

*El "aggiornamento"* de la Iglesia, consigna dada al Concilio por Juan XXIII, causó impacto porque vino a cambiar su actitud hostil frente al modernismo y a reconocer sus valores culturales.

*Las reacciones fueron opuestas*: para los "integristas", que añoran una cristiandad o civilización cristiana, modernizar a la Iglesia sería desvirtuarla pues la libertad de conciencia, la autonomía de lo terreno, el diálogo de la fe con las ciencias etc., no se compaginan con la Revelación; por eso, leen el Vaticano II, no en sentido de

renovación sino de simple acomodación. Para los llamados "progresistas", en cambio, la apertura del Concilio al mundo les parece la única manera de evangelizarlo, y si la Iglesia no lo hiciera claudicaría de su misión.

*Tres interpretaciones a la doctrina del Vaticano II*:

1) Al proclamar el Concilio la autonomía de las realidades terrestres, y puesto que la modernidad marginó a muchos de la cultura, piensan en *la dimensión horizontalista* de la fe y del Evangelio y lo politizan, para así liberar al pueblo de la opresión; proponen cierta teología de la liberación inspirada en el análisis marxista y que lleva a instalar el socialismo llamado científico o comunismo.

2) Otros sólo leen las críticas del Concilio al modernismo, de donde deducen que lo mundanal es malo, que la evangelización debe sólo espiritualizar al hombre alejándolo del mundo y mirando el progreso como extraño al quehacer religioso. Esta llamada *dimensión verticalista* añora el pasado mundo sacral y por eso maldice todo el proceso de "secularización".

3) Finalmente, están los que asumen en serio e integralmente la doctrina del Vaticano II, en cuanto propone una "teología de la creación, vinculada con la de la redención y la de la pascua" como fundamento y contenido, pero en la que subyace una nueva antropología según la cual lo material es "bueno" en sí pero no es divino; el hombre, espíritu materializado, es salvado totalmente, no sólo su alma o dimensión espiritual sino también su cuerpo y las realidades materiales con él vinculadas; la secularización implica valores positivos y negativos; la crisis de la modernidad es considerada por el Concilio como una muerte que lleva a una resurreccion; así la modernidad toca el conjunto de "significaciones" de los valores, de las expresiones y modelos de acción y de comunicación y, por consiguiente, es el lugar para transformar a la humanidad en una sociedad nueva de hombres nuevos.

**Respuesta teológica de la Iglesia a la modernidad**

El Vaticano II, al descubrir el "misterio de la historicidad de Dios" o presencia divina en la acción humana, encuentra la identidad propia de la misión de la Iglesia respecto a la modernidad. De ahí la nueva teología cuyos principios son:

*a)* *La fe se funda en la palabra de Dios*, no entendida en contraposición a la tradición o separada de ella, ya que ésta hace viva la Palabra, es decir, lee hoy la Escritura interpretándola, no con la objetividad de los fundamentalismos musulmanes o de sectas, sino con la subjetividad de la conciencia cultural

religiosa del *sensus fidei* del pueblo de Dios, bajo el magisterio de sus pastores.

b) *La fe es compromiso de vida* y por tanto no puede darse ruptura entre Evangelio y cultura, entre vida privada o pública y religión, entre ciencia y fe. Conciliando la fe con la cultura en una auténtica inculturación, se soluciona el *impasse* de quienes ven una oposición entre fe y religión y proclaman como única manera de vivir la fe en el mundo moderno profesar un "cristianismo sin religión" a la manera de Bonhoeffer, sin negar los aspectos positivos de la posición de este famoso pastor protestante.

c) *El mundo es el lugar de la misión de la Iglesia* como se deduce de la constitución pastoral del Vaticano II "La Iglesia en el mundo". Por lo tanto, ella no debe huir de él sino mirar y respetar sus leyes autónomas en las que Dios se hace presente, mediante el hombre, a quien se le dan las riendas de la evolución para que, humanizándolo, no dominándolo arbitrariamente, el mismo hombre se humanice y así le dé sentido al progreso. En esta línea se traza el significado de un diálogo ecuménico y con los no-creyentes para la construcción de un mundo en justicia, paz y solidaridad,que dé sentido a la vida, al amor, a la muerte y comprometa a todos en la implantación del Reino de Dios, cuyo sacramento e instrumento es la Iglesia, sin que el Reino se circunscriba exclusivamente en ella como institución; de ahí la reinterpretación del axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación".

d) *La "inculturación" del Evangelio* es imperativo hoy para la misión salvadora de la Iglesia, pues no se redime lo que no se asume. Las encarnaciones del Evangelio en ciertas culturas como la griega o la europea no han agotado las exigencias de hacerlo en otras culturas. Este principio vale para la encarnación de la Iglesia como institución y en él radica toda la renovación de la Iglesia diseñada en el Vaticano II.

*En conclusión*: se busca un diálogo de la Iglesia con la modernidad en el que ambas se enriquecen: ésta le muestra valores de la persona y aspiraciones por derechos, mientras la Iglesia lleva a la modernidad a una autocrítica para que la racionalidad no conduzca a un autoritarismo que destruya la fraternidad, para que se mire preferencialmente al pobre y marginado, para que promueva al hombre, se suprima lo que lo mutila en sus diversas dimensiones, se lo libere de todas las opresiones con miras a un futuro mejor aquí, hasta su destino escatológico.

**La evangelización de la modernidad en América Latina**

Algunos miran el fenómeno de la modernidad como europeo y por tanto no nuestro,

olvidando que no podemos negar la herencia europea. ¿Acaso no somos tributarios de una evangelización que nos vino inculturada por lo europeo? Nuestra pastoral hoy no puede ignorar el hecho, sino debe asumirlo y transformarlo creativamente. Bien es cierto que Medellín no afrontó la modernidad en sí, quizás debido a su preocupación legítima por los pobres, por la liberación, por las comunidades eclesiales de base. Puebla, aunque se ocupó de aclarar confusiones en aquellos temas, sin embargo habla ya de la "cultura adveniente" y de la evangelización de la cultura como opción pastoral, la que en el decenio posterior apenas si comienza a ser motivo de reflexión. Parece pues impostergable que se afronte el desafío que la modernidad le plantea a la N.E.

*El punto de partida para la evangelización latinoamericana de la modernidad es sin duda la cultura signada por la modernidad.* Los documentos del CELAM, preparatorios de Santo Domingo, nos dan una perspectiva histórica de aspectos positivos y negativos con que se fueron formando los rasgos de nuestra cultura, de los que si bien algunos son comunes, otros especifican ese espectro de culturas indígenas y afroamericanas que constituyen la riqueza cultural de nuestro continente. Ya más tarde, a principios del siglo XVIII y antes de nuestra indepedencia, la "Ilustración" originada en Europa se introduce en nuestro continente con repercusiones en su política y en su economía, lo que se recrudece cuando surgen nuestras repúblicas.

**El impacto de la modernidad en América Latina**

*En general la modernidad conmovió* radicalmente la fe latinoamericana que no tuvo fuerzas propias para soportar el embate por haber sido fruto de un transplante del Evangelio inculturado a lo europeo (lengua, expresiones, ritos, estructuras eclesiásticas y costumbres). Las minorías intelectuales y de dirigencia fueron formadas por la modernidad de la Ilustración en mentalidad laicicista y anticlerical, positivista y capitalista; en ese ambiente cultural insensiblemente se vino a caer en una fe no traducida en vida ni animada por prácticas religiosas sustanciales y con hostil resistencia a la Iglesia. Por el contrario, para la gran mayoría nuestro pueblo humilde, su fe y religiosidad resistió en mucha parte a esa mentalidad de la dirigencia pero sufrió las consecuencias políticas y económicas del sistema capitalista que lo sumió en la miseria y la opresión; esta situación despertó la conciencia de la Iglesia hacia una opción preferencial y solidaria con los pobres y a una liberación de las opresiones. Lamentablemente algunos de sus dirigentes concientizados de marxismo optaron por la violencia revolucionaria que les parecía la única solución. Considerando algunas instancias particulares tenemos:

a) *La clase alta*, en gran parte educada en colegios católicos, con una religión formalista, dogmática, ritualista, de moral individualista y negativista sin

compromiso social, no pudo resistir los embates de la secularización "ilustrada" y fácilmente cayó en indiferentismo religioso que la alejó de la práctica de su fe. Lo propio acaeció a los "desarraigados" emigrantes de provincia o de ambientes tradicionales que pasan al modo de vida secularizada de ciudad. Por otra parte, los educados en centros laicistas de mentalidad ilustrada y con prejuicios antirreligiosos y anticlericales, difícilmente pudieron resistir los embates y se afiliaron a la izquierda atea o cayeron en el indiferentismo, que por desinformación y prejuicios, duda de todo y se opone a toda religión. La secularización, como advierte el documento de consulta para Santo Domingo (454-456), tiene el peligro de caer en "secularismo", el que por una exagerada autonomía del hombre y del mundo, prescinde de la visión del misterio en la vida, la descuida e incluso la niega. Es la modalidad de ateísmo más frecuente hoy entre nosotros.

b) *Las "Sectas"* son otro desafío a la N.E. Su proselitismo exitoso está minando la fe católica del pueblo y también en parte la de la clase alta. Cuestiona nuestro modo de evangelizar por no tocar los problemas concretos de la vida, aunque ello no signifique dar a la evangelización una exclusiva dimensión horizontalista. El problema que plantean las sectas es preocupante y nos lleva a revisar nuestra pastoral y a preguntarnos si ella se acomoda al pueblo, si lo hace participar en la liturgia, si lo prepara en el contacto con la Sagrada Escritura, si atiende personalmente a las gentes que acuden, si busca a los que no vienen, si da relevancia a los laicos, etc.

Afín a este problema tenemos la proliferación de "movimientos para-religiosos", como son el espiritismo, el teosofismo, el rosacrucismo, etc., como también ciertas prácticas orientales, mezclas de dinámica mental con religión panteísta. A ellos se han de sumar todas las prácticas de ocultismo, superchería, magia blanca y negra. Toda esta avalancha de movimientos son inquietantes por el vacío religioso que en el fondo delatan y que alcanzan a todos los niveles de la vida, lesionando la fe de nuestras gentes y cuestionando seriamente nuestra pastoral.

c) *La religiosidad popular es impactada por la modernidad* y ello nos preocupa porque dicha religiosidad es el más preciado fruto de la primera evangelización. El Evangelio se inculturó en las culturas indígenas, asumiendo sus valores de hondo humanismo; de allí proviene aquella "sapiencia popular católica" de nuestro pueblo que sintetiza lo divino con lo humano, lo religioso con lo patriótico; también aquel respeto a la persona y a la tierra, la fraternidad y alegría aún en medio de la pobreza; además, la reverencia por lo sagrado y el sentido de oración confiada que se expresa en devociones, imágenes, templos, ermitas,

adornos domésticos, cantos, danzas, peregrinaciones, etc., pese a que a veces estas manifestaciones vayan mezcladas de ritualismos, supersticiones y sincretismos de lo pagano con lo cristiano.

Más impactante fue el golpe porque la modernidad hirió y en cierto sentido purificó los siguientes rasgos de esa *religiosidad caracterizada por ser*: *"cósmica"*, vale decir que en los fenómenos naturales acude a la intervención de Dios; *"fatalista"*, es decir que se resigna ante todos los males por considerarlos voluntad de Dios; *"sacramentalista"*, lo que significa que frecuenta los sacramentos por costumbre y para evitar males físicos sin vivirlos en su significación; *"devocionalista y milagrera"*, porque sus prácticas religiosas suelen motivarse para conseguir favores; *"santerista"*, porque venera a los santos casi como ídolos; *"ritualista"*, porque suele emplear los sacramentales casi como ritos mágicos; *"contratualista"*, porque su relación con Dios y con los santos parece ser más un contrato de dar para que me des, que un tributo de dependencia; *"costumbrista"*, porque procede religiosamente más por tradición o imposición que por convicción; y finalmente *"sincretista"*, porque manifiesta un cristianismo mezclado con ciertas prácticas paganas.

Sin embargo, la negatividad de estos rasgos no alcanza a obnubilar la profundidad, frescura y genuinidad de esa religiosidad; y precisamente la modernidad, al tocar esos rasgos, lleva a corregirlos de sus distorsiones. Esa es la lección que la N.E. debe aprender: en qué medida y forma debe evangelizar esa religiosidad signada por la modernidad.

## CONCLUSION

La nueva cultura o modernidad, como vimos en la primera parte, desafía a la N.E.; nuestra segunda parte intentó explicar que la N.E. ha de ser "evangelización de la cultura" latinoamericana mediante una pastoral que asuma medios para inculturar el Evangelio en la especificidad de la cultura moderna latinoamericana. Ante todo, la modernidad lleva a que la pastoral se centre en la persona humana a favor de una cultura de la vida amenazada por la cultura de la violencia y de la muerte y que así evangelice en la perspectiva del Reino de Dios, cuyo resultado sea la Iglesia sacramento; que además afronte el peligro del secularismo y de las sectas, que lleve a una integral promoción humana, alcanzando los valores culturales en aquellos desafíos especiales como son los de las culturas indígenas y la cultura urbana.

Por otra parte, la "inculturación", como explica el documento de consulta del CELAM (557 y ss.), debe abarcar la reflexión teológica, la liturgia y la religiosidad popular, la catequesis, los movimientos populares, la parroquia, las comunidades

eclesiales de base, la vida religiosa, la familia, los laicos y la mujer. Tarea difícil y urgente, pero promisoria de un futuro mejor para nuestro continente.

Especial atención merece *la inculturación de la religiosidad popular* por ser la de nuestro pueblo por el que la Iglesia ha optado preferentemente: se ha de centrar dicha religiosidad en los aspectos capitales del mensaje cristiano; se ha de asumir su "memoria cristina" para, con una pedagogía pastoral, purificarla, completarla y dinamizarla, lo que exige amor e inserción al pueblo, prudencia y constancia en la educación de la fe; darle la dimensión transformadora de la doctrina social de la Iglesia; escrutar en ella las dimensiones que refuerzan lo evangélico, como también sus inquietudes para darles respuesta. Si dilatamos la acción, otros movimientos religiosos o políticos lo harán en perjuicio de esa fe que identifica nuestra cultura. De esa labor resultará la *cultura cristiana*, tema de la IV Conferencia Espiscopal Latinoamericana.

# PASTORAL DE LA METROPOLI Y PEDAGOGIA DE LOS VALORES

*P. Jaime Vélez Correa,S.J.*

## INTRODUCCION

Este doble tema lleva a explicar antes que todo la relación que existe entre la pastoral de la metrópoli y la pedagogía de los valores. Pero como los valores son núcleo de la cultura, se sigue que la pastoral de la ciudad debe alcanzar el interior de la conciencia colectiva de la ciudad, o sea, de la cultura urbana. Precisamente ahí está el desafío a la pastoral: la cultura urbana exige una pastoral que sea pedagogía de los valores, o sea, evangelización de la cultura urbana en su núcleo o conciencia. Por eso aquí debemos estudiar lo típico de nuestra cultura urbana y sus características para poder trazar una pedagogía evangelizadora de la metrópoli.

## 1. CULTURA DE LA METROPOLI

### El fenómeno urbano

Ya 7.000 años antes de Cristo, Jericó aparece como una auténtica revolución cultural transformando la vivienda, el regadío, la cría de animales, etc. y pese a las discusiones opuestas de la interpretación de la Biblia sobre la ciudad (Cox, Ellul y Comblin), sin embargo
la ciudad aparece en la Biblia como progreso humano consistente en asociación de bienes y servicios. Grandes ciudades se construyeron en la antigüedad; se dieron en China, Egipto, Mesopotamia y más concretamente las ciudades de México, Roma, Corinto, Alejandría, Constantinopla, tipifican el fenómeno urbano.

Modernamente, además de metrópolis como New York, el fenómeno se acentúa y extiende significativamente: mientras en 1880 sólo el 2.5 % de la población mundial vivía en ciudades, esta cifra pasó a ser en 1950 el 29 %, y en 1985 el 41 %. De las 15 ciudades más grandes del globo, para fines del siglo, 13 están totalizadas en los países más pobres, colocándose a la cabeza con más de 20 millones México y Sao Paulo.

## Características del fenómeno

Ciertamente que la ciudad aparece como *la unión de fuerzas organizadas en un modo nuevo de vida*, emporio de la industrialización y prototipo del progreso moderno en su intento de humanización de la naturaleza. Sin embargo, el signo de ese intento es ambiguo: la ciudad parece haberse convertido en imperio colonizador del campo, galpón de inmigrantes que constituyen un cinturón de marginados.

Si por una parte es centro de ciencia y tecnología, de universidades y de fábricas, por otra, modifica las condiciones de vida y de trabajo, que no siempre son las más humanas. Proporciona un modo de habitar el espacio compartido racional y estructurado, pero deja al individuo muchas veces aislado; si domestica la naturaleza, deja al hombre separado de ella; si lo aglomera uniformemente, lo masifica; si le da muchos medios para conocer mundos de diferentes ideas sociales, políticas, artísticas y religiosas, fácilmente le hace perder su identidad cultural; si con los medios de comunicación social se le amplían sus conocimientos, le fomentan el ansia consumista de tener más y más; si lo agrupa para compartir soluciones a sus necesidades, acentúa la brecha entre sectores ricos y marginados. Aunque de muchas maneras le proporciona "bienestar", le cambia los criterios de valoración, pues le fomenta el criterio de que la verdad sólo vale si es eficaz, verificable empíricamente y que convenza a la razón; con ello se cierran los caminos para aceptar el misterio religioso.

Realmente, *la ciudad es un texto de signos legibles* (su tamaño, su velocidad en muchos sentidos, su cantidad de habitantes y de recursos, su poder en cuanto centro de todas las fuerzas, su heterogeneidad de personas con diversos gustos, procedencia, ideas, religión, su organización de la vida que a veces queda ahogada, su casi obligado empuje de cambio y progreso que a veces impone modas y modos de vivir, etc.). Sin embargo, *esos signos deben ser interpretados* si se la quiere evangelizar, porque tal y como se nos manifiesta la ciudad parece hacer hombres de nivel poco humano.

## Tipología del hombre urbano y sus tendencias

*La mentalidad científico-técnica.* Es sin duda un cambio sufrido por el habitante de la ciudad en contraposición del campesino que dependía de la nauraleza interpretada sacralmente; pero sobre todo en sus relaciones interpersonales el habitante de la ciudad sufre modificaciones: no se dirige al otro como persona sino como funcionario que a veces es sustituído por la máquina.

De los problemas personales no se ocupa la ciudad sino de la organización

racionalizada que mira por el bienestar común. Ni la ciencia ni la técnica responden a los interrogantes existenciales del hombre (el pecado o la culpa, el sufrimiento, la muerte, el odio...). Por eso en la ciudad, dominada por la ciencia y la técnica, se va creando esa actitud de valoración de lo sensible, experimental y práctico, lo mismo que cierta apatía por la reflexión seria y cierta insensibilidad por lo religioso: a ello se suma esa sensación de soledad que experimenta el hombre en medio de la multitud no menos que la desorientación de su vida que lo puede llevar a la drogadicción.

*La mentalidad abierta del ciudadano.* Contrasta con la del miembro de una *sociedad cerrada* patriarcal y monolítica donde los valores se transmiten oralmente y se tienen controles fijos sociales; en cambio en el habitante de la ciudad la fe misma es poco o nada hereda, sino más bien fruto de opción personal.

*La mentalidad dinámica.* Hace que el ciudadano busque siempre lo "novedoso" en vestido, canciones, costumbres, hasta caer en la tiranía de la moda. Acompaña a esa dinamicidad la movilidad del habitante de la ciudad que fácilmente cambia de domicilio, que trabaja aquí, duerme allí, come acá y se divierte allá... Ciertamente que esta movilidad es condicionante del progreso y plantea retos a la pastoral que no puede quedarse en el inmovilismo de la sociedad estática, que sin duda pide menos esfuerzo de creatividad y cambio.

*La mentalidad de desarraigado.* Es consecuencia y base de la anterior, pues en gran parte la ciudad está integrada de migrantes que no tienen raíz en su tierra, lo cual explica la heterogeneidad y mutabilidad de mentes, ideologías, partidos, etc., que caracteriza el pensar, sentir, volorar y actuar de las gentes de la ciudad.

*La mentalidad secularizada.* Es típica del ciudadano, porque la sociedad urbana no es sacral como la agrícola que venera la naturaleza como fundamento de orden para su vida; el habitante de la ciudad, en cambio, mira la naturaleza como mero instrumento de producción y prescinde de considerarla mediación para ir a Dios, cuando no le niega dicha relación. Por eso, la espiritualidad del ciudadano tiene que buscarse no en el tipo de mística bucólica, porque la misma sociedad urbana ha sustituído a la naturaleza; de ahí brotan las angustias, frustraciones y aspiraciones del ciudadano y, por consiguiente, en esa misma realidad social se deben buscar los criterios y principios de solución.

*La mentalidad extrovertida del ciudadano.* Viene dada por la tendencia expansiva de la ciudad que amenaza la pérdida de interiorización del hombre. Una de las notas típicas del habitante de ciudad es ser víctima del bombardeo de ideas que no le dejan pensar por sí y lo llevan a la dictadura del anonimato del "se" (se dice, se piensa, se juzga, se decide) porque está perdido en la masa que no le deja lugar para pensar o

reflexionar personalmente. Esta dificultad de concentración crea problemas para la pastoral.

*La mentalidad de relaciones funcionales*. Es muy típica de la ciudad post-industrial. Las relaciones humanas de convivencia no se establecen por parentesco, afinidad o vecindad (primarias o personales), sino por la función que cada uno desempeña, lo cual amplía las posibilidades de relacionarse por grupos, pero a su vez el ciudadano se encuentra solitario en medio de la multitud.

*La mentalidad audio-visual del hombre de la ciudad*. Es muy significativa, pues toda la cultura urbana va sellada por la impronta audio-visual que le dejan los medios de comunicación, el cine, la televisión, los espectáculos, las publicaciones y el ambiente de avisos, afiches y grafittis.

## 2. LA PASTORAL URBANA FUNDADA EN LA PEDAGOGIA DE LOS VALORES

Si hemos descrito la cultura urbana como proceso, las características y la tipología de hombre que ella crea, no es por prurito de erudición sino porque con ello podemos descubrir los valores culturales que deben ser "inculturados". Es lo que se llama pedagogía de los valores.

Una programación pastoral implica ante todo políticas o criterios para la acción y después, en consonancia con ellas, unos modos o estrategias para actuar.

### Criterios para la pastoral de la metrópoli

a) Para evangelizar la metrópoli ante todo se ha de tener presente que se trata de *alcanzar en la cultura urbana su núcleo o conciencia de valores* para transformar sus criterios, sus intereses y pensamientos, sus fuentes inspiradoras y modelos de vida, y así no quedarse en barniz superficial (cfr.EN. 19-20). Por otra parte, no se trata de volver a la pastoral rural aplicando a problemas urbanos soluciones agrarias.

b) La manera de acertar en esa evangelización consiste en *"inculturar"* el mensaje evangélico de tal forma que se haga inteligible al hombre de la ciudad, asimilable por su mentalidad y atrayente o interesante. Es decir, el mensaje ha de mostrarse como algo interesante, que se aprecia, que tiene utilidad para la vida, en una palabra, que es valor, y hacer que el Evangelio se muestre como importante para la vida, es injertarlo en la cultura. Para ello se necesita conocer

teórica y prácticamente la cultura urbana y reflexionar cómo se ha de encarnar el mensaje evangélico, cuidando de no adulterarlo o desvirtuarlo.

c) Como la cultura urbana presenta valores y desvalores se requiere un *discernimiento crítico* de los mismos para promover lo positivo y purificar lo negativo. Además, la pastoral ha de fundarse en la teología de las realidades terrenas proclamada por el Concilio Vaticano II.

d) *La cultura de la ciudad no soluciona los problemas íntimos del hombre*, como tampoco la ciencia ni la tecnología le responden a sus inquietudes espirituales; por eso el ciudadano, desorientado y solo, es proclive a caer en la drogadicción, la agresividad, la prostitución, etc. La pastoral urbana ha de lograr *tocar la sensibilidad religiosa* adormecida en el tráfago de la urbe y así aprovechar esta nueva mediación de evangelización, que es el hombre, camino de la Iglesia, como enseña Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*.

e) *Una pastoral familiar*, específica para la ciudad, requiere buscar métodos para evangelizar esa *"Iglesia doméstica"* que sufrió tantos cambios en el tránsito de la sociedad agraria a la urbano-industrial. Formar conciencia de "Iglesia doméstica" que anuncia, celebra y sirve en caridad. Educándola para el amor. Los padres deben ser los mejores catequistas de sus hijos.

f) *La fe del habitante de la ciudad no es aceptada por tradición o herencia*, sino que es fruto de opción personal; ello implica una especial pedagogía de la fe que se inicie con una experiencia de Dios original y diferente, vivida en fraternidad en la Iglesia y al estilo de Cristo.

g) En la ciudad el hombre necesita especialmente *una pastoral de la esperanza*, dado el ambiente de incertidumbre que lo rodea; nos hace falta mostrar este aspecto de la Buena Nueva. Este vacío lo están llenando las sectas y movimientos nuevos religiosos, como también los ocultismos y espiritismos, las experiencias orientales y todas esas ofertas de seudo-religiones. Se precisa hoy formar en la oración, tarea difícil en el ambiente urbano, pero necesaria para la solución de los problemas del hombre, especialmente el habitante de la ciudad.

**Estrategias o modos de la pastoral de la metrópoli**

a) Ante la expansión de la urbe, *la parroquia*, diseñada para una pastoral rural, ha de ser reestructurada; se pide una descentralización que fomente núcleos de iglesias más que locales, comunitarias, para que atiendan las necesidades de sectores específicos, como obreros, comerciantes, estudiantes, profesionales,

etc. Primero se deberían formar comunidades y después, cuando se desarrollen, construir templos; se ha de proveer la autosuficiencia económica, sin la cual no puede subsistir, y una entre tantas formas de financiación pueden ser los "salones comunitarios" que ayudan, ese fin y a continuar las obras de la parroquia.

b) Se deberían reconocer e identificar aquellos *sectores difíciles para la aceptación de la fe* como son los de *indiferentes*, cuyo número crece alarmantemente en nuestras ciudades, y también de los *adversarios*, lo mismo que aquellos que han *abandonado su catolicismo* y pasado a otras religiones pero que a la larga se encuentran desilusionados. Después de un diálogo con estas diversas clases, que no sea de inmediato proselitismo, se diseñan modos de evangelización.

c) Ante *la migración hacia la ciudad* se debe organizar una pastoral parroquial de acogida y despedida para orientar y ofrecer ayuda a los que llegan desorientados a la ciudad y que generalmente son católicos emigrantes del campo, muy receptivos y ansiosos de compañerismo y apoyo social. Las sectas tienen al respecto una organización eficaz.

   Es importante además fomentar la pastoral de santuarios y de capillas de devoción y aprovechar las peregrinaciones y las visitas para dar una gradual catequesis, una buena preparación para los sacramentos, etc.

d) Puesto que el hombre de la ciudad, angustiado, estresado, extrovertido y no reflexivo tiene *urgencia ser atendido personalmente*, la iglesia de la metrópoli necesita estar *abierta para escuchar y aconsejar* en los problemas difíciles. También en esto nos llevan ventaja las sectas.

e) El habitante de ciudad por su propia cuenta no acude a la Iglesia; por tanto, se han de organizar *equipos de visita* para mantener fresco conocimiento de las necesidades de la familia, de los enfermos y ancianos. Es importante establecer *la pastoral de edificios* que modernamente están cerrados a todo visitante; si dentro del edificio una familia se encarga de ese apostolado, reuniéndose a horas propicias, se puede atender oportunamente.

f) La pastoral urbana exige desarrollar *liderazgo de los laicos*, formándolos teológica y culturalmente y que tengan contacto con el pueblo. Contribuye a ello una orgánica pastoral en universidades y colegios, teniendo presente la gradualidad de la evangelización de la cultura (no es obra de momento ni de superficie).

g) Se han de promover *las organizaciones de pastoral de laicos por profesiones u oficios*, para que no se sientan francotiradores en el apostolado. Hay una laguna en la *pastoral de la inteligencia*, de los artistas, de los obreros, todo lo cual exige estudio serio, audacia e imaginación.

## CONCLUSION

Hace cinco años la Sección para la Cultura (SEPAC-CELAM) señalaba como desafíos de la "adveniente cultura" las síntesis vitales que no son simple suma de los términos opuestos sino superación de los mismos con una novedad. Ese reto de síntesis se nos hace valedero hoy para la pastoral urbana. Consistiría dicha síntesis en las siguientes instancias: conciliar el apego a la tradición con la velocidad del cambio, la razón con la fe, los valores culturales urbanos con las instituciones sociales, el trabajo o praxis transformadora con la dimensión contemplativa o vida interior. Sobre todo, una síntesis fruto del discernimiento de la cultura urbano-industrial y su asimilación con la que se supere la nostalgia de lo agrario. Además, se nos desafía para adaptar las estructuras eclesiales a las relaciones funcionales de convivencia. Esa pastoral urbana ha de integrar dentro de la sociedad la libertad con la solidaridad, el tiempo libre con la cultura post-industrial, la universalidad cultural con la pluralidad cultural, el confort moderno con la calidad de vida austera, la secularización con la fe. Exige la "apropiación" de técnicas y estilos "advenientes" fundidos en nuestros propios valores y necesidades. Por otra parte exige una síntesis que armonice tanto el desarrollo tecnológico adecuado con una valoración de lo ecológico como nuestra propia sabiduría, una racionalidad plenamente asumida, una capacidad creativa propia con una valoración de nuestros sentimientos más profundamente humanos.

Algunas de las orientaciones pastorales trazadas allí mismo para responder a los anteriores desafíos de síntesis serían:

-Emprender una evangelización de los valores endógenos y exógenos de la adveniente cultura en orden a configurar estructuras de una convivencia urbana más humana y cristiana, mediante una evangelización del sistema educativo y de los grupos de influencia.

-Evangelizar los valores urbanos a partir de la raíz misma de la cultura que es el *valor religioso*, porque del hombre adveniente va a depender la adveniente cultura.

-Comprometerse con una evangelización de las estructuras de convivencia urbana, mediante la acción directa de los laicos en el mundo, lo cual exige una pastoral de

centros de decisión y un plan pastoral de los laicos respecto a las realidades temporales.

-Una evangelización de la cultura urbano-industrial que tenga en cuenta la dimensión morfológica, funcional y mental de la cultura urbano-industrial, en orden a que se haga del anuncio de la Buena Nueva, un elemento mitigador de conflictos. En resumen, que la Iglesia se haga presente en ese momento en que la cultura urbano-industrial latinoamericana exige una nueva síntesis.

Finalmente, sin duda que la evangelización de la cultura urbana como pedagogía de los valores no es uno, sino el principal reto a la nueva evangelización, con miras al tercer milenio. Difícil tarea que requiere audacia e imaginación pero, sobre todo, nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas expresiones.

# LAS CEBs EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE BALANCE Y PERSPECTIVAS

*Pbro. José Marins**

## INTRODUCCION

### Evaluar para continuar

La historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, en los últimos 25 años, no puede ser escrita sin las CEBs. Significativas, no por su número, sino por ser un fenómeno social, eclesiológico, pastoral, que viene provocando cambios cualitativos, en la vida y misión de la comunidad de Jesús.

Estadística y cuantitativamente, las CEBs son minoría, con debilidades y limitaciones. Aunque en muchos lugares están apenas en sus inicios, en otros ya se tiene una experiencia más larga que permite captar cómo ellas van configurando un modo de ser Iglesia, con incidencias en la realidad humano-social y eclesial[1].

Después de más de dos décadas, desde que Medellín lanzó la CEB oficialmente, es oportuno un balance de las mismas:

¿En qué, la realidad actual de las CEBs, ha confirmado la intuición inicial de Medellín y de Puebla? ¿Cuáles son los problemas y tensiones que las CEBs han revelado? ¿Qué interrogantes y nuevas perspectivas abrieron? ¿Cuáles dimensiones han sido más significativas? ¿Qué eclesiología privilegian?

---

* Pastoralista, Licenciado en Teología y Ciencias de Opinión Pública. Consultor del equipo de reflexión teológico-Pastoral del CELAM. Brasileño.

1 Doc. Conferencia Nacional Obispos do Brasil, *As comunidades Eclesiais de Base no Brasil*, nov. 1982 n.79. Doc. de 15 arzobispos y obispos mexicanos, 7 abril 1989, n. 3.4: "... impulsan una novedosa configuración histórica de la Iglesia: una nueva manera de vivir la Iglesia más encarnada, más participativa -como lo muestran la riqueza y variedad de los nuevos ministerios- más pascual al solidarizarse con los Cristos sufrientes de hoy".La conferencia episcopal Chilena, en 1979, publicaba un documento sobre los 20 años de las CEBs en el país, con el título *Carta a las CEBs* mayo 1989. Entre otras cosas decía: " Podemos afirmar con alegría que las CEBs, son una realidad en nuestra Iglesia" (n. 21). " Al cumplirse 20 años de experiencia, el desarrollo de las CEBs en nuestra Iglesia es un hecho importante. La reconocemos como una presencia real de la Iglesia (n.91).

## Posibilidades y limitaciones del presente trabajo

Recoger datos sobre las CEBs, evaluar su situación, aún con honesto deseo de objetividad científica, no escapa, evidentemente, a matices e insistencias de cuño subjetivo -dependientes del cuadro de referencia teológico-pastoral que se interiorizó, de las opciones que se privilegió y del modelo eclesial que se asumió... Por eso, y de antemano hay que admitirlo, el presente trabajo, aún exigiéndose escrupulosa objetividad y actitud imparcialmente crítica, no escapará a las limitaciones anotadas y será susceptible, por lo tanto, de cuestionamiento y de complementación. Pero no deja de ser una colaboración válida a partir de la situación y misión privilegiada del equipo de autores que acumuló un ininterrumpido contacto, en los últimos 21 años, con las CEBs de América Latina, el Caribe y también de muchas otras partes de la Iglesia.

## Fenómeno amplio y complejo

El proyecto de las CEBs, en su intuición, proceso y perspectiva se manifiestan, simultáneamente,como fruto y semilla; termómetro y fermento de vida evangélica.

Representan un paso cualitativamente nuevo en la Iglesia actual y un desafío profético para la sociedad circundante. Recuperan en los cristianos el sentido de: pertenencia eclesial, compartir los bienes, solidarizarse con los pobres, trascendencia del Reino de Dios.

Las CEBs son fruto de la acción de Dios, de un proceso de renovación eclesial y de cambios sociales. Son realizadas por un trabajo sorprendente de los pequeños, de los que, como Jesús, fueron piedras rechazadas por los constructores.

Las CEBs son la raíz de un nuevo árbol que se está plantando. Están en la base de lo nuevo. No son una realidad aparte y paralela o un apéndice (esperanzador ¿problemático?) del caminar eclesial. Están para marcar el estilo y contenido de la comunidad cristiana, en medio de la realidad actual. Son un fenómeno amplio y complejo. No se reducen a una fórmula o receta pastoral, ni se agotan en una experiencia buena o mala. Son "focos de evangelización y motores de desarrollo y liberación" (P 96). Apuntan hacia una renovación de la totalidad de la Iglesia y ofrecen experiencias, valores, rumbos, que influyen también en un nuevo modelo de vida social.

La intuición de las CEBs se anticipó en la práctica eclesial latinoamericana y caribeña, el mismo Medellín que las recogió, asumió, autenticó y presentó, dándoles el protagonismo de una propuesta pastoral clave. De esa manera, la Iglesia de

América Latina y del Caribe proclamó conjuntamente que era hora de crear CEBs dentro de su contexto socio-económico-político-cultural-social como nueva expresión de su sacramentalidad y como nuevo fenómeno de fecundidad e irradiación eclesial.

Esto marcó ciertamente un rumbo eclesiológico-pastoral, cuyas innumerables y serias consecuencias aparecen en la medida en que la CEB surge en medio de la vida del pueblo.

El Concilio y su concretización en Medellín y Puebla, han realizado el discernimiento y explicitación, así como lanzamiento para toda la Iglesia, de lo que el espíritu de Dios venía realizando, inspirando e interpelando localmente.

Esa lectura de la historia y de la realidad, a la luz del misterio del Reino y de la Iglesia, y de la opción preferencial por los pobres, generó un cuadro de referencia teológico-pastoral más profundo, dinámico y universal, que ya no puede ser restringido solamente a América Latina y el Caribe.

El caminar de las CEBs influyó en Iglesias de otras partes del mundo, animándolas a revisar sus experiencias de base, en línea de la evangelización y el testimonio profético.

Las CEBs, integradas en su mayoría por gente pobre, fueron naciendo por todas partes, principalmente en los lugares más lejanos, donde no había una asistencia sistemática y continuada de la Iglesia: como en las periferias urbanas y del campo, en los medios obreros, comenzando también, aunque muy lentamente, en las áreas de clase media.

Están hoy en todos los países, con intensidad y desarrollo distintos. Tienen acentos peculiares según los contextos eclesiales, culturales, socio-económicos-políticos donde surgieron. Aún en un mismo país, no existen dos CEBs completamente iguales.

Las exigencias de su inculturación, las dificultades que enfrentan, los medios de que disponen, hacen la diferencia:

- Hay las que nacieron en *tierra seca*, aprovechándose de raras lluvias, buscando la humedad secreta de fuentes subterráneas (fe popular);
- otras aparecieron en las *Amazonias* tropicales de los grandes procesos populares o de los pantanos de *Chacos* sociales;
- muchas abrieron su camino, persistentemente, en *las tierras arenosas* y hasta en las *pequeñas brechas* del asfalto de la esterilidad religiosa, en el mundo técnico-científico-computarizado;

- nunca faltó el milagro de la gracia, que las hizo nacer *en medio de la basura* o donde el cemento de las estructuras dejó un espacio, aunque mínimo, dondequiera que hubo lugar para la vida, aún en situaciones humanas oprimidas o necesitadas, la Iglesia fue siempre una esperanza profética;
- hay CEBs en las tierras *fértiles y bien arraigadas*, en las que, fieles al Evangelio, responden vitalmente a la gracia del Espíritu.

En esta diversidad se detecta una fuerza común: la fe del pueblo cristiano y el dinamismo de la participación de los laicos, con apertura a la vida social.

Las CEBs, aún estando en proceso de configurarse más plenamente, son ya evento y proceso evangélico. Sus características están de antemano profetizadas por las parábolas de Jesús sobre la Iglesia, primicia del Reino. Son como el grano de mostaza, como la perla, o el dracma perdido. Discretas y preciosas. No vienen entre rayos y truenos. Nacen entre piedras, espinas, caminos y tierra buena, con diferentes fecundidades, de 40, 60 y 100 por uno.

Están modificando el rostro histórico de la Iglesia. Manifiestan, en etapas y niveles múltiples, el modelo de una Iglesia:

- comunitaria, participativa;
- solidaria con los que sufren, comprometida con su liberación;
- sensibles a todo lo que dice respeto a la vida;
- que retoma,principalmente a nivel de base, un profundo gusto por la palabra de Dios, escuchada y meditada en conexión con la vida y practicada en comunidad;
- celebrativa, en la fe, del camino que se va haciendo en medio de angustias y esperanzas.

**La CEB es una realidad haciéndose en "devenir"**

En cuanto a los orígenes de la CEB se sabe, por abundante experiencia, que ellas no nacen por generación espontánea, ni son fruto de la casualidad.

Para que pudieran nacer, hubo intencionalidad, facilitación y asesoría de parte de agentes eclesiales (sacerdotes, religiosas, laicos) con mayor inquietud, visión pastoral renovada, amor al pueblo y a la Iglesia[2].

---

2 Hay áreas de América Latina y el Caribe en las cuales las CEBs hacen camino desde la década de los 60 y que han sido una referencia importante para la pastoral. En otras fue después de Puebla que ellas

Las CEBs, aun las que cuentan con 15 y más años de experiencia, no son una realidad acabada y aséptica, listas como para ser colocadas en exposición. Ni son modelos para ser reproducidos en serie. Como algo vivo, crecen, dan frutos y también pueden contaminarse y morir. Los valores y deficiencias no se manifiestan en cada CEB con igual fuerza, extensión o profundidad.

La CEB es algo pequeño, frágil, pero significativo. Para usar la comparación de un camino, se diría que ella no sería una super carretera, bien arreglada, con sistemas sofisticados de señales, obra de la más avanzada tecnología, en cuya construcción fueron invertidos todos los recursos disponibles. La CEB se parece más bien a un caminito abierto por el pueblo con sus instrumentos nada sofisticados (machete, azadón, pica...). En algunos trechos está todavía incompleta... da vueltas. En lugar de puentes de cemento, improvisó tablas o meras piedras, cuando la profundidad de los riachuelos lo permitieron... Lo que cuenta es que el camino avanza en el rumbo cierto.

Los agentes cotidianos de las comunidades son las mujeres, los hombres mayores y los jóvenes. También los niños de los barrios, rancherías, veredas, poblaciones, villas[3]. Ellos se reúnen para profundizar su fe y desde ella enfrentar las dificultades de la vida y hacer caminar sus organizaciones. Hay siempre una gran desproporción entre los miembros de una CEB y los problemas del ambiente eclesial, social, donde se encuentran... Considerando los frutos que esa gente produce, queda claro que hay una acción de Dios en la comunidad.

Hay también un proceso en relación con los asesores, animadores, coordinadores y ministros de las CEBs.

---

tomaron mayor vigor. La memoria de lo que viene pasando en las CEBs están en muchos documentos de las conferencias episcopales y diócesis; en artículos de revistas y tesis doctorales... al lado del material más sistemático y científico, hay una infinidad de cánticos (elaborados por la misma gente de las CEBs, de publicaciones mimeografiadas, que sirven de apoyo a los trabajos y reuniones. A pesar, de toda esa relativa abundancia de material, se puede decir que el contenido de las CEBs circula mucho más por lenguaje oral, que es la comunicación privilegiada de la gente de base. Aun sus símbolos, siempre presentes y sacados de su vida, ganan sentido cuando son explicados y comentados por la gente que los presenta.

Poco a poco, todo este conjunto de experiencia (vivida, transmitida, escrita, hablada...) se toma "tradición" para la gente como apoyo para confirmar sus nuevos pasos misioneros y para orientar la fundación de nuevos grupos comunitarios...

3 En toda CEB hay un núcleo más constante, dinámico. Son cerca de 10 a 15 personas que tienen una conciencia más comprometida de ser Iglesia, con todo lo que eso implica. Estos son como el corazón de la comunidad, que garantiza su vitalidad y acción en el ambiente, así como su continuidad (teniendo en cuenta los que dejan la CEB y los nuevos que van llegando).

En una primera etapa, debido al surgimiento cronológico de las CEBs, la animación, asesoría, el ministerio-coordinación de ordinario se concentra en pocas, o aun en una sola persona, el sacerdote, o la religiosa o el líder laico que comunica el "sueño" de la CEB. Son grandes entusiastas de la vida comunitaria, de la Biblia, de la oración y la celebración comunitaria, de la organización del pueblo, o son los denunciantes de las injusticias sociales. El surgimiento y los primeros pasos de las comunidades a veces depende mucho de esos líderes carismáticos y proféticos que llegan a tener un papel casi hegemónico[4].

Esta primera ola es magnética, despierta entusiasmo, atrae al pueblo. Hay novedad y también curiosidad. Las reuniones son largas y la gente, aún después de terminarlas, continúa platicando en grupos menores. Los programas y acciones son frecuentes y presentan resultados numéricos e impactantes en la opinión pública eclesiástica. Para algunos los encuentros de CEBs transmiten una peculiar sensación de fuerza, poder y eficacia.

Este estilo intensivo no dura mucho tiempo. Vienen otros momentos en que las circunstancias y estímulos sufren considerables cambios.

Estas nuevas situaciones inciden en las prioridades, en el ritmo y en los miembros de las CEBs.

Entonces surge una segunda "generación" de líderes, de acción más discreta, que descentraliza su papel y hace que la comunidad pueda asumir más responsabilidades conjuntas[5].

De una parte, hay un acuerdo tácito del cual es prematuro fijar estructuras porque podría cristalizar, antes de tiempo, en cosas que se están todavía desarrollando. No se quiere abortar una expresión eclesial que se prevé puede ser importante y con muchas consecuencias para el futuro. Como regla general se mantienen las orientaciones de Medellín y Puebla y las indicaciones de *Evangelii Nuntiandi* (N.58), así como las grandes orientaciones del magisterio de Juan Pablo II. Con eso se garantiza lo esencial para que la CEB sea la pequeña Iglesia.

---

4 El mayor riesgo es entonces que las CEBs, de una área acaben teniendo dueños. Son las CEB del Padre X o de la hermana Y... y de nadie más. Otros sacerdotes, religiosos, o aún el obispo, no se sienten completamente a gusto con ellas. Aún los animadores locales sólo subsisten cuando están de acuerdo con "los dueños" de las CEBs, hablan su lenguaje y las siguen fielmente.

5 Los primeros líderes se cansan, a veces hasta se amargan y se constituyen en pequeños grupos separados... Existe también el fenómeno de que pioneros de un período acaban siendo los elementos difíciles del período siguiente, porque ya no caminan con el paso de la comunidad o van por otro camino.

De otra parte, por su propia lógica y fuerza evangélica el nuevo estilo de vivir y de actuar como Iglesia, va pidiendo un mínimo de estructuras que le aseguren cauce, enraizamiento y continuidad. Por eso las CEBs son ambas cosas: dinamismo y estructuras. Son, a nivel de base, la manifestación viva y, al mismo tiempo, el dato estructural de ese modo de ser Iglesia.

Medellín, en el Documento "Pastoral de Conjunto" 15, dice que las CEBs son: "Primer núcleo de estructuración eclesial". Eso es retomado y explicitado en el documento de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, nov. 1982, n.79 y en el citado documento de los obispos mexicanos n.2.9 y 3.4.

Recientemente se comienza a discutir, principalmente en Brasil [6], la oportunidad de establecer algunas normas oficiales en orden a dar un estatuto jurídico mínimo para las CEBs, que no son consideradas en el actual Código de Derecho Canónico. Se quiere evitar que ellas queden dependiendo, en su existencia y continuidad, solamente de la buena voluntad de obispos y párrocos, o de los esquemas que cada uno se inventa.

La historia de la Iglesia ha enseñado que los procesos de renovación exigen cierta institucionalización, precisamente para que puedan llegar a la totalidad del espacio y la estructura eclesial. La institución no se opone al espíritu. Ella hace historia. Sin ella, los profetas permanecen sin contacto y sin penetración en el conjunto.

Un movimiento profético que no llega a encarnarse en instituciones estables, muere o desaparece. La institución no es solamente una realidad jurídica, sino también pastoral[7].

## 1. LO ORIGINAL DE LAS CEBs.

Lo original de la CEB en América Latina y el Caribe está en que ella:

- es un nuevo espacio y lugar teológico;
- con una praxis que liga la fe y la vida;
- a través de un método comunitario de ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar;

---

6 **A. Ribero de Oliveira,** "CEBs: Estructura ou Movimento" *REB* 200 (1990) 930-940. **A.F.A. Falcone,** "Eclesiologia das CEBs - Práctica Pastoral", *REB* 196 (1989) 939-941.

7 **J. Comblin,** "Movimientos e Pastoral Latino-americana", *REB*, vol.47, fasc. 139 y *REB*, vol.43 (1983) 227-262. Hay que buscar instituciones que lleven al pueblo las inspiraciones fecundas que organizan los movimientos de fondo de los pueblos, movimientos que sin organización no consiguen desembocar y crear historia.

- una comunidad y compromiso liberador, desde la opción por los pobres (como sujeto), asumiendo las consecuencias socio-políticas correspondientes (movimientos, organizaciones, luchas populares);
- es comunidad que, desde su contexto real, escucha la palabra de Dios, en la cual encuentra las interpelaciones de la fe para cambiar "corazones" y situaciones de pecado social e institucional;
- vive la dimensión comunitaria de los sacramentos, abre lo devocional a la responsabilidad social;
- es misionera con el protagonismo de los laicos, particularmente de la mujer;
- mantiene la unidad con los apóstoles e instituye nuevos ministerios no ordenados;
- crea experiencias ecuménicas con las religiones no-cristianas en la perspectiva del Reino de Dios;
- se articula para ser una red de base, en comunión con los otros niveles eclesiales.

Los puntos que acaban de ser indicados no son una enumeración de partes que se yuxtaponen en las CEBs o de meras actividades optativas, sino que se trata de un conjunto íntimamente ligado en la globalidad de la vida, juntos (todos, no solamente algunos) expresan la eclesialidad de una CEB. Aunque no se desarrollen con idéntica intensidad.

Hay también maneras nuevas de expresar lo eclesial-permanente de las CEBs que van surgiendo más como intuición y gérmen, sin que se disponga todavía de la estructura eclesiástica correspondiente.

Se trata particularmente:

- *Del uso del poder,* desligado de señales de prestigio humano ejercido colegialmente (en la base significa ejercido "en equipo"), como servicio de presidencia, de convocación, de autenticación oficial de cada CEB como Iglesia local;

- *de la "autonomía"* de la comunidad como célula de Iglesia local responsable por su vida y misión en el área donde se encuentra. Esto implica un estilo especial de articulación y de coordinación por parte de los ministros ordenados;

- *de la sacramentalidad* eclesial que es asumida en la CEB, sin un ministro eucarístico propio (son comunidades que viven un "nivel" eucarístico, con ocasionales "eventos" eucarísticos).

## La CEB como nuevo espacio eclesial

Las CEBs, en la experiencia de América Latina y el Caribe, son pues:

Espacio de *inculturación* de la fe en la cultura del pueblo, donde su manera de ser, su lenguaje simbólico, su comprensión del mundo, son enmarcados por la fe y la experiencia comunitaria de ser Iglesia.

Espacio de *misericordia* acogiendo a los pequeños, los humildes, los que en la sociedad no tienen ni voz ni prestigio; y los que están en diferentes situaciones de acercamiento al Señor.

Espacio de *conversión* para la gente que en ella se encuentra con Jesús y su mensaje (propuesta), ayudados por los demás. Se trata de una conversión que no es únicamente a nivel personal sino que abarca lo comunitario y lo estructural en sus diferentes niveles.

Espacio de *comunión* porque las CEBs han permitido a muchos pasar de un cristianismo individualista o de masas a una vivencia comunitaria e integradora de la fe, por:

- la experiencia verdaderamente fraterna entre sus miembros; relaciones de amistad y de mutua ayuda;

- la participación más democrática;

- la sensibilidad de buscar en la palabra de Dios su proyecto de justicia y de traer a la celebración, los acontecimientos de la vida y el compromiso que se tiene como cristianos de inculturarse y de transformar el mundo.

Espacio de *participación* porque las CEBs han ido mucho más allá de una simple descentralización de los servicios de la parroquia. Su desarrollo ha generado nuevas formas de organización pastoral, de más corresponsabilidad; creando espacios inéditos de participación laical, modificando el rol del agente pastoral y la relación con el ministro ordenado.

Espacio de *formación* donde la adhesión inicial de los bautizados, su religiosidad va siendo complementada por una preparación bíblica, espiritual, litúrgica, social, misionera, más profunda y globalizante.

Espacio de *militancia* donde los laicos se inician en el ejercicio de la evangelización

y de ser fermento en la realidad, principalmente a través de movimientos y organizaciones cívicas y socio-políticas.

Espacio de *celebración* donde se valoran las oraciones comunitarias, las celebraciones de la palabra, los servicios de comunión, vigilias de oración y aprecian mucho la posibilidad de la eucaristía celebrada por los presbíteros que las acompañan o visitan.

Lo nuevo está en que consiguen traer a la celebración las experiencias, los símbolos de su camino de liberación y de los problemas más urgentes del pueblo.

Hay una búsqueda de síntesis entre la práctica de piedad y las nuevas formas de rezar la fe y el compromiso transformador del mundo.

**La CEB como lugar teológico**

Las CEBs se han constituído en un lugar teológico donde se formula el modelo de la comunidad eclesial, se configura su sacramentalidad a nivel de base y se localiza su misión. En ellas se interrelacionan tres referencias: *La Realidad, la palabra de Dios (fe-revelación) y la comunidad.*

Las CEBs son el lugar y la comunión *(Koinonia)* donde el Dios de la vida es captado no solamente en el corazón de cada uno, sino en la misma comunidad y en la realidad polifacética de la creación, desde la perspectiva de Jesús vivo en su comunidad y la luz del Espíritu actuante en ella.

La pequeña comunidad eclesial acoge *la creación* como primera comunicación de Dios. Toma la Biblia como palabra de Dios, mediatizada por la comunidad histórica de los creyentes, en orden a asumir el mundo. Este nuevo pueblo de Dios, en la realidad donde le toca vivir, tiene una palabra qué decir y una tarea qué cumplir: manifestar, asumir el Reino, históricamente explicitado en este camino eclesial y social de liberación.

En la práctica, la reflexión bíblico-teológica se hace de acuerdo con el ritmo de la gente, de manera asistemática. Toma experiencias y acontecimientos discerniéndolos a la luz de Jesús, relacionándolos y complementándolos con una visión más sistemática del mensaje.

Lo original está en que en esta reflexión teológica el sujeto es toda la comunidad y no solamente algunos de sus miembros categorizados.

## Unión entre la fe y la vida

En la experiencia de las CEBs se retoman fe y vida como un conjunto inseparable y en una nueva relación; se asumen las consecuencias teológico-pastorales correspondientes como aprender a analizar objetiva y científicamente la realidad para encarnar y divulgar mejor la palabra de Dios; entender más vitalmente la dimensión histórica de los pueblos, identificando lo que respecto al espíritu existe en ellas; explicar que la salvación no se reduce solamente a lo interior del individuo, ni acontece únicamente en el después de la vida, sino también en las comunidades y estructuras de cada momento de la historia.

De este modo la CEB se abre a la realidad del mundo y lo hace: desde el pueblo, no desde los ministros; desde una comunidad viva y por contacto personal directo y no desde las situaciones de masas anónimas; desde la práctica, no desde una mera transmisión de doctrinas.

Relacionar fe y vida consiste, para las comunidades, tomar los acontecimientos cercanos y cotidianos a la luz del Evangelio (a veces con ayuda de los documentos eclesiales más populares). Gracias al movimiento bíblico y a la asesoría sociológica hacen un análisis más profundo. Esto aconteció en iglesias que habían avanzado más en la metodología de planificación pastoral y habían integrado en la pastoral el análisis de la realidad, la palabra de Dios y el magisterio.

La CEB anima un estilo pastoral, más comunitario que institucional; más popular que elitista; más laical que clerical; más participativo y de corresponsabilidad, que jerárquico y piramidal; más vivencial, que teórico.

*El método de ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar*

El método es, no solamente una técnica usada por especialistas, sino una manera de proceder de la comunidad, es decir, de todos, no sólo de los líderes de la misma, o de algunos de sus miembros más concientizados. Se trata de un proceso pedagógico, que de una parte facilita la acción, sistematiza el contenido, confirma las opciones, estrecha los vínculos de reciprocidad comunitaria. El método es el contenido que se revela en el método mismo. Lo importante, por lo tanto, no es solamente lo que se presenta como objetivo, sino también la manera como se propone: con palabras, testimonio individual y también comunitario.

El método comprende 5 pasos interrelacionados en un único caminar. Tres de ellos son los clásicos: *"ver, juzgar, actuar"*, que fueron de la acción católica especializada. La CEB le añadió dos pasos más: *evaluar y celebrar*.

*Ver o captar* global y específicamente una realidad en todas sus dimensiones. Es decir, en sus raíces y consecuencias. Se entiende que es un análisis más estructural de la realidad. Este ver supone dos pasos previos: el conocer la historia y la cultura.

*Analizar (juzgar)* las causas y los efectos, en sus estructuras, ideología y sistemas. Hacer un discernimiento evangélico a la luz de la palabra de Dios y de la palabra de la Iglesia, así como el criterio de la comunidad.

*Optar y actuar* de forma personal, comunitaria, estructural, eclesial, de modo planificado, con estrategias adecuadas.

*Evaluar* constantemente como forma de aprendizaje; de adecuación a la realidad y fidelidad a la meta; para precisar y ampliar la acción.

*Celebrar* los pasos dados, los logros obtenidos, estimular la seguridad, fundamentar la esperanza como experiencia de reconocer la gracia, como compartir comunitario de alegría en el caminar, como una primicia del Reino.

Es la *fiesta y la celebración* de los signos sacramentales. Cada sacramento es una inserción en el misterio. Supera la mera materialidad. La ritualidad brinda la posibilidad de expresar y experimentar el misterio. Da una experiencia comunitaria más allá del control de la racionalidad. Este dinamismo metodológico alcanza todos los momentos y dimensiones de la vida y de la misión transformadora y misionera de las CEBs, catequética, celebrativa, profética, etc.

No es, por lo tanto y solamente, un mero esquema intelectual para el procedimiento lógico de las reuniones de la CEB. Es más bien un dinamismo estructural del modo de ser y de actuar como comunidad.

*Conexión entre comunidad y compromiso liberador-organizaciones populares, luchas sociales*

Las CEBs han representado la presencia más cercana de la Iglesia entre los marginados, apoyándolos en sus luchas por la supervivencia y en su búsqueda de justicia. En ellas es donde el pueblo sencillo reafirma su dignidad de persona humana, donde descubre y experimenta la importancia de sus vidas y actúa como agente de transformación en el mundo, de acuerdo con el proyecto del Reino.

La CEB articula en lo cotidiano la fe de la gente con la comunidad eclesial y ésta con la realidad de vida del pueblo latinoamericano y caribeño, que es de lucha y de sufrimientos para sobrevivir, alimentar los hijos (¿educarlos?), tener un mínimo de

dignidad humana... En esas comunidades se han dado mejor la convergencia y complementación entre movimiento social, religiosidad popular y comunidad eclesial.

Las CEBs han tenido un efecto que ha trascendido la dimensión pastoral y eclesial, para convertirse en un importante lugar de expresión, de organización y de solidaridad con el mundo excluído de los pobres. Estos sectores han vivido afectados por una dura realidad de pobreza, marginación y exclusión social, con una ausencia notable de espacios de participación social y política.

En algunos períodos y lugares, las mismas CEBs han llegado a constituirse en uno de los pocos espacios donde desempleados, jóvenes, hombres y mujeres expresaban y compartían sus miserias, desarrollando prácticas solidarias, tomando conciencia de su dignidad, de sus derechos, viviendo una experiencia de fe más completa y unida a la vida. En otras situaciones ellas han sido uno de los más importantes centros de animación, desarrollo y participación social en la población. Ellas han hecho realidad el ser factor primordial de liberación, promoción humana y desarrollo.

En este camino de participación en lo social y político, se incluye de forma progresiva e integrada, pasos como: el análisis de la situación (como ya se dijo); la sensibilidad solidaria frente al sufrimiento de las personas y de los grupos humanos; la experiencia directa de participación en la búsqueda de soluciones de los problemas; la concientización más intensiva; la toma de posición profética frente a situaciones ;asumir un compromiso liberador de forma más continuada, amplia y de organizaciones más estables. Todo lo anterior supone un largo proceso.

Los miembros de la CEB colocan en común sus luchas; descubren que muchos sufren los mismos problemas y que es posible hacer algo juntos para solucionarlos; llevan a cabo acciones colectivas que abarcan lo social, lo económico y lo político; lanzan programas de aclaración de la opinión pública; apoyan y participan en acciones reivindicativas como huelgas; dialogan con los políticos, etc. En una palabra, las CEBs despiertan la responsabilidad de personas que no se sentían interesadas, ni capaces de participar en los movimientos sociales y políticos. Rescatan el sentido noble de la política y hacen entender que la fe no se puede aislar de cualquier dimensión de la vida. La gente descubre, poco a poco, el sentido y la importancia de la responsabilidad política, como la práctica de caridad, por abrirse al bien común y como instrumento al alcance, aún de los más sencillos.

De aquí surgen las diferentes organizaciones populares de cuño económico, social, político, cultural, religioso, de salud, de lucha por la tierra, cooperativas, clubes de madres, teatro popular, centros de defensa de la vida, de derechos humanos... que

en algunos lugares nacieron por inspiración de las CEBs y como extensión de su práctica y poco a poco ganaron identidad y autonomía propia. En otros lugares, los miembros de las CEBs integran las organizaciones populares ya existentes. Estas son independientes de los partidos políticos, pero tienen gran incidencia en lo político porque sienten la necesidad de ligar sus pequeñas luchas con un proyecto popular más amplio para tener mayor eficacia en lo que hacen. Aprenden así a actuar de forma planificada y organizada; adquieren una conciencia histórica dinámica y luchan por un nuevo proyecto social.

La forma e intensidad de la participación política son determinadas por la coyuntura del área o del país y por la madurez de las comunidades. La mayoría de las acciones de la CEB son de promoción y de desarrollo.

Lo nuevo está en cómo la gente procura solucionar sus problemas y necesidades; la visión de la realidad que tiene; la propuesta que presenta y el proyecto con el cual se identifica.

La dimensión política de la fe es no solamente descubierta, sino fuertemente trabajada por la gente de la CEB, particularmente en algunas áreas y regiones. Cuando sus miembros asumen una militancia directa en la política, necesitan ser acompañados, asesorados en el discernimiento de sus compromisos, a la luz de la fe. Las CEBs, las más maduras y dependiendo del contexto eclesial donde viven, alcanzan a realizar, hasta cierto punto, esta ayuda, por lo menos en los primeros pasos y momentos. Pero como la acción política tiene raíces y consecuencias a niveles nacionales e internacionales, las sencillas CEBs no tienen condiciones para dar asesorías más completas. Entonces otras instancias, a nivel de diócesis y de conferencia episcopal, asumen esta responsabilidad.
La participación de los miembros de la comunidad cristiana en las organizaciones y movimientos políticos, aporta un crecimiento de conciencia socio-política, en estrategia de acción, en el entendimiento de los frentes y alianzas que hacen parte del quehacer político.

El proceso de comunidades coincidió en América Latina con situaciones de dictaduras represivas que desbarataron toda organización popular independiente o contraria al grupo dominante. En tales circunstancias la Iglesia, particularmente la CEB, fue un espacio supletorio para mantener la conciencia de las libertades sociales, llegando hasta facilitar un mínimo de organización popular.

Con la vuelta a la democracia, movimientos de índole popular y partidos políticos se reorganizan. Sus militantes disponen ahora de alternativas más eficaces para la acción de la sociedad. La CEB pierde la importancia hegemónica que había ganado

en el sector. Ella se cuestiona entonces, en torno a las siguientes posibilidades:

1. Concentrarse únicamente en lo "religioso" y dejar todo lo socio-político para las organizaciones y partidos populares (separación radical de poderes... y de campos!).

2. Seguir la acción concientizadora, etc bajo la orientación de un grupo político.

3. Continuar concientizando, ayudando a que su gente haga análisis críticos de la realidad,tomar posiciones desde los más pobres... como algo que siempre tiene que hacer desde la perspectiva del Evangelio, dejando a cada participante la libertad de comprometerse con organizaciones y partidos específicos.

4. Comprometer la CEB, como tal, con un proyecto político.

En las CEBs mismas no se extraña esta problemática. Pero desde afuera el mero hecho de plantearse las cuestiones arriba indicadas es interpretado como "desviación". Esta reacción fue también provocada porque no faltaron casos en que se usó el nombre de la CEB para proyectos políticos estratégicamente, para darles más fuerza.

Para evitar tales ambigüedades se hizo un acuerdo: *sólo se hacen publicaciones usando el nombre de las CEBs, con el respaldo de la Iglesia Diocesana.*

*El pobre como sujeto*

Al ubicarse en la difícil realidad del mundo, los miembros de la CEB pudieron ver que no solamente eran pobres, rodeados de otros pobres, sino que estaban insertos en una situación que permanecía así por colaboración de los mismos pobres y que se agravaba constantamente. En efecto, los ricos (individuos y pueblos) se hacen cada vez más ricos a expensas de los pobres, que se hacen siempre más pobres y dependientes (P 30). Eso es un escándalo y una contradicción con el ser cristiano (P 28).

Los pobres no participan de los bienes, ni de las decisiones comunes. Sólo de sueños de bienestar, de lujo y despilfarro que se les infunde. No tienen derecho a decir, ni a que se les escuche seriamente. Los técnicos tienen la última palabra y los demás no tienen ninguna palabra qué decir.

A la luz de la fe, del proyecto del Reino y de los ejemplos de Jesús (todos hijos del mismo Dios, hermanos/hermanas en Jesús, participantes por el Espíritu de la

herencia y de los bienes comunes de la creación), los creyentes comienzan a buscar nuevas respuestas a las antiguas preguntas:

¿Por qué existen pobres? ¿Quién los hace? ¿Por qué la sociedad que genera y mantiene muchedumbres empobrecidas es presentada como *orden?* ¿Por qué cuestionarla es ser subversivo? ¿Por qué se justifica la violencia represiva, para mantener la violencia institucional?

Queda claro:

Que la liberación de los pobres es algo íntimamente unido a la misión mesiánica (Lc 4,16-22) y por lo tanto es responsabilidad permanente de la Iglesia. Las CEBs son así el lugar eclesial de base, desde el cual se expresa el universalismo de la fe a partir de los humildes.

Que cuanto más se evangeliza, más peligrosa se hace la comunidad en una situación injusta, porque hace ver que no solamente ese estado de cosas ofende a las personas (es un desorden social), sino también al propio Dios (es pecado). A la luz del proyecto del Reino de Dios, cambiar tales situaciones no es pecado, sino que pecado es precisamente no querer cambiarlas.

Que cualquier trabajo a fondo con los pobres, toca el orden político, social, económico dominante y pasa a ser considerado por los poderes de turno como una amenaza que debe ser suprimida. Descubrir que el pobre tiene que ser sujeto en el proceso comunitario y de cambio del mundo, no fue uno de los primeros pasos de las CEBs, ni de la mayoría de los agentes en el proceso. Esto aconteció cuando la comunidad se hizo más responsable por la evangelización local; explicitó más su compromiso con la realidad; creó condiciones para que sus miembros, que en su mayoría eran pobres, fueran sujetos del proceso.

En este caminar los pobres, que en muchas realidades sociales eran tenidos como "problema", pasan a ser descubiertos como gracia.

Los "últimos" son ahora los "primeros" interlocutores, mensajeros y destinatarios de la buena nueva global. Lo que era debilidad, pasa a ser fuerza y energía evangélica (1 Cor 1, 25-31).

**La palabra de Dios**

En cualquier contacto con las CEBs, se ve pronto cómo ellas aprecian la palabra de Dios. Los carteles, cánticos, lecturas, celebraciones de la palabra, dramatizaciones,

paseos, cursos, reflexiones de grupos... manifiestan cómo la Biblia ha penetrado profundamente la experiencia de la pequeña comunidad eclesial. Las CEBs descubrieron la Biblia y de ella se han "apropiado" en el sentido de tenerla como su libro de inspiración, de referencia pastoral, de oración personal y comunitaria.

La palabra de Dios en la CEB:

- es leída en el contexto de la realidad;
- estimula la unión entre los creyentes, como comunidad de Jesús y el Espíritu;
- lleva a ser fermento de liberación en una realidad opresora, sin que la palabra de Dios sea tomada como mero instrumento para la lucha socio-política;
- se saborea en las celebraciones que articulan la memoria de Jesús con la vida de la comunidad;
- ayuda a las CEBs y a los agentes de pastoral a descubrir el sentido bíblico de ser pueblo de Dios. Y también que Dios se revela e interpela desde acontecimientos y personas concretas.

Jesús y su proyecto es la clave principal de la comprensión y asimilación de la Sagrada Escritura. Jesús no es una teoría, una idea, alguien del pasado que ya ha dejado de existir. El es el Cristo vivo hoy en la Iglesia, que anima la fe del pueblo.

En las CEBs la Biblia permite encontrar de nuevo la mirada de la contemplación. Hace a la gente capaz de quitar el velo de los hechos para experimentar en ellos la presencia liberadora de Dios. Propicia una verdadera experiencia del Dios vivo, que surgió de dentro, del caminar del pueblo, en la medida en que ese camino iba siendo iluminado por la lectura fiel de la palabra de Dios.

Esto se va descubriendo y experimentando en las reuniones y encuentros. Como también en los momentos intensos y sistemáticos de formación, cuando tienen la oportunidad de leer la palabra de Dios, de ubicarla en su contexto histórico, de ponerla dentro de su realidad, reflexionarla y rezarla.

Los pobres, al leer la biblia en comunidad desde su fe y su realidad, encuentran en ella no sólo la luz sino la fuerza para su caminar comunitario y su lucha. El discernimiento desde el ángulo de Dios los lleva a denunciar el pecado personal y estructural, a anunciar "el año de salvación" (Lc 4, 16-21) y a corregir muchas cosas erradas en la sociedad, en la familia y en la propia Iglesia.

Se siente la necesidad de facilitar de forma continuada encuentros entre animadores de CEB, equipos de coordinación de CEBs, para ayudarles a tener un cuadro de referencia mínimo de manera que puedan anunciar claramente cuál es el mensaje,

el programa de Jesús sobre la familia, la vida social, la justicia, los bienes de la tierra, las relaciones laborales, la cultura pluriforme. En una palabra: para entregar el mensaje a las personas y a las comunidades sin reduccionismos, sobre todas las realidades de la vida.

En algunas comunidades se privilegian más algunos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto, algunas veces es interpretado como una lectura parcial o ideologizada de la palabra de Dios.

Este proceso de poner la palabra de Dios en lo cotidiano de la vida de las CEBs se está haciendo en medio de dificultades y conflictos por las diferentes posiciones exegéticas, bíblicas y criterios pastorales relacionados con la lectura de la Biblia.

Lo que de hecho es experiencia irreductible en las CEBs, es que la palabra de Dios está siendo más escuchada, asumida, encarnada, celebrada y comunicada por la vida, palabra y compromiso transformador del pueblo cristiano. Muchas CEBs nacieron de grupos que se reunían en torno a la palabra.

**Los sacramentos y lo devocional (posibilidades y expresiones)**

El aspecto original que la comunidad de base privilegia es el de la sacramentalidad eclesial en su todo, más que en lo particular de cada sacramento (sin oponer evidentemente esas dos referencias). Es una conciencia que madura progresivamente y no de modo uniforme en todas las CEBs.

La CEB "bautiza" personas y realidades, recoge y sana lo que es señal y fuerza de una nueva vida, semilla del Reino, en las personas, en los ambientes y estructuras, plenificando todo con la manifestación completa del modo de ser de Jesús.

Explicita de manera más pública y nueva lo comunitario, en la *preparación, celebración y compromiso* de los sacramentales y sacramentos. Vale la pena mencionar ejemplos de esa práctica:

- El matrimonio tiene como preparación encuentros de los novios con diferentes familias para conversaciones que son orientadoras sobre la vida de fe, las relaciones entre los futuros esposos, la educación de los hijos, el compromiso cristiano, la perspectiva socio-económica-política del hogar, etc. En la misma celebración, cada pareja acompaña todo el ritual (muchas veces celebrado con la presencia de todos los miembros de la CEB y hasta teniendo a una de ellas como testigo calificado de la Iglesia). En esa ceremonia las parejas renuevan también su compromiso de fidelidad mutua y de ser célula de una nueva

sociedad... cada familia se reúne y como tal bendice a la nueva pareja.

- El bautismo es entendido como integración en una comunidad, que rompe con los criterios sociales de pecado, que se compromete a ser juntos el nuevo pueblo de Dios, manifestando las primicias del Reino.

- La reconciliación es captada y celebrada como liberación del pecado (renuncia radical a las estructuras del mal y a los agentes del pecado, lucha contra ellas y contra ellos). Las conversiones son también una responsabilidad de la comunidad, de respaldarlos, de ayudar a quitar las ocasiones de pecado (muy interesante son las experiencias en los casos concretos de alcoholismo, prostitución, opresión económica...).

- La celebración eucarística gana con la vivencia comunitaria y el compromiso liberador y aporta un sentido más pleno. En la práctica, las CEBs aspiran a tener una celebración eucarística que esté ligada a todo lo que la comunidad reflexiona, realiza y proyecta. Lo que dentro del contexto eclesial actual se hace difícil por la deficiencia en el número y disponibilidad del clero. La eucaristía es más bien participada a nivel parroquial, o cuando en la CEB está el sacerdote asesor, o algún presbítero visitante.

- En la "celebración del día del Señor" las CEBs, en cierto modo, actualizan la gran liturgia de la Iglesia. Son sencillas, constantes y fervorosas celebraciones comunitarias de la palabra de Dios, realizadas dominicalmente y en los días de fiesta de precepto.

  Tienen como características:

- ser asumidas por ministros no-ordenados, pero en nombre de la Iglesia y en comunión con la celebración eucarística, que se está realizando en alguna parte de la Iglesia parroquial;
- usar símbolos de la realidad y de la cultura popular;
- manifestar la relación de la liturgia con la vida de la gente en el momento histórico en que se encuentren;
- promover la participación creadora de la asamblea;
- ser momento de compartir los bienes con los más pobres entre los pobres;
- distribuir la comunión;
- rezar salmos y también oraciones tomadas de las devociones populares, con cánticos llenos de contenido bíblico y social;
- hacer articulaciones en vistas a proyectos de mutua ayuda;
- realizar una convivencia fraternal.

En muchos lugares la CEB ha sido autorizada no solamente a distribuir la eucaristía, sino también a bautizar, celebrar matrimonios, dar bendiciones, visitar enfermos y orar con los textos bíblicos; realizar intercesiones comunitarias en momentos de tragedia y dolor, así como a expresar las acciones de gracias de la comunidad humana.

Las CEBs procuran unir cada acto "religioso" con la situación de la vida del pueblo, iluminando todo con la palabra de Dios; estableciendo un contacto personal con los participantes; usando símbolos y gestos, que la gente fácilmente entiende y de los cuales no se olvidan.

*Lo devocional*

En lo devocional, la religiosidad popular de las personas de base es mariana. Esta cercanía de la Virgen Madre ganó en la CEB una perspectiva más liberadora y misionera. María es el modelo y primacía de lo que la comunidad eclesial quiere y debe ser (LG cap. VIII). Ella manifiesta el rostro maternal de Dios.

Ejemplo de fidelidad y de disponibilidad. Da el testimonio convincente de que la propuesta de Dios exige la entrega misionera (*Magnificat*, Visitación...). Ella acompaña y da fuerza al proceso de la comunidad eclesial.

En la experiencia de las pequeñas comunidades, cabe perfectamente lo que dice la *Redemptoris Mater* (2): "La CEB actúa siguiendo las huellas del itinerario recorrido por la Virgen María".

En las CEBs se reafirma el contenido central de las devociones marianas del continente como Guadalupe, Luján, Aparecida... que dibujan un modelo de misión y vida eclesial:

- presencia en medio del pueblo (encarnación, inculturación);
- tomando lo pequeño, lo humilde, como modelo de misión;
- invitando a los fieles a cambiar de lugar social, quiere decir, colocarse en el lugar del pobre;
- crear la comunidad, simbolizada por la construcción de un nuevo templo donde todos están llamados a encontrarse.

*Mártires y santos*

Los santos tienen una enorme actualidad en la vida eclesial del pueblo. Son los compañeros(as) consecuentes en la responsabilidad de transformar el mundo, de dar

testimonio de los criterios y valores del Evangelio en las situaciones concretas cotidianas. Son testigos y también intercesores. Más que admirarlos, hay que imitarlos, actualizándolos comunitariamente.

El compromiso liberador y la vida de las CEBs lleva a una descentralización del santoral para concentrarse en Jesús, su proyecto y su misión. Por otra parte, el cristocentrismo de la fe se hace más existencial y concreto, incluyendo a los santos en un nuevo estilo de mediación de la fe: son testigos radicales del Evangelio. No son solamente fuente de milagros para las horas de impotencia humana, sino compromiso con la persona y el proyecto de Jesús, con fidelidad profética y martirial.

Las comunidades eclesiales contemporáneas han generado, en efecto, muchísimos confesores y mártires.

**Nuevas perspectivas de los servicios ministeriales**

*Los laicos*

La novedad mayor de las CEBs es que ellas representan la emergencia de un nuevo actor eclesial y popular que busca, por una parte, una vivencia más auténtica y comunitaria de la fe cristiana en medio de los más pobres y por otra, la renovación de la misma Iglesia.

Han cambiado el estilo de animación y conducción pastoral, otorgando un reconocido espacio a los *laicos* en un nuevo espíritu de comunión y participación.

Son fuente de agentes pastorales laicos, como también espacio para la creación y el desarrollo de nuevos ministerios no-ordenados.

Son laboratorio de nuevas estructuras eclesiales y de evangelización popular que cambian el rostro de la Iglesia entre los más pobres, haciéndola más cercana y solidaria con su cultura religiosa y vivencia cotidiana.

*La mujer*

La presencia más constante y numerosa en las CEBs viene siendo la de las mujeres. Ellas están presentes en todos los servicios y actividades de la CEB y también en los ministerios de coordinación de las mismas. Han comprobado ser las que garantizan su continuidad, además de ser las grandes misioneras de su ambiente y dinamizadoras del compromiso social.

De modo particular, la mujer consagrada ha tenido una presencia decisiva en el proceso de muchas CEBs, como educadora de líderes laicos y eficiente animadora de la promoción femenina.

Las comunidades religiosas insertas han tenido presencia constante en medio de la gente y por eso mismo han podido animar desde dentro la vida de la CEB, en una línea de auténtica inculturación.

*Los ministerios*

Los ministerios que surgen en la comunidad no tienen el prestigio social y eclesial de la ordenación, pero retoman el sentido bíblico original de ser verdadero servicio, ejercido comunitariamente, en la sencillez y sin honores humanos. No gozan de una seguridad de permanencia, no son instituídos para toda la vida, ni tienen ayuda económica; están ligados a la indicación y al apoyo de la comunidad.

La CEB, por su naturaleza de ser pequeña Iglesia, no puede prescindir del ministerio jerárquico establecido por Jesús.

En la línea del principio teológico esto está claro. En la práctica, el primer desafío es precisamente el número escaso de ministros presbíteros y la poca probabilidad que aumenten de modo proporcional a las necesidades de las iglesias.

*Ministerio de coordinación*

En la práctica pastoral de las CEBs, no siendo posible tener en cada una un presbítero, se establece un ministerio de coordinación, reconocido por los ministros ordenados y en comunión con ellos.

Esta coordinación, instituída por Misión Canónica, preside las CEBs en comunión con el obispo y su presbiterio; hace la unión de la vida comunitaria de las CEBs con el conjunto eclesial.

La peculiaridad de esa coordinación, todavía no definida por leyes canónicas (lo que de otra parte le permite todavía mucha creatividad), está en ser:

- un servicio de importancia para el bien de la vida y misión de la comunidad eclesial, desempeñado con responsabilidad y reconocimiento de la Iglesia (por lo tanto con carácter público y oficial);
- con cierto grado de permanencia y estabilidad (un año o dos de ejercicio, renovables);

- ejercido por equipos de dos o más personas (hombre, mujer, joven) temporalmente, es decir, no de por vida;
- nombrados por discernimiento de la comunidad e investidos de autoridad delegada por el obispo, el presbítero, su representante o por los equipos de coordinación de las CEBs a nivel diocesano.

Ese ministerio procura superar el clericalismo, el machismo y la inadecuación a la realidad del momento histórico. Debe ser la prueba evidente de que la CEB, como Iglesia que es, no tiene dueños. Es propiedad exclusiva de Dios, territorio sagrado. Sus animadores y coordinadores no están para actuar como si fueran los únicos responsables de la Iglesia. Esto aumentará la distancia entre ellos y el pueblo católico. Este se volvería una masa pasiva, mientras aquellos se tornarían activistas y con frecuencia autoritarios.

Los nuevos ministerios de base, no buscan repetir las antiguas estructuras ministeriales con estilo clerical o centralizador, sino ser ministerios educadores de la comunidad para que ella pueda ejercer su sacerdocio común.

*Ministerio presbiteral*

Las CEBs no desvaloran el ministerio presbiteral; todo lo contrario: siendo una célula eclesial, son auténticas como ya se dijo por el servicio del ministro jerárquico. Este servicio ha asumido diversas formas históricas, adaptándose según las exigencias de cada nueva situación de la Iglesia.

Los presbíteros coordinan el conjunto de las CEBs. En América Latina y el Caribe estuvieron entre los que han motivado al pueblo para formar CEBs. Una vez iniciadas le han dado contínua asistencia y formación (cursos bíblicos, preparación socio-política, grupos de reflexión y de oración). Han cuidado particularmente de hacer surgir un equipo de coordinación en cada CEB. Con esto no termina su responsabilidad en relación con la CEB. Ellos son siempre los hermanos mayores que la visitan, administran sacramentos, confirman la gente en la fe y en la esperanza. Reconocen oficialmente las comunidades que los laicos han fundado por su propia cuenta y trabajo, integrándolas a la gran comunión eclesial parroquial y diocesana. La articulación entre las comunidades es también realizada por los presbíteros, muchas veces con la ayuda de un equipo laical.

Finalmente son los sacerdotes los que orientan las vocaciones sacerdotales y religiosas que van surgiendo más y más en las CEBs.

**Dinamismo misionero**

Los miembros de las CEBs tienen conciencia de una responsabilidad eclesial en cierto modo "nueva" para ellos. Deben pensar en la continuidad de la Iglesia y en hacerla llegar a todas partes.

Es muy frecuente que las CEBs funden otras CEBs, que oportunamente son presentadas a los presbíteros para que las "confirmen" como tal.

Una señora de Chile contaba que su marido fue transferido cuatro veces en los últimos 10 años. Ella, como había estado en la CEB, comenzó un proceso idéntico donde quiera que llegó... Por su intermedio nacieron cuatro nuevos grupos de CEB en diferentes partes de su país.

En el nordeste de Paraguay los campesinos, después de realizar la novena de Navidad en una área donde no había asistencia regular de sacerdotes, acabaron fundando 10 CEBs en dos años.

En zonas indígenas de Guatemala, un jesuíta misionero de la India contaba que en cada visita que hacía (cada dos meses) a su territorio parroquial encontraba nuevas comunidades fundadas por los laicos. En el altiplano boliviano, Juan y Nicolás han fundado CEBs en todas las islas del lago Titicaca... Los migrantes gauchos-catarinenses-paranaenses y brasileños que fueron a Mato Grosso, Amazonía, Paraguay, por donde pasaban fundaron CEBs *porque era la experiencia eclesial que habían tenido en su tierra natal...*

Las CEBs generalmente son fundadas en áreas periféricas de los centros urbanos, en las zonas rurales más marginadas o también en situaciones que piden una especial presencia del evangelio (migrantes, sin tierra, indocumentados, refugiados, etc.). Nacen a partir de los valores del Reino en la vida, para después iluminarlos con la palabra de Dios y mucho más tarde consagrarlos por los sacramentos. En otras CEBs lo dominante al principio son las devociones populares, ahora más ligadas a la perspectiva liberadora y bíblica.

Muchas CEBs en los últimos años fueron convocadas en torno a la palabra; quedaron un largo tiempo profundizando, leyéndola en el contexto de vida donde se encontraban... Parecían ser un mero grupo de estudio de la Biblia, pero de hecho en ellas se iban manifestando pasos concretos de encarnación en la cultura popular, desde la cual se procuraba vivir la novedad de ser la comunidad de Jesús.

En algunas partes surgió la experiencia de CEBs que envían algunos de sus miembros

para colaborar en el anuncio del Evangelio en otras regiones (Eulalio en Guatemala; Delegados de la palabra en Honduras; haitianos en República Dominicana; paraguayos y bolivianos en Buenos Aires; mexicanos en USA...).

Cada vez se hace más verdadero lo dicho por Juan Pablo II en RM 51 "...(las CEBs) se tornan instrumentos de evangelización y de primer anuncio... dan señal de la vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y de evangelización".

**Articulación de las CEBs**

Las CEBs han sentido necesidad de articularse a nivel parroquial, diocesano, nacional para: mayor intercambio entre ellas; mutua ayuda; consolidar el nuevo modelo eclesial que manifiestan, garantizando su rumbo de fidelidad a Medellín, Puebla y Vaticano II; hacer más eficaz el servicio a los pobres (según P 1146-1147).

Esta articulación surgió de un proceso espontáneo y necesario que se fue dando en el caminar de las CEBs, sea porque muchas no habían encontrado apoyo en sus Iglesias parroquiales y diocesanas, o porque la novedad del proceso pedía una contínua evaluación y una comparación entre las diversas experiencias existentes. También para mantener la referencia del nuevo modelo eclesial, a través de las diferentes coyunturas y momentos del proceso.

La articulación se fue madurando y expresando en formas diversas a medida que las CEBs se multiplicaban y su proceso se hacía más profundo y maduro.

No se trató de establecer un poder paralelo. Nunca se negó que de derecho y de hecho la coordinación, en sentido completo real y teológico, se hace a través de los obispos y presbíteros. Pero las necesidades prácticas, como acontece en todos los sectores de la pastoral, hacen que esa coordinación última se haga por equipos diocesanos y parroquiales (delegados) que acompañan de cerca la marcha de las CEBs, garantizando a su vez que en cada una de ellas haya un ministerio de coordinación local (no ordenado, preferiblemente ejercido por un equipo).

La articulación de las CEBs, o asesoría más amplia, se realiza ocasionalmente a nivel nacional, particularmente en torno a los encuentros nacionales de CEB, llamados en Brasil INTER-ECLESIALES (bajo la coordinación del obispo de la iglesia particular que acoge las representaciones de base de las demás iglesias).

Países como Argentina, México, Ecuador cuentan con un equipo asesor permanente, con representaciones de las CEBs de las diócesis y con la coordinación de un obispo delegado por la conferencia episcopal, o con grupos de obispos interesados que

hacen en la práctica, la unión con todo el cuerpo episcopal. Hay Conferencias Episcopales que tienen oficialmente un organismo (secretariado, equipo, delegación) para acompañar las CEBs a nivel nacional, ya que su coordinación es responsabilidad de cada diócesis.

El estilo, los medios y métodos de articulación deben ser constantemente evaluados, principalmente en relación con su oportunidad histórica y validez cuando hay cambio de situaciones eclesiales, sociales y las CEBs viven otro momento y realidad.

Ciertamente estas estructuras de articulación no se pueden trasplantar de una Iglesia a otra porque a cada área le toca encontrar la articulación que necesita.

*Articulación desde las CEBs*

En las Iglesias que tienen en las CEBs su base eclesial local, comienza a surgir un nuevo nivel de articulación. Los diferentes grupos (de calle, de obreros, de madres, de reflexión, de jóvenes, de liturgia, etc.) que nacieron y se desarrollaron con esta visión eclesial, comienzan a tener en la CEB su coordinación. Desde ellas se hacen los planes comunes, se establecen las orientaciones comunes. En la CEB todos complementan vivencialmente su eclesialidad. Celebran la fe, hacen la experiencia de la comunión católica.

Claro está que los grupos pueden también tener una articulación en lo que les es específico, por ejemplo los jóvenes, además de pertenecer a una CEB, hacen parte de una pastoral de juventud que incluye grupitos de jóvenes de cada CEB.

Muchas CEBs han tomado conciencia de que se están distanciando del pueblo cristiano, con la limitación de transformarse en una élite de los pobres. Pero hay una búsqueda de cómo articularse efectivamente con todo el pueblo: participación, apoyo a las tradiciones populares, a sus fiestas religiosas y étnicas; apertura de la CEB para que sea la referencia local de la Iglesia para los bautizados del área, principalmente para las celebraciones del Día del Señor y manteniendo los espacios de misericordia, apoyo, etc. que ellas representan.

*Articulación como asesoría*

Diferentes categorías y niveles de asesoría (biblistas, teólogos, pastoralistas y científicos sociales) son también fuerzas importantes de articulación:

- fundamentan el proceso dándole mayor conciencia eclesial y de realidad social a los agentes, animadores y miembros de la CEB;

- recogiendo y sistematizando la vida y compromiso de las CEBs: devolviéndoles el contenido más sistemáticamente formulado y enriquecido desde la palabra de Dios, la tradición y magisterio;

- provocando nuevos pasos, suscitando cuestionamientos que problematizan lo ya asumido;

- estimulando y orientando la reflexión para que las mismas CEBs sean "teólogas" en su experiencia de servidoras y testigos del Reino;

- siendo mediación, junto a la Iglesia universal, presentando su teología, eclesialidad y consecuencias para el conjunto eclesial.

**El ecumenismo**

La experiencia del ecumenismo es la gran novedad para los fieles cristianos de la base. Es vivida en el encuentro de cristianos de diferentes tradiciones y aún con personas de otras religiones, o sin fe... que se interesan y se comprometen por la misma causa concreta de los pobres. Personas que quieren transformar el mundo, hacerlo más solidario, fraterno y que luchan por la paz, por la ecología, la justicia, etc.

Así fue como, al luchar por los derechos humanos, al tener que conseguir y preparar la olla común, a fin de alimentar a niños desnutridos por el derecho de santuario, recibiendo a los exiliados -pentecostales y católicos, luteranos y metodistas y hermanos de muchas otras denominaciones cristianas- se dan cuenta que el seguimiento de Cristo junto con los más pobres los une mucho más que lo que los separan los diversos "campanarios". Más aún, estas tareas comunes llevan a liturgias comunitarias de acción de gracias o de petición, de duelo o de celebración festiva de los mismos acontecimientos que se van acompañando.

En esta línea ecuménica hay un cambio de eje que pasa de la discusión dogmática a la vivencia conjunta de la caridad y de la justicia en contextos concretos, principalmente al servicio de la causa de los más pobres. Cristianos de diferentes confesiones han trabajado juntos para defender a los perseguidos, salvar a las víctimas de las dictaduras, denunciar las arbitrariedades de los poderosos. Y juntos han sufrido las consecuencias martiriales de su actitud proféticamente evangélica.

El crecimiento ecuménico ha sido mayor y más profundo entre los grupos que se sintieron cuestionados en su misión y estilo de vida y procuraron compartir su búsqueda con otros grupos cristianos para un discernimiento y apoyo recíprocos.

Poco a poco la relación ecuménica pasa de un nivel de discusión, a un nivel de reconciliación vivida, efectuada por la fidelidad a lo central en el mensaje del Evangelio: amor a Dios y al prójimo, particularmente a los pobres (Mt 25,41...).

Las separaciones entre CEB y miembros de las sectas es, sin lugar a dudas, por razon de doctrina y por la visión social, diferente por la manera de entender cómo la fe debe comprometerse con la vida.

Esta separación es en verdad la línea que divide, no solamente una Iglesia de otra, sino también a cada una de ellas internamente.

El hecho de la proliferación de las sectas que desarrollan un proselitismo agresivamente anticatólico viene a dificultar la maduración del ecumenismo en la base, porque la mayoría de la gente no tiene preparación ni comprensión para distinguir las sectas de los demás grupos protestantes históricos.

Hay igualmente un fenómeno que debe ser analizado: en muchas partes son las sectas las que están con los más pobres entre los pobres. Alienándolos en sus problemas materiales. Potencian el sentido de lo sagrado con considerable dinamismo misionero.

Por eso las CEBs se cuestionan si no han quedado, por lo menos en algún área, como una especie de grupo políticamente concientizado, "propietario de los pobres" y con el "monopolio de la verdadera pastoral popular"... o quizá no tuvieron la paciencia de hacer el árduo camino liberador que exige partir de donde el común del pueblo se encuentra.

## 2. EJES DE LA REFLEXION TEOLOGICA

Desde la nueva praxis eclesial que se desarrolla en las CEBs se hace la reflexión teológico-pastoral que se ha centrado sobre:

### 1. La conciencia de ser Pueblo y Reino de Dios *(Koinonia)*

La CEB como Iglesia se define, por necesidad intrínseca y constitutiva, como una comunión-*Koinonia*.

La noción de *Koinonia* viene del actuar de Dios como aparece en Jesús de Nazareth. Es una de las nociones más repetidas en el Nuevo Testamento. Se trata de comunión en la diversidad. *Koinonia* se contrapone a masificación, a uniformidad. Pero no es desintegración. Supone autoridad que ayuda a la comunión, pero sin autoritarismo.

La autoridad es indispensable y a la vez insuficiente en cualquier sociedad humana, también en la Iglesia.

La *Koinonia* según Jesús da primacía al más débil. Es dignidad para todos. En el cuerpo eclesial hay diferencia de funciones, pero no de dignidad.

La referencia al Reino de Dios y de ser su pueblo (LG cap.2) ha sido la dimensión teológica con mayores consecuencias en la CEB.

El Reino toma nuevas formas según como el plan divino se desarrolla en el mundo. En Jesús, el Reino ya llegó (Lc 11,20). Su plenitud está en el horizonte de un futuro cierto (es promesa formal de Dios). Lo escatológico es final de toda muerte y plenitud de vida. El proceso de la Iglesia, en línea del Reino (su primacía y sacramento), es siempre superación de todo lo que es muerte y desarrollo de vida.

Esto es gracia de Dios. Se entra en el Reino uniéndose a Cristo, por el Espíritu y colaboración humana.

Esto ha abierto los ojos y el corazón de la gente a una concepción mucho más incluyente de la salvación y una apertura acogedora a todo lo bueno que descubren las personas en las estructuras sociales y situaciones históricas, que aún se encuentran fuera de las estructuras visibles de la comunidad eclesial.

Al mismo tiempo se detectan las graves disonancias con las cosas del Reino y la comunión Trinitaria en las personas y estructuras, fuera y dentro de la Iglesia.

La experiencia comunitaria despierta en los bautizados un sentido de comunión (compartir, participar, responsabilizarse unos por otros) muy profundo que:

- entiende cómo el pueblo de Dios se va constituyendo por la llamada de Dios y respuesta de El en cada época y momento histórico;
- hace superar una perspectiva de fe demasiado individualista;
- retoma el hecho de ser miembro de un pueblo, que no es masa, sino gente responsable, identificada y participante, que libre y conscientemente opta por un pacto recíproco y con Dios en orden a ser su nuevo pueblo. En eso se valora a sí mismo, su cultura, su historia, sus semejantes;
- se sensibiliza por todo lo que es popular (folclor, símbolos, lenguaje, tradiciones, religiosidad, etc.). Despierta para integrar en la unidad del pueblo las etnias excluídas, los sectores marginados. Por eso: opta por la causa de los pobres, comenzando a ser suyas las luchas populares de grupos específicos, como los

migrantes, los sin tierra, la mujer, el negro, los discriminados por cualquier motivo (edad, enfermedad, cultura, situación económica, nacionalidad, etc.).

La experiencia de la comunidad eclesial, en el ritmo del Reino inaugurado por Jesús lleva a vivir las referencias centrales de:

- filiación (Dios es Abba),
- fraternidad en Jesús (igualdad fundamental y servicio recíproco),
- responsabilidad por los bienes comunes de la creación (herederos y administradores... comunitariamente).

**La sensibilidad en relación al Dios de la vida y su creación**

Por razón de esa visión del Reino y coherente con ella, se entiende mejor que el Dios de la CEB es el Dios de la vida y vida en plenitud. Todo lo que salva, protege, desarrolla, anima la vida (en todas sus expresiones), entra en comunión con Dios, hace su voluntad.

La creación es un don de Dios y una responsabilidad colectiva de la humanidad. Destruirla o acapararla es pecar contra los demás y ofender a Dios porque se desvirtúa el patrimonio común. La destinación original de la creación es estar al servicio de todos. Por eso, la responsabilidad de administrarla y compartirla con criterios de miembros de una única familia.

El despilfarro, el lujo, las riquezas, aparecen en su total gravedad social y religiosa. La pobreza clama a Dios, denuncia a la comunidad y perturba el orden de la creación.

El compartir es la ley del Reino y de la comunidad eclesial. Es asumido de muchas formas y en constantes oportunidades. Por ejemplo, en las necesidades (compartiendo la fuerza de trabajo, el tiempo); el colocar en común los pequeños recursos de conocimientos, de producción, de propiedad; los dones de cada uno, compartiendo aún la experiencia de fe y el entendimiento de la palabra de Dios...

En el relato evangélico, la CEB descubre que los milagros de Jesús son manifestaciones del Dios de la vida a quien está oprimido, pasando por Jesús para que cada persona tenga la plenitud de la vida. Hay un condicionamiento, que es la fe (compromiso, responsabilidad) de la persona y vocación de ella a ser parte de esa nueva humanidad de la cual Jesús es cabeza y la Iglesia es primicia.

Esta convicción (reflexión) ha creado muchos problemas prácticos para las comunidades como por ejemplo:

- cómo dar testimonio del Dios de la vida, en situación de extrema y generalizada pobreza;
- cómo asumir una posición en relación a la violencia institucional y a la eventualidad de insurgencias armadas contra los sistemas de opresión política y económica,
- cómo renovar estructuras y responsabilidad eclesiales para evangelizar de acuerdo con Jesús, dado que El no inventó ninguna cultura ni un sistema social para comunicar su mensaje;
- ¿a partir de qué semillas del Reino evangelizar el mundo de los ricos?

Los ricos son invitados a compartir, asumiendo la causa de los pobres. No se trata de una propuesta sociológica, sino, en primer lugar, teológica y salvífica (Mt. 25,41). De hecho, lo que en la práctica mantiene a los ricos alejados de las CEBs no es solamente una razón sociológica, sino eclesiológica, pues en la pequeña comunidad eclesial se les ayuda a:

- renunciar al individualismo y asumir la experiencia común; buscar soluciones colectivas y estructurales a sus problemas y al sufrimiento de los demás... no solamente respuestas asistenciales y promocionales;
- compartir, no tanto lo supérfluo, sino el tiempo, los talentos y las propias comodidades;
- reflexionar sobre el Evangelio y practicarlo; discutir, hablar, y escuchar a los demás y seguir instrucciones asumidas en conjunto.

Estas exigencias mínimas no son esporádicas sino cotidianas en la vida de la comunidad. Colocan las personas en estado de conversión.

**Cristocentrismo comunitario**

La CEB coloca en su realidad y en su época el hecho central de Jesús, frente al cual hay que definirse. Como consecuencia, entrar a participar de su comunidad histórica, continuadora de su misión es también un seguimiento de Jesús, que se propone tomar su estilo de vida y trabajo apostólico, en el cual los pobres (los que sufren, los marginados) tienen un lugar privilegiado.

La novedad es que todo eso es buscado y vivido hoy. La Iglesia que lo intenta seriamente se renueva desde sus raíces y es buena nueva, luz sobre la montaña, esperanza y estrella de salvación.

La gran referencia de la comunidad es Jesús, considerado no solamente como Hijo

de Dios, que hace milagros, sino también como alguien muy amigo y cercano, ejemplo a ser imitado (seguimiento de Jesús).

No se trata, evidentemente, de una privatización del Salvador "del mundo", sino de un descubrimiento comunitario del que viene para todos y que es cabeza de un nuevo pueblo.

Este nuevo entendimiento de quién es Jesús se capta en su realidad histórica, humana. Es el compañero, es alguien interesado en las personas y en sus sufrimientos. Alguien que trae una nueva propuesta comunitaria, un estilo de vida coherente con el proyecto del Padre. El es quien salva, no salva almas individuales, sino a todo un pueblo; de una nueva Alianza realizada por su sacrificio. Su vida, muerte y resurrección no tiene únicamente un valor pedagógico, ilustrativo, sino que es algo central en la historia del mundo. La liberación de Dios, que en Jesús está realizada plenamente, debe acontec er en la humanidad con la colaboración de todos, casi siempre a través de realizaciones parciales y progresivas.

Jesús no solamente anunció el Reino, sino que en El el propio Reino se tornó presente y se cumplió plenamente (RM 18).

La experiencia de Jesús, que hace la comunidad, incluye pasos como: asumir sus criterios; su estilo de vida; ser su comunidad, explícita y públicamente; responsabilizarse por su misión para todo el mundo, porque Dios quiere que todos se salven.

**Dinamismo (poder) del Espíritu de Dios**

Las múltiples expresiones de solidaridad, de fraternidad, de construcción del Reino, del amor gratuito del Padre, dan cuenta, en forma permanente, de que su Espíritu camina con su pueblo; que le está presente tanto en los rostros sufrientes, como en la iniciativa, creatividad y testimonio de entrega de quienes plantean tercamente nuevas alternativas para seguir afirmando la vida y la esperanza.

Es el dinamismo (poder) del Espíritu de Dios que hace ridículas todas las desproporciones o "posibilidades" que surgen para la pequeña comunidad cristiana. En ellas se vive de manera siempre actual lo impactante de la acción de Dios, lo que está mencionado tantas veces en la Escritura: "¡para Dios nada es imposible!".

Las personas revelan una serena audacia que hace que sean capaces de actitudes proféticas, de denuncias valientes frente a los mayores poderes que se conocen (económico, político, cultural). Es algo inexplicable, ¡esos cristianos *no tienen*

*miedo!*. Viven al ritmo de la experiencia de las primeras comunidades del Nuevo Testamento, sin complejos de las propias limitaciones (Hech. 2,29; 4,13. 29. 31; 9,27-28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8. 26; 28,3).

El Espíritu se manifiesta en los milagros de la comunidad:

- a nivel de personas, de comunidades, alcohólicos y prostitutas convertidos, personas marcadas por una vida de humillaciones, destruídas por enfermedades o por lo avanzado de su edad... ignorantes de las ciencias humanas, sin prestigio social... son baluartes de entusiasmo, son apoyo e inspiración para los demás; son una bendición de esperanza, de confianza en Dios, de dinamismo misionero... En los lugares donde los sacerdotes aparecen esporádicamente, las CEBs consiguen organizarse y perseverar;

- en áreas marcadas por los cambios de presbíteros y obispos, que no continúan lo que sus antecesores habían comenzado, o peor todavía, desautorizan las CEBs... Ni faltan los casos de escándalo en la Iglesia... Y a pesar de todo las CEBS continúan, por obra del Espíritu.

Lleva a un abrir de las fronteras de la evangelización, haciendo ver que "los confines de la tierra" no se confunden con las paredes del templo o los límites geográficos de las parroquias. El servicio misionero de persona a persona, de ambiente a ambiente, con la creatividad y adaptabilidad propias a cada situación, es un constante milagro del Espíritu.

En la CEB se aprende vivencialmente que la Iglesia es misionera en todo su personal, en todas sus actividades y estructuras.

El Espíritu de Dios actúa en todas las etnias y culturas; en las estructuras y en los acontecimientos utiliza la naturaleza para que sirva al pleno desarrollo de la humanidad, que a su vez tiene la responsabilidad de cuidar de los hombres creados y de administrarlos para que estén realmente al servicio de todos.

El Espíritu marca la línea de las realidades, hacia el pueblo y de éste hacia Cristo, que es la plenitud de todo (1 Cor 3,21-22; 15,28).

Por eso la CEB en cada situación sabe identificar la acción del Espíritu que precedió a los evangelizadores y con el cual debe colaborar.

Eso también es modelo para la comunidad cristiana de una profunda humildad pues sabe que no tiene el monopolio del Espíritu de Dios.

## La sacramentalidad de la Iglesia local

Las CEBs locales dan consistencia a la Iglesia universal porque en la comunidad particular se concreta la fe de la Iglesia universal (P 373).

Ella es concentración celular de aquella comunidad que Jesús, con el don del Espíritu constituyó; comunidad fraterna entre los que lo recibieron después de su muerte y resurrección. Es su cuerpo. En él, todos los miembros deben ayudarse mutuamente según la diferencia de los dones (GS 33).

Así, el misterio de la Iglesia es inseparable del Misterio de Cristo. Es su continuación histórica (Ef. 1,22-23). Ella es su cuerpo, plenitud de todo.

El misterio de la Iglesia es otra dimensión, inseparable del misterio de salvación. El pueblo de Dios, de la Nueva Alianza, está constituído como mediador para la salvación universal. Para eso tiene misión, poder y estructuras (sacramental, jerárquica).

A través de la CEB la Iglesia asume un paso estructural importante: establecer una nueva instancia o referencia eclesial, estructural, oficial:

- que reagrupa a los bautizados;
- ayudándolos a entender y valorar su identidad (el hecho de ser la comunidad de Jesús);
- a comprometerse como fermento en su realidad (dando prioridad a los pobres);
- anunciando el Evangelio a todos.

La creación de CEB tuvo en cuenta la necesidad histórica y la naturaleza de la Iglesia. El quehacer eclesial no se orienta solamente por las exigencias históricas, sino también por la revelación.

La Iglesia no es extensión histórica de un proyecto de derecha o de izquierda, sino la referencia de fe que sobrevive a los proyectos políticos.

Muchas veces en su historia la Iglesia dió pasos estructuralmente nuevos (creó parroquias, por ejemplo). Eso no fue primero un problema de organización o estructuración interna eclesial, sino más bien un imperativo de la misión y de la comunión. La necesidad de un nuevo modelo se manifiesta siempre por una crisis, que revela la inadecuación del viejo modelo a las exigencias que surgieron. Las nuevas respuestas pastorales no invalidan el contenido fundamental de los viejos modelos, solamente revelan su inadecuación histórica.

La CEB se presenta como un nuevo modelo de la comunidad eclesial de siempre. Por eso ella es hoy primicia e instrumento del Reino. Vive y anuncia valores evangélicos y de ellos es expresión radical. La Iglesia de base es en su realidad gran señal de mediación del Reino, que por propia naturaleza es don y obra de Dios (RM 18,19,20).

## 3. OBSTACULOS Y DIFICULTADES

La marcha de las CEBs provoca desafíos, tensiones, conflictos, además de encontrar obstáculos y dificultades de varios tipos, tanto en el cuerpo eclesial como en la sociedad circundante.

*Desafío* de acoger lo nuevo sin querer suprimirlo o absorberlo en los viejos esquemas y estructuras o desfigurarlo imponiéndole exigencias inapropiadas.

*Tensiones* causadas precisamente por lo nuevo de la CEB, que se debe acoger, discernir, respetar en lo positivo que presenta y articularlo al conjunto de la gran comunidad eclesial.

*Conflictos* por razón de antagonismos entre los criterios y prioridades, asumidos por las CEBs y los que están habitualmente en uso, en otras instancias de la parroquia y diócesis (latente o explícitamente hay un desajuste entre diferentes modelos eclesiales).

Las fallas, tensiones, obstáculos y dificultades han surgido en el desarrollo de las CEBs teniendo fundamentalmente dos raíces, una de contenido eclesiológico y otra de cuño pastoral que mediatiza el contenido como son las estructuras, los programas, las personas y las tradiciones de cada área.

### Sobre la naturaleza de las CEBs

Existen en la Iglesia iniciativas con diferentes eclesiologías y metodologías, procurando lo comunitario como estructura de base. Las CEBs son células básicas de la Iglesia particular. Integran los bautizados del área, siendo para ellos el nivel de referencia eclesial inmediato y dinámico. Las CEBs viven lo fundamental de la Iglesia en lo localizado de las bases.

La verdadera naturaleza de la CEB es que ella no está en la línea de carismas suscitados para ayuda al cuerpo eclesial, sino que es el propio cuerpo eclesial configurándose en otro modelo histórico.

En Medellín y Puebla la Iglesia de América Latina y del Caribe aceptó oficialmente que era la hora de crear una nueva referencia eclesial donde concretar su sacramentalidad a nivel local.

La práctica posterior, en algunos lugares llevó a confundir implícitamente esa célula con un nuevo movimiento u organización pastoral.

**En lo bíblico-teológico**

No falta el riesgo de exponer lo escatológico del Reino, en favor de un proyecto histórico, o de reducir el mensaje bíblico únicamente a algunos textos que confirmen lo que de antemano ya se había decidido[8].

El aspecto profético reivindicatorio no se separa, sino que exige lo celebrativo y lo utópico. Además de los programas y actividades y precisamente para alimentarlos es vital la dimensión escatológica de la salvación, de la comunidad y del proyecto de Jesús.

**En lo pastoral**

*Por reducción*

Las CEBs vienen insistiendo en lo comunitario de base. Coherentemente con ello proponen nuevas perspectivas para el modo de ser Iglesia. Se dibuja la imagen de una gran familia con relaciones fraternales. Se crea, en fin, un nuevo espíritu de comunión eclesial.

Según esto, el aspecto de fraternidad es la mística de todo movimiento católico y, para muchos sectores, consciente o inconscientemente, es más fácil limitar la propuesta de las CEBs al aspecto comunitario. Hacer de ella en la práctica un nuevo movimiento de fraternidad con una sensibilidad especial para con los pobres. Así se evitan tensiones y posibles conflictos de índole eclesiológico, pastoral con los movimientos.

---

8 Grupos con cierto liderazgo dentro de CEBs caen en la tentación de simplificar la historia bíblica, entendiéndola como la organización y lucha del pueblo de Israel, sin rigurosa incursión en la perspectiva del Reino y del pueblo de Dios, en su universalismo e inserción en las diferentes culturas y realidades históricas. Entonces es evidente el peligro de no escuchar la palabra de Dios (el Dios que se hace palabra) y de solamente instrumentalizar el texto, lo que sería un fundamentalismo ideológico.

Para otros el acento caía sobre el aspecto "base" con las claras características de un proceso más democrático, lo cual llevaba a identificar las CEBs como un grupo popular que proyectaba el protagonismo de los pobres en la sociedad, aprovechándose del apoyo eclesial.

Estas tendencias de reduccionismo fueron alimentadas inadvertidamente por el propio proceso de las CEBs. Siendo diversos los puntos de partida para iniciar un camino de CEBs (oración, reflexión bíblica, acción socio-cultural, reivindicación popular, etc.) algunas comunidades se atrofiaron o abortaron el proceso, quedándose en una primera etapa o insistiendo en una única dimensión. No llegaron a integrar los demás aspectos de la eclesialidad. Con esto se acabó por confundir el proyecto de CEBs en general, con un programa pastoral u otra organización de base de la Iglesia, o como instrumento de concientización y organización popular.

*Por centralización*

Las necesidades inmediatas que surgen en la vida del pueblo crean cierta urgencia en los compromisos de las CEBs - son protestas, manifestaciones, atenciones de refugiados, servicios a enfermos, reuniones y encuentros que no pueden ser desplazados.

El personal de la base vive sobrecargado. Las constantes exigencias de la vida pueden ir privilegiando lo inmediato y dejando en segundo plano lo permanente de la vida de las CEBs. Así se puede llegar a sacrificar espacios y descuidar las prácticas importantes, como tiempos de meditación personal y comunitaria, días de retiro, momentos festivos y conmemorativos, descanso, etc.

*Por generalización*

El entusiasmo por la CEB,entendido a veces como una panacea pastoral, hizo que algunos extendieran indiscriminadamente el nombre y el concepto de CEB, haciendo cambios de rótulo, pero no de contenido. Cualquier grupo o asociación pasó a recibir el nombre de CEB, sin mayores exigencias.

*Por exclusión*

De hecho, lo que está en juego en el proceso de una pastoral que opta por la CEB es la coexistencia de varias eclesiologías. Al defenderse de la imposición de una u otra los cristianos, sea de las CEBs o de algún movimiento, se "atacan" recíprocamente, clasificándose de "retrógrado o de "izquierdista" y así sucesivamente.

El desafío para las CEBs está en crear y mantener una actitud abierta e incluyente de todos siendo a la vez clara y firme en las opciones fundamentales y en las prioridades pastorales. Hay que descubrir caminos siempre nuevos y creativos para dialogar con "lo diferente" respetando el "momento" y el "lugar" donde están los demás en su proceso de fe, de espiritualidad, de compromiso pastoral. Esto tiene fundamental importancia cuando se trata de las "masas populares". Tiene que haber una relación intrínseca entre ellas y el proceso de las CEBs; son para las CEBs lo que el agua para el pececito en el acuario.

Otra área es la de las sectas.

Las bases necesitan asesoría para que el ecumenismo legítimo no se pierda. De otra parte, la apertura ecuménica no puede significar la pérdida de la identidad eclesial de la base...

La gente siente necesidad de saber cómo tratar con las sectas, cómo responderles, cómo evitar su constante asedio... Y al mismo tiempo no faltar a la caridad ni cerrar el corazón a nadie, pero también no ser manipulado ni sentirse con complejo de inferioridad frente a hermanos y hermanas que proclaman "descubrimientos" impactantes en la Biblia y en relación con la Iglesia.

*Por la animación y asesoría*

La práctica pastoral de las CEBs suscitó equipos de animación, asesoría (locales, diocesanos y nacionales) a las mismas que, como ya se mencionó en esta reflexión, son una fuerza significativa e imprescindible en la extensión y madurez del proceso de las CEBs.

Los conflictos surgen cuando esta animación y asesoría adquiere estilo de monopolio, o no se coordina con los esfuerzos diocesanos de pastoral o substituye de forma permanente la animación y asesoría locales. Muchas veces los conflictos atribuídos a las CEBs son, en verdad, conflictos entre quienes están en la animación y asesoría de ellas o con los responsables de la Iglesia local, ya que son ellos los que mediatizan el proceso eclesial de las bases con los otros niveles de la Iglesia y con la jerarquía. Los animadores de CEB son los que generalmente representan las CEBs en los consejos diocesanos, regionales y en los encuentros de articulación nacional.

El ajustar esa representatividad de base y el necesario aporte (orientaciones) de la coordinación más amplia, exige un constante trabajo de discernimiento y evaluación, al cual no se puede renunciar.

La reflexión,las propuestas y decisiones en los niveles de dirección suelen ser más rápidas y globales. Ocurre que los representantes de las bases dejan de ser, casi sin darse cuenta, portadores del dinamismo y de las necesidades de su gente para transformarse en delegados del equipo diocesano (regional-nacional) en la base, llevando a ella los proyectos y actividades que no siempre corresponden a su nivel de concientización o a las necesidades reales.

Esto crea un crecimiento ficticio o mata el desarrollo de las comunidades.

**Fallas de la comunidad**

En el elenco de las fallas de la comunidad no pueden faltar puntos como:

- Intraeclesialidad y temor al compromiso socio-político.
- Tendencia a ciertos clericalismos.
- Crecimiento condicionado de la iniciativa y capacidad de atención del agente pastoral.
- El peso de la demanda sacramental tiende a convertirlas en centros de distribución de sacramentos, ahogando su vocación misionera y evangelizadora y reforzando su intra-eclesialidad.
- Imponer de forma igual a todos, compromisos para los cuales no están todavía preparados, como por ejemplo el de exponerse a presiones policiacas... o de otra parte, exigirles participación sacramental asidua, etc. Uno de los importantes criterios pastorales liberadores es el de respetar el ritmo de conversión personal y comunitaria, sin dejar de motivar a la gente para nuevos pasos de conversión y madurez.
- El dejar la CEB porque se encuentra en manos de personas que no son aceptadas en el ambiente por su falta de coherencia evangélica ("dicen y no viven lo que predican)"; quieren una nueva sociedad y mantienen en su familia, en su trabajo, en su vecindario, modos contrarios a lo que proponen, etc.

La mayoría de las fallas, sin embargo, surgieron por la *falta de estrategia y tácticas en la acción eclesiástica.*

El propio hecho de la CEB es conflictivo. Coloca un nuevo modelo eclesial que debe convivir por mucho tiempo con estructuras antiguas más poderosas y mayores (parroquia, por ejemplo).

Por otra parte, lo nuevo no puede excluir lo antiguo, sino que se trata de colocar lo nuevo en la continuidad... como la nueva piel de la serpiente que se va formando

lentamente debajo de la piel antigua hasta que llega a ser el nuevo tejido. Lo antiguo innecesario cae por sí mismo.

Esta tensión entre nuevo y viejo puede darse en el mismo grupo eclesial (dentro de la misma CEB) por la formación de cada persona y la nueva comprensión que ahora asume, así como acontece también cuando surgen grupos que sintonizan más con lo nuevo o más con lo viejo...

Aún teniendo una meta común en la pastoral diocesana y parroquial, la tensión entre lo nuevo y lo viejo continúa por mucho tiempo y aparece en pequeños acontecimientos y en las relaciones entre las personas.

Otra tensión en la CEB es de raiz disciplinaria. En la CEB la gente que reencuentra la Iglesia se siente acogida a pesar de su poca formación, de su falta de práctica religiosa y aún de sus pecados (la CEB es espacio de misericordia)... pero esa tolerancia fraterna de la base no siempre "cabe" en la disciplina eclesiástica dominante...conciliar la misericordia con una justa disciplina es un largo proceso, que no toda Iglesia local realiza con éxito.

La gente de la base se llena de esperanza en la medida en que entiende:

- que su fe tiene que ver con la vida;
- que Dios no está de acuerdo con un estado de cosas opresoras;
- que las situaciones de pecado deben cambiar;
- que en la Iglesia todos los bautizados deben ser sujetos de evangelización y no meros objetos del apostolado de los sacerdotes y otros;
- que la comunidad eclesial es un espacio nuevo, dinámico, creador...

Su entusiasmo no les da estrategias y tácticas para actuar en medio de las organizaciones, sistemas y autoridades eclesiásticas y así acaban creando problemas (de diferentes proporciones) con otros laicos, sacerdotes, obispos.

La gente comete muchas fallas de oportunidad, de trato, etc. en dichas relaciones:

- por su lenguaje demasiado directo, que choca y aparece como crítica o desconsideración;
- por sus expectativas respecto a las autoridades eclesiásticas;
- por la ingenuidad de sus preguntas o propuestas.

En una diócesis de México el obispo visitó una comunidad. Como estaba de prisa llegó en medio de la reunión y se fué antes de terminarla. Quiso aprovechar el

momento para comunicar rápidamente las declaraciones de la conferencia episcopal sobre las elecciones y otros temas políticos. Así fue.

Cuando más tarde hicieron la evaluación de aquella reunión, la gente comentó la visita del obispo del siguiente modo:

- no rezó ni antes ni al final;
- ¡no gastó tiempo para saber cómo estábamos nosotros y no dijo nada personal de sí mismo!
- ¡no hizo la reflexión bíblica con nosotros, que es la parte principal de la reunión!
- ¡y sólo trató de política!

En un área campesina de Paraguay, la gente había comenzado a formar pequeñas comunidades sin pedirle al cura párroco permiso previo. Este solía visitarlas de tiempo en tiempo, exigiendo de la comunidad el pago de la gasolina del carro; de lo contrario, no volvería a visitarles. Frente a las críticas del sacerdote al enterarse de la iniciativa de la comunidad, la gente le explicó:

"No sabíamos que para leer y vivir juntos la palabra de Dios, ayudar a los necesitados, teníamos que esperar hasta que Ud. viniera por acá...".

En Mercedes, Corrientes (Argentina), una comunidad decía:

"Cuando el sacerdote viene, está siempre con prisa. Dice su misa, administra algún bautismo y se va rápidamente. Sólo después de eso la comunidad puede leer la palabra y reflexionar sobre ella. El cura nunca tiene tiempo para hacerlo con nosotros".

En una diócesis de Colombia, el obispo había hecho fuertes críticas a las CEBs. Sus miembros lo estuvieron buscando para conversar, pero nunca los pudo recibir. Un día lo esperaron después de la misa y en la sacristía misma le pidieron:

"Señor obispo somos de su diócesis, por lo tanto. Ud. es nuestro pastor. No tenemos otro a quien buscar. En el Evangelio se dice que el buen pastor debe estar dispuesto a dar su vida por las ovejas. Nosotros no hemos venido a pedirle su vida, sino solamente cinco minutos de su día...".

Los campesinos de un país latinoamericano, después de que se les introdujo en la experiencia de CEB, pasados dos años de esa nueva experiencia, preguntaban a los sacerdotes que los visitaban:

"Si la Iglesia es eso, ¿por qué la escondieron de nosotros hasta ahora?"

### Fallas de los agentes de pastoral y de la jerarquía

Los ministros ordenados tienen una importancia clave en todo lo que se refiere a la vida y a la misión de la Iglesia.

Lo que pasa en la comunidad eclesial, de un modo o de otro, se relaciona con la jerarquía. Por eso ella no puede ni pensar, ni afirmar que no tiene ninguna responsabilidad en las fallas atribuídas a las CEBs.

Las fallas propias de la jerarquía, a este respecto, son de varios tipos como:

- Alejamiento o desinterés a propósito del pueblo que se reúne como CEB, justamente pensando estar atendiendo a un llamado de la jerarquía y considerando ser así fiel al Evangelio.
- La excesiva preocupación por la identidad eclesial de las CEBs impide a la jerarquía captar la riqueza espiritual y la novedad eclesiológica que representan. En las CEBs se percibe la lejanía de la jerarquía hacia ellas.
- Predominio de la concepción jurídica institucional piramidal de la Iglesia por sobre el concepto de pueblo de Dios, o Iglesia comunitaria y solidaria.
- Hostilidad cuando desautoriza las CEBs pura y simplemente, como si jamás hubiera existido un Vaticano II, Medellín y Puebla.
- Han optado verbalmente pero no realmente, poco acompañamiento efectivo.
- Carácter optativo de la opción por las CEBs las deja al nivel de los movimientos.
- Ambigua opción por las comunidades al no impulsar una efectiva renovación y transformación de la *parroquia* y/o de la diócesis.

La experiencia comunitaria ha cambiado el rol tradicional del agente pastoral, que aún no logra definir en forma más precisa su nuevo papel.

Muchos agentes actúan en forma autoritaria, no respetando la dinámica de la comunidad y los espacios de participación laical. Ejercen a veces una superprotección de las CEBs que termina por retrazar el crecimiento y maduración de las mismas. Otros no incluyen la comunidad en las decisiones respecto al rumbo y proyectos más amplios de la misma CEB.

## 4. CONFIRMAR EL RUMBO

### Entender la CEB como proceso y no como mero proyecto

Las CEBs se insertan en un macro-proceso eclesial y social y lo animan. Por eso no

pueden ser tomadas aisladamente, como si fuera posible existir CEBs desligadas de la comunidad eclesial y social más amplia.

Las CEBs suponen un contexto, un ambiente conjunto que propicia condiciones de surgimiento, desarrollo y continuidad.

El macro-proceso comprende, por una parte, el conjunto de la renovación eclesial, la línea de los grandes movimientos, que en los últimos siglos renovaron la Iglesia - movimiento misionero, litúrgico, bíblico, social, teológico... las llamadas de Pío XII hacia una transformación del mundo y de la Iglesia (el del 10 de febrero y el del 15 de octubre de 1952), el Concilio Vaticano II, las Asambleas continentales de Medellín y Puebla.

El macro-proceso eclesial en América Latina y el Caribe está representado, remotamente por experiencias como las de catequesis popular, de los celebradores dominicales sin sacerdote, los movimientos de acción católica, la planificación pastoral y la correspondiente pastoral de conjunto, la metodología liberadora de Paulo Freire, los trabajos de aplicación conciliar, los institutos latinoamericanos de pastoral en Quito, el litúrgico de Medellín, los catequéticos de Manizales, Santiago de Chile, la renovación catequética, la litúrgica, el movimiento bíblico llevando la Biblia a las bases eclesiales, el Movimiento por un Mundo Mejor, principalmente en Brasil y México, la acción de la CLAR y del CELAM. Más cercanos están los movimientos de justicia y los derechos humanos en torno al problema de la tierra, migraciones, ecología, misiones, ecumenismo, etc.

El macro-proceso eclesial acontece con reciprocidad en un macro-proceso social latinoamericano/caribeño y mundial. Los momentos de dictaduras y represión fuerte, la apertura democrática y el difícil proceso de restablecerla... los proyectos socializantes con sus alcances e impases, las guerras con todas sus secuelas, los sueños sociales y eclesiales, las exigencias de supervivencia que son cada día más urgentes...*Todo este contexto a veces cambia hasta el rumbo de los procesos, abre nuevos ángulos, exige nuevos análisis, insistencias, estrategias.*

Todo esto facilitó el surgimiento de una Iglesia comunión, misionera y transformadora de la realidad.

La lógica es que la fecundidad del nuevo Espíritu se visualice en forma concentrada en la base. Que lo asumido en el gran caminar aparezca en la vida eclesial del pueblo cristiano.

Las CEBs nacen en el contexto lógico de este macro-proceso, en su doble vertiente

eclesial y social, o a él tienden, por su propia vocación de ser la célula menor de un organismo que es eclesial y social simultáneamente, no sólo en su expresión de base, sino también en su realidad conjunta.

La propia vida de cada CEB es fruto de un micro proceso que supone la integración y madurez de muchas dimensiones nuevas y antiguas desde una nueva perspectiva.

El micro-proceso acontece a través de la vida de la CEB, sus orígenes limitados, la agrupación de personas que toman forma de comunidad estable... la conversión grupal al Evangelio, asumiendo no solamente sus consecuencias a nivel personal como también a nivel social, el encuentro con la palabra de Dios y de ésta con la vida y vice-versa. La irrupción del pobre creyente como destinatario privilegiado y sujeto responsable de su proceso social y también eclesial; las nuevas estructuras eclesiales de coordinación de los servicios; el estilo de articulación entre las CEBs y con las instancias eclesiales más amplias (parroquia, diócesis); la efectividad de la misión en las situaciones y ambientes de vida. La formación catequética y la vida litúrgica y sacramental de cada CEB.

El proceso se da también en relación al contenido, tiempo, lugar, instrumentos, responsables, tareas y miembros de la CEB.

*Contenido*. Las CEBs no captan ni transmiten el mensaje ya completo y sistematizado desde el principio. El hecho es que ellas sólo van entendiendo su fe a partir de lo que más usan y experimentan. Por lo general, no hay errores doctrinales sino captaciones todavía limitadas de la fe y de sus exigencias como de sus consecuencias.

*Tiempo*. Las CEBs conocen idas y venidas. Desarrollan la paciencia de los asesores y ministros en relación con el ritmo del pueblo y viceversa. Las CEBs no son panacea, ni ofrecen resultados instantáneos. Ellas exigen tiempo y el tiempo tiene sus exigencias.

*Lugar*. Las CEBs jamás llegan a cubrir completamente un área geográfica o pastoral. De nada vale que se cuadricule el territorio "decretando" tantas CEBs, cuantos proyectos generados en el papel haya... La realidad de la vida va por otros rumbos. No siempre los que están geográficamente más cercanos consiguen reunirse en una CEB. Esta puede congregar gente de procedencia bien diferente y de ubicación geográfica dispersa. El factor decisivo de la cohesión de fe es el compromiso comunitario, lo que a veces es facilitado por la cercanía geográfica. En otras ocasiones sucede exactamente lo contrario; por ejemplo, en los edificios de apartamentos, sean de clase media como de extracción popular.

*Instrumentos.* Cada CEB trabaja con lo que tiene, usa medios sencillos, improvisados, dependiendo de la creatividad de sus miembros. Todo recurso que le llega para el análisis de la realidad, estudio de la Biblia, etc., no puede venir en un paquete ya definido por programación superior y listo para uso inmediato. Tales "ayudas" terminarían siendo domesticación, burocratización, entorpecimiento de los caminos y de la creatividad del pueblo.

Por eso los inmediatismos, simplismos o presiones de resultados contabilizables como cierta necesidad de presentar resultados (estadísticas del número de CEBs y de sus miembros, etc.), tienen que ser constantemente identificados, discernidos y corregidos.

*Responsables.* En relación a las responsabilidades en la CEB, se habla de asesores, animadores, dirigentes, coordinadores, ministros... Se puede entender que: asesores y animadores ayudan las CEBs, pero esa actividad no es verdadera coordinación. Está en línea de formación, motivación, apoyo.

Los términos: dirigentes, coordinadores, ministros conllevan un ejercicio de "poder-servicio" y participación del servicio ministerial específico que Jesús dió a su comunidad.

En muchos casos, por lo menos en los inicios de la CEB, los presbíteros han sido todo: coordinadores, animadores, asesores y por supuesto ministros.

En la medida que se descentralizan las actividades y responsabilidades, surgen animadores y asesores que son religiosas, laicos especializados, como también presbíteros, biblistas, teólogos, etc.

La coordinación de cada CEB es ejercida por un equipo de coordinación donde pueden estar laicos, religiosas. Es un ministerio no-ordenado.

Los presbíteros, por razón de su ministerio propio, coordinan las CEBs de un área, en comunión con la Iglesia particular.

*Miembros.* La mayoría de las CEBs está formada por personas que encuentran en ellas la oportunidad de vivir comunitariamente su experiencia de comunión, a nivel de la fe. Les atrae la experiencia de fraternidad que la CEB realiza; el descubrimiento de que su "religión" tiene consecuencias concretas en lo social (y político también). El descubrimiento de la Biblia como fuerza para vivir hoy como pueblo de Dios, tiene una gran mística.

Claro está que a las CEBs va también mucha gente movida por una natural curiosidad, atraída por la novedad de algunos aspectos de la vida de la CEB, por ejemplo la lucha social, la respuesta a la soledad humana, la oración comunitaria, la dinámica grupal, el servicio a los pobres, etc.

Algunos llegan a la CEB aún por razones equivocadas (este grupo está luchando por conseguir casa, justicia social, etc..., ¡voy con ellos para así también conseguir algo...!).

Las intenciones no siempre son explícitas y menos todavía prontamente controlables. En la práctica se acostumbra decir y actuar según esta orientación. Aunque la gente haya llegado por una razón equivocada, lo que importa es que *se queden por la razón cierta.*

**Mantener el largo proceso artesanal**

El nuevo proceso eclesial exige consecuentemente, la creación de nuevos medios y el establecimiento de estrategias adecuadas al momento eclesial y social que se vive. Solo esto integra nuevos miembros en el proceso y abre camino para nuevas bases eclesiales. Es de índole de la CEB como Iglesia, ser siempre incluyente, dentro de la coherencia de su vida y misión.

Las CEBs no representan un proceso superficial e indispensable en la vida de la Iglesia, sino que significan el futuro de la misma.

Ellas son el nivel eclesial de base. Como pequeñas Iglesias están para quedarse. No es una cuestión de preferencia, sino de sobrevivencia eclesial, en muchas áreas y ambientes.

Las CEBs son un proceso decisivo e irreversible. Suponen: artesanía, cultivo, pluralidad, continuidad (proceso).

*Artesanía.* Las CEBs no nacen como fruto de un procedimiento industrial, como productos matemáticos, geométricos y químicamente iguales y en serie. Todo lo contrario.

Aún conservando todas ellas los mismos elementos esenciales de ser Iglesia, cada CEB lleva en sí la originalidad de la realidad donde está inculturada, las exigencias del ambiente donde actúa como fermento evangélico, las posibilidades de sus miembros y animadores...

*Cultivo.* Las CEBs no nacen por generación expontánea. Ellas exigen todo un *largo trabajo de preparación del terreno de*: motivación que descubre y crea condiciones de plantío y de acompañamiento, respetando siempre su originalidad, el ritmo de la gente; no son plantadas por máquinas, sino por el trabajo directo de la gente, con sus propias manos.

La gente constituye la comunidad. Esta tiene un desarrollo semejante al de la vida humana, pasa por gestación, nacimiento, infancia, adolescencia, juventud, hasta llegar a condición de edad adulta en la fe y en la misión. Pueden, como pasa con las personas, sufrir enfermedades, ser abortadas y morir.

*Pluralidad.* Las CEBs tienen, por exigencia de su propia naturaleza, ser grupos, pluralidad. Por lo tanto, no deben reducirse a una única CEB. Ellas son todo un nuevo tejido eclesial, más que células aisladas. Nacen para ser muchas como los dedos que existen para ser mano. De ahí el gran desafío de, *sin negociar su originalidad de Iglesia liberadora desde los pobres, permitir la diversidad de estilos de cada CEB.* Esto aporta la riqueza de lo diferente, de los variados contextos humanos y culturales a la comunión y misión eclesial.

Las imágenes que mejor expresan esa peculiaridad son: una red de comunidades, de muchos granos que juntos constituyen la mazorca; los pétalos que son flor; la unidad sobrevive, persiste, a veces sutilmente, más allá de la fuerza de la diversidad.

**Conectar los bautizados a una comunidad viva y misionera**

La Iglesia alcanzó a bautizar la mayoría del continente y del Caribe, pero no llegó a evangelizar a los que bautizó, ni ha creado las condiciones para agregarlos a comunidades vivas, donde se les puede ayudar a vivir su fe.

Es urgente responder a esas dos exigencias vitales: crear comunidades referenciales para los bautizados y ofrecerles un apoyo-desarrollo de la fe que el bautismo les infundió.

Esto implica un nuevo pacto pastoral de las Iglesias particulares para que conjuntamente (fieles, presbíteros, obispos) asuman la decisión histórica de: animar, configurar, concretar el surgimiento de comunidades eclesiales de base; con proporciones tales que permitan a cada bautizado ser acogido y ayudado de forma personalizada, en una experiencia de comunión liberadora y misionera.

Esto supone una creación progresiva de centenares de CEBs, coordinadas por las parroquias actuales que sean para los bautizados del área (geográfica, funcional,

étnica) su referencia eclesial y los reagrupe en una convivencia comunitaria dinámica, fermento del Evangelio en la realidad.

La parroquia tradicional viene ejerciendo este papel de ser la referencia eclesial institucional para los bautizados. Lo está haciendo en condiciones cada vez más precarias y no podrá continuar tal misión por mucho más tiempo, con el peligro de transformarse en una referencia meramente burocrática.

Establecer una nueva base eclesial es algo que la Iglesia ya lo hizo en su historia, por ejemplo, cuando instituyó las parroquias y por lo tanto no solamente puede volver a hacerlo, sino que hoy lo debe hacer bajo pena de llegar a un desmembramiento estructural de la base (que perdiendo el contacto vital con las fuentes eclesiales, se evade para las sectas o se pierde en el materialismo consumista dominante...)

Cada Iglesia particular tendrá que buscar pasos efectivos y estructurales para concretar esta nueva referencia eclesial, considerando su alcance y estableciendo su articulación con el conjunto.

Las CEBs no están para asumir tareas parciales de la misión eclesial. No pueden agotarse en proyectos y métodos( políticos, pastorales, etc.) particulares. Ellas son una concentración eclesial, semilla que donde se planta, desarrolla la Iglesia.

Hay CEBs que han vivido más una perspectiva de movimiento bíblico, de denuncia profética, socio-política; otras se han quedado en la experiencia gratificante de movimiento de oración y de convivencia fraternal de convertidos. *Se hace necesario una precisión de metas, contenido, atribuciones, para que las CEBs desarrollen toda su eclesialidad.*

Para ser célula eclesial completa y oficial, deben asumir otras funciones y responsabilidades esenciales, principalmente en relación con el aspecto sacramental, litúrgico, como experiencia más permanente y asidua, en lo que respecta a la coordinación oficial de los ministros ordenados y a la representatividad oficial de la Iglesia. Para su área la relación con los movimientos sociales y partidos políticos que tienen raíces y actuación popular en perspectiva del Reino.

- Partiendo de lo ya conquistado teológicamente por Medellín y Puebla y el magisterio de las Iglesias latinoamericanas, se puede decir que las CEBs son oficialmente la nueva estructura de base eclesial, expresión local de la sacramentalidad eclesial, no en el carisma de un nuevo movimiento en la Iglesia, por lo tanto cada sacramento refuerza y sitúa esa perspectiva. Ella es así: comunidad (no mero grupo o movimiento); eclesial (no mera comunidad

natural); de base (nivel diferente y complementario, no opuesto a la parroquia).

*Sus elementos de eclesialidad son explicitados, perfeccionados, inter-relacionados de modo nuevo, acentuados sus aspectos de comunión, liberación y evangelización.*

- Partiendo también de las experiencias e intuiciones que han nacido del desarrollo concreto de las CEBs en América Latina y el Caribe, cada Iglesia particular, la región, la conferencia episcopal tendrán oportunamente que: configurar mejor su *estructura de coordinación* de forma que ésta sea reconocida oficialmente como un servicio esencial a la existencia de la CEB, garantizando en ellas la unión con el ministerio de los Apóstoles; caracterizar más globalmente cuál es la *estructura que visualiza la CEB como Iglesia* local en el barrio, la ranchería, etc. y cómo se la debe acompañar de forma más sistemática para que de hecho pueda asumir la responsabilidad de ser la Iglesia referencia para los demás cristianos del área donde está.

*No se trata de anticipar una estructura* antes del desarrollo de las CEBs. Es algo que se va aclarando a través de muchos años de experiencia. Es para expresar de manera más institucional la vida de la CEB y sus relaciones con los otros niveles de Iglesia.

Tendrá siempre cuidado de que esta organización de las CEBs no llegue a establecer un patrón estructural del cual no se pueda después retroceder y que termine por anular el progresivo desarrollo de lo nuevo ("parroquialización"...).

Los riesgos existen, pero las urgencias piden un paso nuevo, de lo contrario las CEBs estarán siempre dependiendo de la simpatía o benevolencia del nuevo párroco (u obispo) que llega (y las transferencias son bastante frecuentes...).

Discernir, explicitar, complementar *el papel de los animadores (agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas, laicos delegados)* que han ocupado siempre un lugar decisivo en el proceso de las CEBs. En la práctica, el agente de pastoral es quien colabora de manera más perseverante para que las CEBs tengan una visión más amplia del proceso pastoral y para que se llegue a explicitar realmente toda su eclesialidad.

Ellos colaboran particularmente en la formación bíblica, litúrgica y en la acción política de la comunidad.

Los agentes son también los que buscan y crean espacios para que las CEBs tengan períodos sistemáticos de formación y mutua ayuda.

Si no hay agentes con experiencia y conciencia eclesial, es más difícil que las CEBs por sí solas desarrollen todas sus posibilidades y descubran todo el alcance de su misión y principalmente sean aceptadas por el conjunto del pueblo cristiano que necesita de una confirmación de los agentes, de que las CEBs son realmente algo eclesial válido...

Que se mantenga, por lo menos durante más tiempo, los otros niveles más amplios de articulación (zonal, regional y/o nacional) que todavía son necesarios: para ayudar a que la visión global de la Iglesia y su pastoral continúen siendo una experiencia también para las bases; para favorecer el desarrollo de un rostro latinoamericano y caribeño de Iglesia de base, respetando la diversidad de cada Iglesia; para dar a la gente el sentido de un camino eclesial común.

Como este servicio a nivel nacional y regional probablemente no será prolongado, es oportuno evaluarlo constantemente para discernir según los momentos del proceso y necesidades de las CEBs si siguen siendo todavía necesarios.

**Un nuevo modelo eclesial**

*Los pobres como punto de partida*

La opción por los pobres fue siempre un punto de partida para cualquier auténtico proceso de renovación en la Iglesia. La diferencia que hay en el momento actual con las CEBs es que antes esa opinión era manifestada y promovida por segmentos de la Iglesia que la tomaban como bandera, por ejemplo, las Ordenes Mendicantes.

El hecho específico de América Latina y el Caribe, que las CEBs asumen, es que la *opción por los pobres* se plantea ahora como *rumbo de toda la Iglesia,* como característica de vida y meta a alcanzar por la comunidad eclesial.

Juan XXIII en la alocución de apertura del Vaticano II (AAS 54 (1962) 682, lo explicitaba como camino de toda la Iglesia: la Iglesia se presenta tal como es y desea ser, la Iglesia de todos y, particularmente, ¡la Iglesia de los pobres!

Medellín lo expresó partiendo del testimonio eclesial y trató de la pobreza de la Iglesia (n.14) y Puebla lo hace opción de la Iglesia toda (P 1134-1165).

Lo peculiar de las CEBs es tomar *al pobre como destinatario y sujeto privilegiado del proceso liberador* en la Iglesia (en la vida y misión de la comunidad eclesial) y en la sociedad (como ciudadanos con pleno derecho y con pleno ejercicio de sus responsabilidades).

La opción por los pobres no es cerramiento que excluye a los demás (laicos, clase media...) sino *una óptica y un criterio salvífico* (Mt 25,41), coherente con la misión mesiánica (Lc 4,16-22).

No es una canonización del pobre como tal, sino una explicitación de la responsabilidad de la Iglesia en relación con los mismos.

No es en primer lugar únicamente una tarea económica, política, asistencial, sino una liberación evangélica para que en ellos se manifieste la misericordia del Reino (destinatarios) y a su vez anuncien lo que recibieron (sujetos).

Toda la Iglesia está llamada a retomar, afirmar, desarrollar un estilo de vida austero, desprendido, profético, confrontador de la sociedad materialista de consumo y egoísmo.

La pobreza es tomada como -hecho sociológico innegable que debe ser erradicado por fidelidad al Evangelio- signo mesiánico y condición de ingreso al Reino, que implica una actitud ante Dios (obediencia), ante los hermanos y hermanas (solidaridad y servicio, compartir, actitud ante las cosas (libertad, administración).

Ideal evangélico, trazado por la misma praxis de Jesús.

*El reino como referencia*

Las CEBs vivencian la perspectiva bíblica-teológica del Reino de Dios. Retoman en la práctica la orientación conciliar de *Lumen Gentium* de ser el nuevo pueblo de Dios, vivo, actuante en la historia contemporánea.

Esto les abre un vastísimo horizonte que combina: la tarea de asumir la historia humana, la trascendencia de meta colectiva y definitiva; la conciencia de ser Iglesia, como inicio (semilla, sacramento, visibilidad) mediación del Reino, pero no su plenitud. Por lo tanto, comunidad permanentemente relacionada con otras culturas situaciones, religiones y personas.

La dimensión del Reino significa:

- apertura al plan total de Dios (tiempo, eternidad, historia, plenitud, escatología, creación material, miembros de la Iglesia católica, toda la humanidad...);

- conciencia de la responsabilidad de ser señal, sacramento, primicia y convocación;

- humildad de acoger a otros y abrirse a un camino comunitario;
- fidelidad al Espíritu que es quien finalmente anima la Iglesia y la conduce;
- constante referencia al Padre, a su plan de creación, de Señor de la vida, de origen y plenitud de todo;
- responsabilidad de cuidar de la creación entera;
- memoria, visibilidad de lo permanente invisible en lo transitorio, en lo circunstancial de la vida.

Unión con los movimientos y organizaciones populares.

El nuevo modelo eclesial, que parte de los pobres hacia el Reino, mantiene las CEBs ligadas a la vida concreta, particularmente a los movimientos y organizaciones populares que son espacios sociales de base más en coherencia con la línea de compromiso transformador de las CEBs. La experiencia ha demostrado esta unión que tiene particular valor para educar y su eficacia con miras a un proyecto social más participativo y democrático.

La Iglesia, particularmente diocesana y nacional, debe crear instancias que acompañen a los militantes cristianos en su compromiso político ya que las CEBs no pueden responder plenamente a esta necesidad.

Las CEBs cambian el modelo paternalista o autoritario por un modelo colegiado.

La autoridad y sociedad cerrada detesta los riesgos. Toda apertura es para ellas un peligro. En vez de estudiar cómo hacer nuevas circunstancias históricas, vuelven a afirmar los principios cuidando de su ortodoxia; lo que no deja de tener su valor, pero por sí mismo no da la clave para nuevos pasos.

Las tensiones para hacer la Iglesia fiel a su misión en cada nueva realidad valen más que la muerte por parálisis.

Las CEBs provocan la descentralización del edificio-iglesia hacia la comunidad-iglesia. Multiplican los puntos geográficos donde los bautizados se encuentran para vivir su fe, leer la palabra y tratar de sus compromisos cristianos.

Descentralizan en línea misionera, abriendo la perspectiva eclesial de lo devocional-

sacramental, a lo social-misionero. Entran en la realidad, al encuentro de lo sagrado de la vida, a ser planificada según la perspectiva de Jesús.

Descentraliza el ministerio distribuyendo tareas, confiando responsabilidades a muchos miembros, tal como se dice: "No se quiere pocos haciendo mucho, sino más bien muchos haciendo un poquito cada uno".

Hay también una apertura y amplitud de la visión teológica que abre la eclesiología en la línea del Reino.

La descentralización no es separación. El peligro de cisma de parte de las CEBs es nulo en América Latina y el Caribe.

**La fuerza de la espiritualidad**

La fuerza de la CEB reside en que la *Koinonia* (comunidad) es la que reverbera vitalmente la propia Santísima Trinidad.

Su dinamismo no es fruto de mero esfuerzo humano, sino de la íntima acción del espíritu que la conduce, como a Jesús, al servicio liberador (salvador del mundo) en el despojarse de sí mismo y en el amor al prójimo.

La mística tiene su gran referencia en una *experiencia más profunda de Dios Koinonia* (pluralidad-unidad), revelado en la **Escritura**, vivido por Jesús y su comunidad; *manifestado en las situaciones concretas de hoy*, principalmente en las realidades de sufrimiento, injusticia, pobreza.

Es sintonía con el Espíritu de Dios que anima la vida, dinamiza la comunidad (habla por los profetas, da testimonio de los mártires, estimula la actividad de los Apóstoles, da sabiduría a los ministros), actúa en la historia y en la creación.

Las CEBs acogen y manifiestan el plan del Padre, colaborando con El - Dios de la vida, principalmente en el servicio *a los pobres*, que en ellas son acogidos, escogidos, valorados, articulados (formados, capacitados), enviados (con una misión en nombre de la comunidad) para el bien de todos.

Por eso hay que procurar que las CEBs sean alimentadas por una espiritualidad comunitaria y personal, creando espacios para que todos sus miembros sean formados en esta línea.

## 5. LAS CEBs Y LA ASAMBLEA DE SANTO DOMINGO

Al llegar a la Asamblea de Santo Domingo es necesario mirar el acontecimiento de las CEBs en la Iglesia de América Latina y el Caribe desde:

- la intuición (el sueño) original de Medellín (de las primeras iglesias cristianas);
- la realidad concreta de su desarrollo en las diferentes situaciones histórico-político-culturales, étnicas de las Iglesias particulares;
- reunir las constantes y las tendencias;
- ponderar las dificultades encontradas;
- evaluar los fracasos;
- identificar las "gestas" de Dios, realizadas a través de las CEBs.

A través y a pesar de todo, las CEBs como pequeña Iglesia serán siempre una *propuesta (grande, atractiva)* y una *realización* (generalmente *más limitada* que la propuesta). Cada experiencia histórica de CEB en alguna manera específica amplía o confirma su intuición original. Es un proyecto de largo alcance. Tardará probablemente más de medio siglo para abarcar todo el ambiente y las estructuras todas de la Iglesia, ya que se trata de un estilo (modelo) eclesial y no solamente de un proyecto o nueva estructura de lo comunitario en la Iglesia.

La realización de la CEB en un mundo que globalmente está como en disonancia con ella hace frenar su avance. La comunidad eclesial ayuda a crear una sociedad más democrática, más participativa y más igualitaria... Esa sociedad, a su vez, también hace más visible las perspectivas del Reino de Dios, de las cuales la Iglesia es primicia y sacramento.

La Asamblea de Santo Domingo, fiel al rumbo de Medellín y de Puebla, tendrá, entre otras, la responsabilidad en relación a las CEBs de:

- Retomar la intuición original de Medellín (célula fundamental de la Iglesia, en la cual cada bautizado debe estar) subrayando puntos fundamentales de su eclesialidad.

- Proponer alternativas para corregir ambigüedades o equivocaciones que hayan surgido.

- Expresar que la CEB, siendo Iglesia de base, es también una comunidad eucarística; tomando en consideración la falta numérica de presbíteros, las distancias geográficas, el crecimiento demográfico... ¿cómo proveer las bases eclesiales de ministerios (no ordenados), que correspondan a sus exigencias de

ser verdadera y oficialmente comunidad eclesial y por lo tanto eucarística y misionera?

- Definir el papel de la CEB:
  - en relación a la parroquia (comunidad de comunidades ¿en qué sentido? - descentralización meramente burocrática, sacramental, pastoral, ministerial...) autonomía (¿células pensadas como confederación de pequeñas comunidades?).
  - en relación a los carismas de los movimientos eclesiales, en orden a la común integración a la pastoral de conjunto.
  - ¿cada miembro de un movimiento debe también estar en una CEB?
  - ¿la parroquia sería la referencia de base para los que están en movimientos?
- Abrir perspectivas nuevas en línea de la relación ecuménica:
  - el cuadro de las grandes tradiciones cristianas no católicas y la situación de las sectas; el hecho pentecostalista en la Iglesia católica y fuera de ella.
  - tratar particularmente del ministerio de coordinación en la célula de base
  - integración en los consejos pastorales parroquiales y diocesanos;
  - su relación con el presbiterio diocesano;
  - sacramentalidad o misión canónica (no-ordenados) de este servicio clave para las CEBs.
- Evaluar el papel que las CEBs han estado asumiendo de ser concientizadoras de las fuerzas de base (la calle, la vereda...) y como generadora de organizaciones populares.
- Explicitar las relaciones de la CEB como célula popular de un nuevo modelo eclesial y la fuerza de la religiosidad popular.
- Profundizar la CEB en ambientes de homogeneidad cultural-étnica, como el mundo indígena.

- Marcar decididamente la línea misionera de las CEBs, confirmando los pasos ya dados, proponiendo, animando su tarea evangelizadora, particularmente en los mundos y fenómenos sociales nuevos (RM 37 b), considerando lo territorial y lo ambiental de la Iglesia de base (RM 37 a) y creando CEBs en las áreas culturales (RM 37 c) donde la Iglesia todavía no está presente de modo más explícito y comunitario.

- Animar el surgimiento de *bases misioneras* donde los miembros de las CEBs se encuentran a nivel de amistad, mutuo conocimiento y comunión en torno a valores del Reino, con gente de otras religiones o aún sin fe.

# DE LA VIOLENCIA A LA PAZ
# LA RESPONSABILIDAD DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

*Pbro. Jaime de J. Díaz C.**

## INTRODUCCION

Construir la paz en un mundo de violencia, en cuanto dimensión ineludible de la misión de la Iglesia hoy en América Latina, es el tema que nos ocupa. Inmenso campo en el cual la Iglesia ha tenido y está llamada a tener un protagonismo excepcional.

A partir del contexto mundial y latinoamericano en que se dan la violencia y los esfuerzos de paz sugeriremos modestamente algunas líneas de acción para una pastoral de la paz, urgente desafío para la Iglesia hoy en Latinoamérica.

Los canales y mecanismos de la violencia muestran a la vez por oposición los de la paz, al menos en gran parte. No basta, con todo, una *paz negativa* que sería el "silencio de los cañones" (P. Pire) o "la simple ausencia de violencia y derramamiento de sangre" (Medellín 2,14). La paz es *positiva construcción* de la armonía social que abarca la relación permanente con Dios, con los hermanos, con nosotros mismos, con la naturaleza. La paz se extiende así a todos los ámbitos y niveles, desde lo íntimo del ser hasta las estructuras sociales y políticas que rigen las relaciones entre los hombres, los grupos, los pueblos y países; requiere crear "un orden nuevo que comporte una justicia más perfecta entre los hombres" (Medellín 2,14). "No es el resultado de la victoria militar, sino algo que implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos" (CA 1,8). La violencia de las armas está íntimamente relacionada con la violencia de los espíritus y con las actitudes, valores, instituciones y mecanismos violatorios de la dignidad humana en cualquier campo. Desarmar las manos exige desarmar los espíritus y suprimir las causas de la violencia. Pacificar los ánimos conlleva a la vez una renovación profunda del ser y la esperanza y posibilidad de transformar este mundo por vías no armadas dentro del respeto a la inviolable dignidad humana.

---

* Experto en Catequesis y Audiovisuales. Licenciado en Ciencias de la Educación. Director de CODECAL (Corporación Integral para el Desarrollo Cultural y Social). Colombiano.

## 1. EL CONTEXTO MUNDIAL

El contexto mundial en este decenio ha cambiado radicalmente por dos hechos que tienen repercusión también entre nosotros: la *distensión entre este y oeste* y las consecuencias de la *guerra del Golfo Pérsico*.

### Distensión este - oeste

SS Juan Pablo II denunciaba en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (39 ss) la confrontación de los dos grandes bloques como el gran obstáculo a un desarrollo verdaderamente humano, a la solidaridad y a la paz. Después de esta encíclica se han producido en el este de Europa cambios muy importantes, que el mismo Papa analiza en la *Centessimus Annus* (12-20). La distensión este-oeste es un hecho mayor para la humanidad con repercusiones claras en América Latina, especialmente en cuanto al apoyo internacional a la insurgencia armada y en cuanto a la justificación ideológica de la subversión y la represión. De la confrontación, con su secuela de armamentismo desbocado e irracional, se ha pasado a la confianza creciente, al desarme progresivo y a iniciativas de cooperación en asuntos de común interés para el mundo. Enormes recursos pueden ser liberadores para la vida y la paz. En pocos meses se produjeron tales cambios que aun la más febril imaginación política quedó desbordada. Los totalitarismos marxistas se desplomaron dejando al descubierto lacras bien conocidas pero por largo tiempo negadas. En el derrumbamiento exultante del muro de Berlín se termina simbólicamente la postguerra y se inicia todo un proceso de nueva relación entre los países europeos del este y del oeste, que a la vez genera nuevos problemas. Los ciudadanos de los países del este, antes bajo el control exclusivo de un partido minoritario apoyado en la fuerza, han venido forzando valerosamente las puertas de la participación y la democracia reales. Como consecuencia la lógica de la historia ha puesto en grave crisis las ideologías dogmáticas, hoy desafiadas a un replanteamiento fundamental teórico y práctico. A muchos, movilizados antes por una posición "anti", se les acabó el enemigo y se quedaron sin piso. Una verdadera revolución política ha comenzado para Europa y también para el mundo. Una revolución sin armas contra las armas, de nuevas fuerzas morales por largo tiempo represadas, muestra a la humanidad, también a nuestros países, caminos no armados de profunda transformación social.

De la "derrota del socialismo" no puede inferirse, sin embargo, que el capitalismo sea el "único modelo de organización económica" (CA 35,14). Pero este aprovecha la coyuntura para presentarse como tal y reclamar el apoyo de la religión, no obstante sus graves contradicciones. En esa dirección van las reformas económicas de nuestros países, con inquietantes resultados que se manifiestan en el empobrecimiento de la población y en manifestaciones de inconformidad que aparecen aquí y allá.

Quedan aún vivos graves problemas que el capitalismo tampoco ha resuelto (C.A. 26). La impagable deuda externa pesa muy duramente sobre nuestros pueblos produciendo millones de víctimas inocentes. En la euforia de la apertura económica no se ha visto aún el "acceso equitativo al mercado internacional, fundado no sobre el principio unilateral de la explotación de los recursos naturales, sino sobre la valoración de los recursos humanos", como el Papa lo ha vuelto a plantear (CA 33,14; PP 32-42). El comercio mundial lo definen grupos de países, dentro de los cuales una América Latina desintegrada no puede ser interlocutor válido. Aliviados los enfrentamientos ideológicos y políticos en que nosotros también nos hemos visto envueltos, queda por ganar la guerra mundial contra la injusticia y la miseria. Esto es crucial para la paz en América Latina.

**Después de la guerra del Golfo Pérsico**

Sin las nuevas alianzas internacionales entre este y el oeste, no hubiera sido posible enfrentar el problema con Irak. Desafortunadamente se hizo por medio de la guerra; una guerra de 40 días, declarada por la autoridad de la ONU, que a una de las partes exigía cumplir lo que a otro país ha tolerado violar; contra un enemigo poderosamente armado y equipado por los mismos países que lo vencieron. Esta paradoja puso al descubierto las contradicciones del sistema internacional y del negocio de las armas, regido por el solo interés de los países productores. Guerra precedida de encuentros para notificar posiciones, pero sin diálogo; encendida de las mismas brasas del Medio Oriente que se han mantenido en rescoldo por largo tiempo. Guerra deseada, útil para resolver crisis internas y por eso no evitada, a pesar de la persistente acción de la diplomacia internacional. Con un costo diario de un billón de dólares (DHI), con un mínimo de muertos y un máximo de destrucción de instalaciones, de recursos naturales y del equilibrio ecológico, fue esta una *guerra nueva:* computarizada, electrónica, de alta precisión, sin contacto humano entre los contendientes. El haber probado con éxito las nuevas armas, en aquella vitrina internacional, ha comenzado a estimular una nueva carrera armamentista, con tecnología cualitativamente diferente. Para ello obviamente se están asegurando clientes[1].

---

1 En abril de 1.991, a pocos días de terminada la Guerra del Golfo, ya estaba convenida por U.S.A. la venta de 18 billones de dólares al Medio Oriente, a pesar de que el presidente había calificado de "trágica" otra posible carrera armamentista en el área. Inglaterra, Francia y la U.R.S.S. tenían también arregladas ventas importantes. La U.R.S.S ha destinado una de sus fábricas exclusivamente. para productos bélicos de exportación y espera vender más porque necesita moneda dura. U.S.A. aumentó sus inversiones en la fábrica de armas atómicas de Savannah River. Entre tanto, la venta de armas convencionales a nuestros países sigue sin control efectivo.

Afortunadamente no se usaron armas químicas, biológicas ni atómicas. Hubiera sido un gran retroceso moral para toda la humanidad. Sin embargo, según las encuestas, muchos ciudadanos de diversos países apoyaban su uso, si el contendor lo hacía. La victoria a toda costa está presente en muchas mentes todavía, como componente de la ideología de la guerra, sobre todo cuando se piensa que el propio país ha de mostrarse como el más poderoso del mundo.

En el fondo fue esta una guerra económica que algunos han llamado "la primera guerra mundial contra el Tercer Mundo", poseedor de importantes recursos naturales que los países industrializados necesitan. En declaraciones oficiales se presentó, sin embargo, como defensa del derecho internacional y paso para un "nuevo orden mundial", muy ambiguo a juzgar por las contradicciones que bajo la misma justificación se han producido también en nuestra misma América Latina. Un nuevo orden mundial ¿decidido por quién? ¿para beneficio de quién? ¿y qué tipo de "orden mundial"? Esto está por verse.

Estos dos fenómenos marcantes del nuevo contexto internacional dejan abierto el horizonte a cambios positivos en un nuevo marco geo-político, si en verdad hay voluntad política para ello. No podrá dejarse por más tiempo sin afrontar el problema palestino y el libanés. Un nuevo orden mundial deberá abordar la reforma del actual sistema internacional y tener muy en cuenta los intereses del Tercer Mundo. América Latina necesita actuar unida, si quiere ser tenida en cuenta. Si el nuevo orden llevara a una mayor equidad en el comercio mundial, a un respeto real por la justa autonomía de los pueblos y a un desarme efectivo, habríamos dado un paso gigantesco hacia la paz del mundo. Ojalá nuestras esperanzas no queden frustradas.

## 2. AMERICA LATINA

En cuanto a nuestra América Latina señalamos solamente ciertos aspectos marcantes.

### Fin de las dictaduras

En este decenio quedaron *eliminadas,* a muy alto precio, en América Latina continental *las dictaduras* que ensangrentaron nuestras patrias y envilecieron nuestro honor durante largos años, inspiradas en general por la ideología de la seguridad nacional. Los impresionantes informes de la OEA de diversas comisiones nacionales e internacionales y los testimonios de muchas víctimas han dejado para la historia consignado un oprobio que no ha de suceder "¡nunca más!". En el Caribe queda solo Cuba, que no podrá resistir por largo tiempo a la nueva dinámica internacional.

Los actores de tales atrocidades se han cuidado en salud: tomaron las medidas legales y prácticas para eliminar las pruebas y asegurar su impunidad. Acalorados debates han tenido lugar en varios de nuestros países sobre si ellos debían o no ser sometidos a juzgamiento y castigo según la ley. La absolución de ejecutores subalternos por la llamada "obediencia debida" plantea, no solo a los cristianos, serios interrogantes éticos y morales sobre la disciplina militar, sobre el ejercicio de la autoridad y sobre *el respeto a la conciencia* propia y ajena. Si "ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de ningún hombre" y si "todos deben respetar la conciencia de cada uno" (Juan Pablo II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1991*),¿puede acaso aceptarse que alguna autoridad o institución humana reclame para sí un poder absoluto sobre la conciencia de sus subalternos hasta el grado de obligarlos legítimamente a actuar en contra de ella, es decir a prescindir de la conciencia? ¿No sería suspender la condición humana para convertirse en robot? ¿Es lícito y legal matar, torturar o practicar cualquier forma de injusticia, porque ha sido ordenada por un superior? ¿Puede un subalterno en cualquier institución eximirse de seguir su conciencia por motivos disciplinarios? Si tal fuera la exigencia institucional,¿no habría allí una situación contraria a la dignidad humana, utilizable para cualquier abuso? ¿No vale también aquí aquella valerosa respuesta de los Apóstoles: "hay que obedecer a Dios antes que a los hombres"? (Hch 5, 30).

La eliminación de las dictaduras ha abierto nuevas posibilidades para construír o reforzar en nuestros países una verdadera *democracia,* con la participación real de todos y en especial de aquellos sectores que han sido marginados tradicionalmente, como los indígenas y la mujer. Democracia que no se limita a los medios formales de participación política sino que ha de ser un estilo participativo de la vida cotidiana. Hay sin duda un fuerte movimiento que empuja a la insurgencia armada a optar por vías políticas y presiona reformas políticas, legales y cambios constitucionales, y que inspira la organización social. Sin duda el "imperativo es la participación" (DC,232 ss).

**El narcotráfico**

Se ha convertido en este decenio en un verdadero monstruo de fuertes tentáculos que ejerce su acción de uno a otro extremo de América, como la empresa transnacional que maneja ilegalmente el negocio más grande del mundo después del de las armas. El narcotráfico ha incrementado la corrupción del Estado y de la Nación en todos sus ámbitos: políticos, militares, agentes de policía, funcionarios de aduana, jueces; ha golpeado moralmente a la juventud; involucrando en el negocio a campesinos, indígenas, organizaciones deportivas, bancos, gentes de la industria y del comercio; ha combinado el negocio con la milicia, la política y la violencia de múltiples facetas en alianza con grupos guerrilleros; ha creado verdaderos ejércitos privados, muy

bien equipados y entrenados con la ayuda de expertos importados; ha organizado una nueva profesión,la de sicario: en su mayoría son jóvenes que matan por dinero sin odio y sin amor.

Quienes no han aceptado venderse a los intereses del narcotráfico, han tenido que irse al exilio o pagarlo con la vida.

Entremezclada como parte de este fenómeno aparece entre nosotros una confusa forma de religiosidad en que la "madre" ocupa lugar muy importante. La Virgen del Carmen, y en especial su escapulario, son devoción característica del sicario.

Los países consumidores, por su parte, estimulan esta industria de muerte con sus trágicas secuelas allá y aquí y se benefician del negocio, pero exigen a los países productores solucionar el problema, con la tesis de que esta es la única salida ética y realista a esta grave situación.

En el narcotráfico se yergue desafiante el dios "dinero", valor supremo para muchos; ante él se sacrifican sin reticencia la vida humana y todo lo demás. Un modelo de hombre fuerte y rico, no importa a qué precio, trata de cautivar a la juventud.

**Violencia política: insurgencia armada, represión, indulto, "reconciliación"**

Las guerrillas son en su complejidad, trágico símbolo de nuestra violencia social y de la renuencia a los cambios necesarios. No podemos calificar ni valorar las guerrillas de los diversos países de la misma manera, pero es claro que nuestros pueblos están hartos de violencia y de barbarie y desean formas civilizadas de acción política. Ciertos grupos, antes respetados por su idealismo, descendieron a niveles de barbarie que horrorizan; en unos casos, la dureza de los dirigentes para asumir las reformas que la paz exige, alienta la acción armada como único recurso. En otros, los canales democráticos están abiertos, pero la guerrilla se convirtió por generaciones en un modo de vida y en una fuente de subsistencia para sus adeptos y de riqueza y poder para sus jefes. No aceptarán dejar ese camino de la noche a la mañana.

El negocio inhumano del secuestro para extorsionar y aún matar, ha rebasado todo límite. Un grupo guerrillero lo llamaba hace poco " retención económica para financiar la guerra". La inseguridad y la extorsión económica en los campos ha diezmado la producción de alimentos. En lugares como Colombia la destrucción sistemática de la riqueza nacional, del medio ambiente, de las fuentes de energía, los puentes, las vías y el transporte, han costado muy caro a los ciudadanos, que han pagado con desempleo, impuestos y encarecimiento de la vida, a más de la zozobra

cotidiana. La opción de algunos de cambiar la cruz y el evangelio por el fusil confunde y escandaliza a muchos cristianos.

La "intolerancia política e ideológica" de unos y otros han conducido a variadas formas de violencia (DC 369).

En el fondo de todo esto es evidente una *crisis de valores éticos y morales* que reclama acción profunda y urgente en todo nivel. La vida humana ya no vale; lo que cuenta es el dinero, el poder y la fama, por cualquier medio.

La violencia represiva del Estado ha sido la respuesta principal a las guerrillas, a veces con el ardor y también el odio y los excesos de las guerras "santas". "Más de 90.000 desaparecidos son una cifra dramática" que muestra la gravedad de la violencia oficial (DC 368). La solución armada, que ataca el efecto, y la social, que elimina las causas, han sido dos alternativas en conflicto en nuestros países con sus lógicas consecuencias. En los últimos años, se está optando por la negociación para el retorno de los grupos armados a la vida civil, en vista de que ninguno de los contendores puede asegurar su victoria por las armas. Se les ha otorgado la posibilidad de actuar dentro de las instituciones y la ley para proponer, decidir y asumir responsabilidades, aunque para algunos grupos la negociación política es apenas parte de la guerra que debe continuar. El **indulto**, por mecanismos excepcionales que desbordan el sistema legal, ha sido camino para la llamada "reconciliación". Pero no se han tenido en cuenta las víctimas ni se han producido el repudio del hecho ni su reparación, como si el perdón legal liberara de la responsabilidad moral y social por los daños causados. Esto crea graves confusiones éticas a la comunidad. Para muchos queda la impresión de que mientras más atroces los delitos, mayor es la impunidad: ven a los delincuentes perdonados, premiados y exaltados por la moral pública, mientras siguen disfrutando del fruto de sus rapiñas. Pareciera que un crimen, por calificarse de político, dejara de ser crimen y se convirtiera en algo justo y bueno.

La Iglesia, reconocida como fuerza moral de primer orden, ha cumplido, por invitación de unos y otros, un importante papel de garante, mediadora o tutora moral en negociaciones de paz y en procesos de "reconciliación", no obstante las reticencias y aún el rechazo por parte de algunos grupos y dirigentes políticos. Esto plantea una pregunta muy importante para el caso: ¿puede la Iglesia limitarse a apoyar negociaciones políticas? ¿Cuál es su contribución específica a la reconciliación?

**Represión a los movimientos populares**

Organizaciones y movimientos populares de diverso tipo han tomado fuerza, en buena parte bajo el aliento de Medellín (Paz 18), pero al precio de prisión, tortura,

amedrentamiento, persecución y muerte de dirigentes tildados de "subversivos" o "comunistas". En algunos lugares los líderes populares han sido sistemáticamente eliminados por el ejército, la guerrilla o por grupos paramilitares.

Los indígenas, los negros, las gentes sin tierra que han querido poseer un lugar propio donde vivir y trabajar, han tenido que padecer especial violencia del Estado y de particulares. Los indígenas, propietarios originarios de América, continúan hoy como hace 500 años siendo víctimas de la sujeción y del despojo. Les debemos una reparación[2].

**La delincuencia común**

Además de la violencia política a que nos hemos referido antes, habría que considerar los hechos que pertenecen a la categoría de la *delincuencia común*. La información oficial disponible para nosotros es incompleta, por cuanto solo se refiere a los delitos denunciados ante la justicia. Es de suponer un buen número de delitos ocultos. Por cuanto se refiere a Colombia, las ciudades presentan un mayor índice de delincuencia; ésta se produce sobre todo en el campo económico (46.67%) y en relación con la vida y la integridad personal (41.02%). El único delito que ha aumentado en porcentaje es el homicidio. La práctica del robo a los fondos públicos, asciende a sumas astronómicas y se ha convertido en práctica frecuente con grave perjuicio para la satisfacción de necesidades básicas como la salud y la educación. ¿Qué decir de las empresas fantasmas para estafar a los ciudadanos y del manejo fraudulento de grandes consorcios nacionales y transnacionales? Los más graves delitos contra la paz y la vida se están cometiendo sin armas, desde elegantes oficinas públicas y privadas. Pero hasta allí no llega sino raramente la acción de la justicia.

En frente al delito, se está dando entre nosotros "una verdadera institucionalización de la impunidad" que corroe la confianza ciudadana, encubre el delito y alienta la justicia por propia mano[3].

**Cultura de la violencia**

Las condiciones infrahumanas de vida, toleradas como algo normal, y en general la

---

2 En Colombia dos indígenas fueron elegidos miembros de la Asamblea Constituyente (1991). Por primera vez en la historia de este país tienen ellos lugar en los cuerpos representativos. Esto ha implicado un gran avance en el reconocimiento de sus derechos y la oportunidad de apreciar su sabiduría y sentido comunitario.

3 En Colombia en 1987 el 80% de las providencias dictadas fueron de cesación de procedimiento y

violencia social y política han sido factores determinantes en la creación de un ambiente generalizado de violencia.

Estudios recientes han calificado la nuestra como una "cultura de la violencia, que se reproduce a través de la familia, la escuela y los medios de comunicación, como agentes centrales de los procesos de socialización" (Colombia: *Violencia y Democracia*, Univ. Nacional 1988, pg.11).

El Documento de Consulta (368 - 383) plantea la violencia como una "crisis de la cultura de la vida" caracterizada "por la violencia a todos los niveles, por el egoísmo y por la intolerancia" (364).

El lenguaje, los valores vividos, los juegos, el trato entre miembros de la familia y con los demás, las formas de ejercicio de la autoridad, conforman el ambiente en que el niño aprende la violencia o la paz. En cuanto a la *familia* colombiana se afirma que ha sido víctima y portadora de violencia. ¿En qué medida vale esto para otros países latinoamericanos? Si la familia es la primera "escuela de vida social" sin duda merece atenta consideración qué tipo de familia tenemos.

*La escuela,* por su parte, hace varios decenios ha sido sometida a juicio por educadores como Ivan Illich y Paulo Freire y se le ha señalado como hija y madre de una sociedad violenta, por su ambiente y estructura general, por su estilo de autoridad, por la relación pedagógica vertical que la rige, por su sistema de competencia individualista y también por el enfoque mismo de las disciplinas, especialmente las sociales. Una disciplina como la historia -para poner solo un ejemplo- es, según investigaciones hechas por nosotros en la región Andina, eminentemente militarista, machista, elitista y blanca; es historia de las guerras, que alimenta viejos rencores, desconfianza y recelos entre países[4]. Valiosas experiencias innovadoras han tenido lugar, pero aún falta mucho por hacer.

---

archivo de diligencias y el 60% de los procesos penales terminó por prescripción. Ver **SER** y **Fedesarrollo,** *Justicia y Criminalidad,* Dic.1989.

4 CODECAL, consulta para la UNESCO sobre la enseñanza de la historia en la escuela primaria en cuatro países andinos, 1983-1984, inédito. Edward de Bono, conocido internacionalmente por su contribución a la educación para el pensamiento creativo en su libro *"I am rigth, You are wrong"* (Penguin Books, Londres 1.991) afirma que nuestra educación y nuestra estructura de pensamiento en occidente desde los griegos están centrados en el principio de contradicción, que lleva a crear oposiciones y enfrentamientos; a tomar actitudes dogmáticas, agresivas, condenatorias y excluyentes, que influyen también en las relaciones internacionales, como hemos podido observarlo recientemente. El aboga por un nuevo modo de pensar, elástico y creativo, que parta de la comprensión de las leyes de la percepción humana y permita un diálogo real entre partes en conflicto. Este planteamiento, que apenas mencionamos sin desarrollarlo, merece sin duda atenta consideración por parte de los educadores y tiene también importante aplicación en la vida de la Iglesia.

La violencia de *los Medios* ha llegado ya al colmo y constituye un verdadero asalto a la sociedad, en el seno mismo de los hogares. La novela importada y la noticia son apología de la violencia. A sabiendas de padres y educadores, o a sus espaldas, los niños y jóvenes beben violencia, a veces brutal, que maltrata sus nobles sentimientos, endurece su capacidad de compasión y nutre en ellos el atractivo por la violencia[5].

Toda la vida cotidiana es ejercicio y escuela de guerra o de paz: el trabajo, la conducción de un vehículo, el trato entre el funcionario y su cliente, entre superior y subalterno el manejo del conflicto, el hacer cola para cualquier servicio, etc. Es allí donde se observa difusa en actitudes, comportamientos y lenguajes la violencia.

No podemos dejar de mencionar aquí el fenómeno del *militarismo* amparado en ocasiones por una ambigua presencia eclesial y el contenido bélico de los rituales patrios en varios países, como componentes y transmisores de una mentalidad violenta. El *servicio militar obligatorio,* tal como existe en diversos países, desarraiga a la juventud de su ambiente familiar y de trabajo y lo convierte en un profesional de la guerra, que carente de trabajo honesto, busca, sin referencia ética ninguna, "ocupación" en la actividad armada al servicio de quien le pague bien, sea la guerrilla, el narcotráfico, uno de los grupos paramilitares o la delincuencia común; o tiende a repetir en las instituciones que lo contratan los esquemas aprendidos.

Sin negar la utilidad del ejército y la policía,ni sus méritos ni valor, pensamos que ha de replantearse su función, su mentalidad y su educación institucional desde la perspectiva moderna de la paz. Ya no vivimos los viejos tiempos guerreros en que las cosas debían solucionarse por la fuerza. No obstante sus graves problemas, nuestra sociedad va avanzando en la convicción de que las armas no son las que hacen la paz. La objeción de conciencia se va abriendo campo difícilmente. ¿No habrá forma mejor de servir a la patria que aprendiendo a empuñar el fusil? ¿Por qué el servicio militar no es a la vez un aprendizaje para la vida en tiempos de paz? Estamos desperdiciando la generosidad y el vigor de muchos jóvenes y malgastando importantes recursos que debieran servir a propósitos más constructivos, orientados a superar las causas mismas de la violencia. En vez de aumentar los presupuestos de educación, salud, vivienda y demás servicios públicos, gastamos más en armas. Como si los fusiles pudieran producir las reformas estructurales que reclaman nuestros pueblos.

Para una mentalidad belicista paradójicamente hablar de paz resulta más peligroso

---

5 En reciente investigación de la Univ. de Illinois Leonard Eron y L. Rowell Huesmann concluyen, después de 20 años de observación de un grupo de niños, que quienes han sido más expuestos a la violencia están más inclinados a practicarla. Y lanzan un llamado de alerta a nuestra sociedad: "es tiempo de hacer algo".

y más subversivo que plantear abiertamente la guerra. Cada uno entiende la paz desde sus propios intereses. La enorme industria de las armas y las instituciones que de ellas dependen son demasiado fuertes y ejercen poderoso influjo en la política internacional. Para ellos el problema es la paz. Nuestros países han recibido más fácilmente "asistencia militar" para reprimir, que apoyo para hacer las reformas de fondo que nos son necesarias. Todo esto manifiesta y refuerza la ideología de la violencia, común a los dos sistemas que han pretendido regir el mundo. Se condena el narcotráfico rasgándose las vestiduras pero se justifica la producción y la venta de armas hoy mucho más costosas. El bien de nuestros países exige detener firmemente la compra de armas. Jane Nolan en reciente investigación sobre el comercio de armas con el Tercer Mundo concluye: "Las ventas de armas son realmente instrumento esencial de la diplomacia internacional" (En *Trappings of Power)*. Como ha quedado patente con la información que salió a la luz a propósito de la Guerra del Golfo, algunos de nuestros países han optado también por hacer de la venta de armas fuente muy importante de su comercio internacional.

**La injusticia madre de las violencias**

A más de 20 años de la Conferencia de Medellín, sigue elevándose, más fuerte y amenazante, el clamor de justicia de nuestros pueblos **(1,1)** y haciéndose más patente que "la justicia es una condición ineludible de la paz" **(2,16)**.

*Violencia económica*

El último decenio ha sido verdaderamente crítico para la América Latina. Sometidos a un modelo de desarrollo inhumano y materialista que se nos ha impuesto, bailamos al ritmo que otros tocan. Juan Pablo II denunció ya vigorosamente en su Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* el actual modelo de desarrollo, que causa más muertes que una guerra mundial, empobrece sistemáticamente a nuestros pueblos y genera dependencia y violencia. No es exagerado afirmar que la mayor violencia de América Latina es la violencia económica. Mientras prevalezca el criterio simplemente "financiero" del desarrollo, no hay salida posible (ver *Informe del Desarrollo Humano*, ONU, 1991 ).

*Violencia contra la naturaleza*

La violencia entre los seres humanos se refleja en la *violencia contra la naturaleza* y se nutre de ella. Estamos destruyendo sistemática e irresponsablemente el medio ambiente, del cual los humanos somos parte. La deforestación de nuestras selvas, para dedicarlas a pastizales o a monocultivos de bosques maderables de exportación, la contaminación de las aguas y las consecuencias del uso masivo de químicos para

la agricultura, son los mayores problemas en América Latina. Grandes empresas transnacionales están arrasando nuestros recursos con la complicidad gubernamental.

En nuestro actual modelo de desarrollo lo que interesa es el lucro, no la vida. La naturaleza vale como recurso explotable con miras muy cortas, sin tener en cuenta la comunidad humana, la unidad cósmica de la vida ni el futuro de la humanidad. La responsabilidad encomendada por el Señor al hombre se ha olvidado para crear más bien una relación de enfrentamiento destructor entre el hombre y la naturaleza, a la cual él también pertenece. Por eso cada día más se cumple la maldición bíblica de que la tierra, en vez de frutos, dará cardos y espinas (Gen 3,18).

La ausencia de protección efectiva del ambiente en cada país y en el ámbito internacional[6], la absolutización de la propiedad y del lucro privados, la falta de solidaridad local, regional e internacional, unidas a la ignorancia de las leyes de la vida y a pésimos hábitos culturales, nos están llevando vertiginosamente a una verdadera tragedia ambiental, que bien puede considerarse como un lento suicidio colectivo. En la relación con la naturaleza la tradición cultural indígena tiene mucho que enseñarnos.

*Las demás violencias*

De toda esta violencia institucional han surgido en su mayoría las demás violencias. Nuestros dirigentes, por su parte, no han respondido con los cambios que requerían nuestros pueblos, sino con la represión que sofoca la esperanza y aumenta la violencia. Así, lo que no se ha sostenido por la libre aceptación de los ciudadanos, se ha tratado de imponer por la fuerza bajo el nombre de "orden".

Políticos y militares descienden vertiginosamente en credibilidad. El Estado se corrompe y se muestra ineficaz.En el plano subregional priman aún los intereses nacionalistas sobre la solidaridad internacional; viejos recelos han retardado la necesaria integración, aunque se adelantan iniciativas prometedoras[7].

---

6 En su edición del 1o. de abril de 1991 la revista *Time* denunció un gran escándalo internacional en materia ambiental, muy significativo por cuanto expresa su relación con el sistema económico actual: el Banco Mundial, junto con la ONU y otros organismos, inició en 1985 el proyecto ambiental más grande de la historia con el fin de proteger las selvas tropicales en el mundo: El Plan de Acción en las Selvas Tropicales. ocho billones de dólares se destinaron para ello, bajo la administración de la FAO en Roma. ¿Resultados? En este período se aceleró en un 80% la destrucción de las selvas tropicales porque el proyecto se ha desarrollado para beneficio de los países ricos y de las agencias donantes, pero en contra de los intereses de los países tropicales.

7 Por ejemplo, la formación de la Comunidad Latinoamericana de Naciones que se haría oficial el 12 de Octubre de 1992.

En síntesis, permanecen las *tres tensiones* señaladas por Medellín: la *injusticia institucional,* madre de violencia; el *neocolonialismo* manifiesto en fenómenos tales como la impagable deuda externa que nuestros pueblos llevan dolorosamente sobre sus hombros; el intervencionismo, aún militar, que ya no puede justificarse por la lucha contra el comunismo y la preservación de una cierta moralidad pública, pero al servicio de otros intereses; y la *tirantez* entre nuestros países que corren el riesgo de si continúan como "una sociedad desintegrada" seguir marginados de las grandes decisiones mundiales (DC 252.272).

## 3. PERSPECTIVAS PARA UNA PASTORAL DE LA PAZ EN AMERICA LATINA

Para una pastoral de la paz en América Latina, la Iglesia se siente desafiada por la gravedad de la violencia, cuyos rasgos fundamentales hemos presentado hasta ahora.

Para ello es menester recuperar el sentido de la paz, la reconciliación, el perdón; de tanto usar las palabras en sentidos divergentes, van perdiendo su valor.

### ¿De qué paz hablamos?

Ante concepciones diversas de la violencia y de la paz, la Iglesia tiene la suya propia, desde la *esperanza,* desde la *fraternidad* y desde su *opción prioritaria, no exclusiva ni excluyente, por los pobres.*

El Concilio, en su Constitución *Gaudium et Spes* (77-82), y Medellín en su documento "Justicia" y "Paz", se complementan como necesarios puntos de referencia en este tema, junto con el rico Magisterio Pontificio tanto en los documentos de carácter general como en los mensajes específicos en visitas a nuestros países y las valerosas tomas de posición de nuestros episcopados desde Medellín hasta Puebla.

Para la Iglesia la *violencia no es sólo la agresión física directa,* sino también, y muy especialmente, la *"violencia institucional"*, ambas resultado de la *violencia del corazón,* donde anidan los odios y ambiciones. Para comprender esta violencia y actuar lúcidamente para erradicarla es indispensable adentrarse en los fenómenos sociales con todas sus implicaciones.

En general, y muy especialmente en el contexto latinoamericano, la mayor violencia y causa de muchas otras es la *injusticia.* Por tanto, también es violencia cuanto la ampara, estimula, permite o favorece. Desde esta perspectiva se asocian con la violencia sistemas, instituciones, leyes, métodos, actitudes, criterios, análisis que

promueven dependencia, paternalismo, autoritarismo, pasividad, miedo, indiferencia social e individualismo, que justifican sistemas injustos o inhiben la libertad de pensar y de tomar responsabilidad e iniciativa. No pueden confundirse con la violencia ni la justa inconformidad ni el compromiso por un cambio radical de estructuras. El espectro de la violencia ha de ser visto en su contexto educativo, político, económico y social y, necesariamente hoy, en una perspectiva internacional. No es posible comprender ni afrontar hoy la violencia institucionalizada sin horizonte internacional y sin perspectiva histórica.

Hace ya casi 500 años nuestros pueblos originarios dejaron de ser señores para convertirse en esclavos de amos extranjeros. Hoy seguimos padeciendo esa herencia. Sin desconocer las luces, hemos de reconocer las sombras de todo este proceso y nuestra parte en él para asumirlo constructivamente hacia el futuro. En su larga vida, la Iglesia ha aprendido mucho, también de sus propios errores, reconocidos humildemente en actitud penitencial. Una Iglesia liberada de intereses materiales y de poder y realmente comprometida con los más débiles, presencia dolida del Señor, tendrá la fuerza del Espíritu para ofrecer y convertir en realidad el mensaje que anuncia. Tarea peligrosa y comprometida, sobre todo cuando toca intereses económicos y políticos de sectores poderosos en cualquier nivel. Larga y honrosa es ya la lista de laicos, sacerdotes, religiosos y obispos, mártires nuestros de la justicia y de la paz, vale decir, de la hermandad cristiana convertida en historia concreta.

La construcción de la paz exige por una parte *desarraigar la violencia y sus causas* (GS 83) en las personas y en la sociedad y, por otra, crear las *condiciones positivas* de la armonía con los demás, consigo mismo y con la naturaleza, que concretizan la armonía con Dios. No podemos ser hacedores de paz, sin irla construyendo ya en la propia vida.

La paz así vista, no es "la mera ausencia de la guerra", ni el solo acuerdo de escritorio, ni la mera alianza política, ni el indulto legal, ni el silencio cómplice, ni el conformismo sumiso, ni "el solo equilibrio de las fuerzas adversas", ni la represión armada ante el clamor de justicia, ni menos aún "una hegemonía despótica" (GS 78).

Tampoco es pacifismo incondicional: "el cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir. (Medellín 2,15 citando a Paulo VI Mensaje 1o. de enero de 1968). Juan Pablo II lo reafirmaba recientemente: "...nosotros no somos pacifistas; queremos paz y justicia, no queremos la paz a toda costa, a cualquier precio" *(Mensaje a los jóvenes, febrero 1991)*. Es compromiso por la vida, por los derechos humanos, por la justicia social, no solo de sentimientos y de palabras sino también de obra, no solo de cada uno sino de la comunidad eclesial como tal.

**Fundamentos de la paz**

Medellín, retomando el Concilio, señala tres dimensiones básicas de la paz, que tienen importantes consecuencias pastorales.

*"Obra de Justicia"*

La paz es ante todo como lo reafirma Medellín, *"obra de justicia"*, compromiso efectivo por crear "un orden nuevo" en que los hombres vean su dignidad respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada... un orden en el que sean... agentes de su propia historia." (Medellín 2,14a).

La contribución ineludible de la Iglesia a la paz es, por tanto, su decisión clara y concreta de conjunto por construir la justicia en nuestros países, en todas sus instituciones y niveles, por todos los inmensos medios a su alcance, revisando generosamente su propia organización y estilo institucional y asumiendo a la vez todos los riesgos que ello implique. El uso del dinero y de todos los demás recursos en sentido de verdadera fraternidad es ineludible para nuestro testimonio. La opción prioritaria por los pobres impone una parcialidad necesaria desde la cual se plantee para todos los sectores la acción social de la Iglesia. Quienes están más expuestos a peligro por su coherencia evangélica necesitan mayor solidaridad y respaldo de todos, especialmente de sus pastores. Vale más una muestra oportuna de solidaridad concreta en favor de los indefensos cuyos derechos son violados, que mil declaraciones de principios. Si queremos construir de veras la justicia, no podemos complacer a todos, pero sí invitarlos a la conversión a Dios en los hermanos.

Habrá ocasiones en que la causa de la justicia resulte ilegal, porque no siempre la ley ampara la justicia. Entonces habrá que escoger entre obedecer a Dios o a los hombres. La persecución, anunciada por el Señor como herencia para sus discípulos, ha venido y vendrá como signo y testimonio de nuestra fidelidad por la fuerza del Espíritu. Ningún cristiano puede quedar ajeno a la construción de la justicia.

*Siempre inacabada*

La paz perfecta es don inmerecido que pedimos y esperamos y también empeño y compromiso. "Jamás es una cosa del todo hecha, sino un perpetuo quehacer" (GS 78; Medellín 2,14b). Requiere cada día esfuerzo constante, sin darse por vencidos, profundizando en la propia conversión, influyendo en el cambio social a partir de la propia comunidad, aprendiendo, luchando siempre con audacia contra el egoísmo y la injusticia personal y colectiva, aprovechando y creando nuevos espacios,

inventando, denunciando, proponiendo, promoviendo la acción organizada para forzar los cambios, asumiendo los laicos responsabilidades políticas en verdadera función de servicio. Según los países y las circunstancias, según las violencias concretas que se vayan presentando, la tarea progresiva por la paz va teniendo sentido histórico, sin que la paz definitiva se identifique con ningún proyecto concreto.

*"Fruto del amor"*

Para los cristianos, la justicia y la paz son esencialmente "fruto del amor" (Medellín II,14c). El amor va más allá de la ley y de la justicia. El reconocimiento de la presencia del Señor en los demás, aún en aquellos que promueven la violencia, diferencia radicalmente a los cristianos de quienes se guían por el odio para el cambio social y les da la posibilidad de confiar cuando todo parece perdido, porque saben que El actúa desde dentro de cada hombre. Somos apenas colaboradores, instrumentos relativos, ocasión para que El obre. La lógica del amor es diferente de la lógica del odio en los valores, métodos, medios, actitudes y comportamientos. El amor supone fortaleza, generosidad, entrega a los demás, aceptación del riesgo no imprudentemente buscado. La fuerza del amor es más poderosa que la muerte.

El Señor, que ofrece la paz como saludo y don suyo de cada día, advierte que su paz "no es como la da el mundo" (Jn 14,27).

**La Iglesia reconciliadora**

La Iglesia entiende la paz como reconstrucción de la múltiple armonía rota por el pecado, es decir, como obra de *reconciliación*. Ella ha recibido la misión de *anunciar, testimoniar y ayudar a construir* esa paz de Cristo, que celebramos en toda eucaristía. Depositaria del mensaje y de "la obra de la reconciliación", como Pablo debe seguir proclamando: "¡déjense reconciliar con Dios!" (2 Cor 5, 18-20). Desde la perspectiva bíblica, esa reconciliación es restaurar las rupturas del pecado: con *Dios*, nuestro Padre; con *nuestro prójimo*, nuestros hermanos; *con toda la naturaleza*, cuyo señorío en el amor nos ha sido dado al servicio de la hermandad, en la unidad cósmica de la creación; y con *nosotros mismos*, llamados a vivir la paz y el gozo del Espíritu y superar la violencia de la "carne". La iglesia es sacramento de esta reconciliación que produce la paz.

La salvación es esencialmente reconciliación en este amplio y profundo sentido. Aquí se cifra toda la obra pacificadora de la Iglesia. En el sacramento de la reconciliación celebramos y actualizamos de modo especial la paz de Cristo en cuanto reconciliación. Renovado en su nombre y sentido por el Vaticano II, este

sacramento espera encontrar aún el lugar que le corresponde en la pastoral. Recobra así sentido el "reconcíliate con tu hermano antes de presentar tu ofrenda" y el perdón pedido y otorgado.

La reconciliación subjetiva exige eliminar o cambiar las circunstancias objetivas de ruptura, so pena de tornarse paradójicamente en complicidad con la misma injusticia.

"A tiempo y a destiempo", cualquiera sea su lugar en los foros de la paz o en las mesas de negociaciones, a la Iglesia corresponde ofrecer el don recibido sin confundirse con una fuerza política más. No puede callar el mensaje del amor misericordioso del Padre que llama a la conversión, a la reconciliación, a la paz; que pide reconocer el propio pecado ante Dios y ante los prójimos agraviados, reparar el mal y comenzar una relación nueva.

Los narcotraficantes y los guerrilleros, los sicarios, todos los hacedores de la muerte, son también y muy principalmente, destinatarios del mensaje de salvación y reconciliación, que es llamamiento a conversión en la fuerza del Espíritu. La limosna hecha con el producto de la injusticia, como "precio de sangre" que es, sólo puede tener sentido como signo e instrumento de conversión, reconciliación con el hermano, reparación, como en el caso de Zaqueo. Cuando la Iglesia se ha presentado así, libre y audaz, no apoyada en los poderes, con su personalidad propia, dando no pidiendo, es sorprendente cuánto ha podido lograr.

El indulto legal no es aún el perdón ni la reconciliación que él anuncia. Quedarnos a mitad de camino sería reducir nuestra misión, opacar nuestra identidad, confundir a los cristianos y poner obstáculo a la acción de Dios. La gente espera con razón que su Iglesia sea siempre la Iglesia de Jesús. La paz para la Iglesia, como todo cambio profundo, es *conversión a Dios y al prójimo individual y socialmente*. "Hombres nuevos" para un "continente nuevo" con "nuevas y renovadas estructuras" (Medellín 1,3). La verdadera conversión, enseña Puebla, "se expresa en el compromiso por la transformación de las estructuras " (P 438, 1221).

*Inspiración y educación*

Desde su condición propia la Iglesia es "esencialmente un servicio de inspiración y educación de las conciencias" (Medellín 1,6). A ella corresponde "despertar la conciencia social" y ofrecer la "indispensable formación" en la "percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales"; formar "hábitos comunitarios" de solidaridad concreta en el propio ambiente (Medellín 17); crear un clima propicio a la paz; hacer accesible a todos en lenguaje apropiado la riqueza

de su doctrina social, actualizada para los nuevos tiempos y relanzada en el centenario de la *Rerum Novarum,* proclamado por el Papa año mundial de la doctrina social; impulsar la responsabilidad y el liderazgo del laico en la construcción de una sociedad justa, con la autonomía que le corresponde; promover la participación efectiva y consciente de los ciudadanos en la política con verdadero sentido de bien común.

En el capítulo III de la exhortación apostólica *Christifideles Laici,* Juan Pablo II da preciosas orientaciones sobre la *responsabilidad laical,* en especial en los asuntos que hoy nos ocupan. "La tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana" es "redescubrir y hacer descubrir la dignidad inviolable de cada persona humana", que el Papa señala como "tarea esencial" (n.37). De ahí su responsabilidad en la defensa y promoción de la vida, en la participación política, en la defensa y promoción de la justicia y los derechos humanos, en medio de una "cultura de muerte" (n.38). En especial, dice el Pontífice, "los fieles laicos no pueden permanecer indiferentes, extraños o perezosos ante todo lo que es negación o puesta en peligro de la paz... Al contrario, como discípulos de Jesucristo, "Príncipe de la paz" (Is 9,15) y "nuestra paz" (Ef 2,14), los fieles laicos han de asumir la tarea de ser "sembradores de paz" (Mt 5,9), tanto mediante la conversión del "corazón", como mediante la acción en favor de la verdad, de la libertad, de la justicia y de la caridad, que son los fundamentos irrenunciables de la paz" (n. 42).

Con todas nuestras universidades y colegios católicos y con toda nuestra pastoral en este subcontinente de absoluta mayoría católica, no hemos logrado formar un núcleo fuerte de dirigentes que hayan hecho impacto suficiente en la organización de nuestra sociedad, en coherencia con las exigencias perentorias de su fe. De las propias instituciones católicas han salido numerosos ateos prácticos que reniegan de su fe en la vida social. Católicos manifiestos al ejercer el poder han obstaculizado las renovaciones profundas y audaces que América Latina necesita y se han hecho así promotores de desesperación y violencia; algunos de ellos, conocidos como piadosos y comulgantes miembros de movimientos cristianos, no han visto contradictorio organizar el asesinato y la tortura en nombre de la seguridad nacional. Algo ha fallado en nuestra acción durante estos cinco siglos.

El fracaso de la justicia social en América Latina ¿no tendrá mucho que ver con una pastoral y una catequesis y predicación ausentes de nuestras realidades históricas?

Se requiere un cambio cultural profundo, reevangelizar un mundo egoísta, ambicioso, materialista, competitivo, antisolidario que nos ha dominado, al cual nos hemos acostumbrado, del cual somos parte y que nos envuelve por doquier. Es menester

descubrir nuestra incoherencia para hacer patente la necesidad impostergable de cambiar fundamentalmente de rumbo. A la Iglesia se impone "un gran paso adelante en su evangelización" para entrar "en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero" (ChL 35). ¿En qué consistirá concretamente la "nueva evangelización" en América Latina frente a estos desafíos?

*Testigos de la paz*

Construir la paz nos pide *coherencia* entre lo que decimos y lo que hacemos como personas, como instituciones, como Iglesia. El evangelio de la paz sigue proclamándose ante todo por el signo de nuestra vida; debemos ser testigos de la paz.

Por tanto, "cada Iglesia tiene que plantearse de un modo muy concreto la pregunta de si en su propia vida, en sus instituciones y en su conducta, constituye un modelo convincente de un orden pacífico y no violento" (B. Haering, *La no violencia,* cap 9,2).

El reconocimiento de nuestras incoherencias ha de alentarnos a una *conversión personal y eclesial*, comunitaria, institucional; no solo de cada uno en la Iglesia, sino de nosotros *como* Iglesia. Convertirnos *eclesialmente* a la paz.

En nuestras relaciones internas con los demás cristianos y con los no cristianos. El trato en la confianza, el respeto, la libertad para decirnos la verdad y par acogerla, aunque sea dura. La relación entre autoridad y corresponsabilidad, entre unidad y diversidad, entre tradición y novedad, entre disciplina y creatividad. El trato a los diversos grupos culturales; los derechos humanos dentro de la Iglesia; la subsistencia de clero,religiosos y empleados; la relación con el poder y el manejo de los bienes materiales; nuestro estilo de vida; nuestras palabras, nuestros silencios; nuestras violencias de ayer y de hoy...

Todo ello es parte de nuestro testimonio de la paz, signo de nuestra conversión.

**Iglesia y milicia**

En cuanto a la imagen que la iglesia da de sí misma no puedo dejar de compartir aquí, respetuosamente, una honda inquietud relativa a la pastoral castrense, tal como existe hoy. Lo es también de amigos que en ella ejercen su ministerio. Se requiere sin duda una pastoral castrense. Se necesita también la fuerza pública. Pero ¿no es un grave limitante para la libertad evangélica de la Iglesia el hacerse ella parte de la misma estructura castrense para poder servirla?

Dos lealtades están en juego: la lealtad a la estructura militar y la lealtad al Evangelio y a la Iglesia. La estructura militar asegura a sus vicarios y capellanes una digna subsistencia, un grado militar, unos canales militares de autoridad. El Evangelio por su parte ofrece por ahora riesgo y cruz, hasta cuando sea vencido el último enemigo, la muerte. El modo de autoridad militar difiere mucho del que Jesús nos enseñó: es muy distinto hacerse lavar los pies de los súbditos que lavárselos a ellos humildemente.

Cuando estas dos lealtades se hallan en conflicto, ¿cuál escoger? ¿Podrá el ministro de Dios, que es a la vez militar, decir a sus jefes como Juan el Bautista: "no te es lícito!"? ¡Ojalá pudiéramos decir que siempre ha salido triunfante el Evangelio y limpio el nombre de la Iglesia!. ¡Pero cuántos silencios y cuántas ambigüedades que nos han afectado a todos! Hemos prodigado bendiciones a las armas, utilizadas no siempre para proteger el derecho de los débiles, ni para servir a la justicia y a la paz. Santificamos de antemano su uso, no siempre justo, no siempre santo. ¡Cuánta sangre inocente se ha derramado con armas bendecidas! ¡Cuántos derechos de los humildes arrasados sin reclamo, por fuerza del bendito fusil! ¡Cuántos regímenes injustos sostenidos bajo el imperio del miedo!

¿No tendremos que buscar alternativas para servir a todos sin el escándalo o la grave ambigedad que ciertas formas institucionales implican, aunque para ello hayamos de renunciar a algunas seguridades? ¿Cómo podría la Iglesia ayudar a detener la locura del armamentismo, enfrentarse a las ideologías violentas y curar de la violencia a un mundo enfermo, si ella misma es parte de la milicia? Es tiempo quizás de ejercer nuestra creatividad para una Iglesia más libre y más creíble en esta nueva etapa de nuestra historia.

**La cuestión ambiental**

El problema ambiental que señalábamos se vuelve cada día más agudo. Pero gran parte de nuestra población, incluídos los dirigentes, no se da o no se quiere dar cuenta de ello. Tampoco la Iglesia le ha dado aún la debida atención. La exacerbación de la propiedad privada y del uso individualista de nuestro retazo de mundo ha primado sobre lo comunitario, lo inmediato sobre nuestro "futuro común" la ganancia económica sobre la calidad de la vida. Esto es violencia; quebranta la fraternidad y la paz.

Los nuevos conocimientos en materia de ecología nos permiten comprender hoy el efecto negativo de muchas costumbres, antes vistas como indiferentes. A la vez, la comprensión de la tecnología industrial y de la economía transnacional nos descubren los mecanismos internacionales de destrucción de nuestro ambiente y nos exige nuevas responsabilidades de acción.

La construcción de la paz conlleva un cambio de mentalidad social y religiosa para una *nueva relación con la naturaleza*, con el cosmos, como mediación necesaria de la hermandad. A través del uso del mundo nos dominamos unos a otros o nos hacemos hermanos, partícipes de los bienes comunes. Somos corresponsables, como humanidad, de la vida del mundo, globalmente tomada y por tanto del sistema político y social y del tipo de desarrollo en que esa vida se halla comprometida. Nuestra defensa de la vida y de la paz exige acción inmediata, ilustrada, profunda, solidaria y firme, en función de los demás. Son inaplazables medidas efectivas de protección ambiental en cada país y a nivel internacional, comenzando por cumplir las leyes existentes. La conferencia mundial de la ONU sobre el medio ambiente prevista para 1992 en Brasil, es buena oportunidad para la expresión de las fuerzas sociales y esperanza para medidas de conjunto que protejan los recursos de nuestros países.

Se requiere una *reeducación social:* sacudir la conciencia; cambiar hábitos personales, familiares y comunitarios en campos y ciudades; replantear nuestra catequesis.

"Dominad la tierra" no es saquearla y maltratarla como se ha entendido en la práctica, sino utilizarla con sabiduría y amor, en actitud de servicio. El "no matarás" adquiere desde la perspectiva ambiental nuevos sentidos para hoy. Matar es hoy también contribuir por acción o por omisión a crear condiciones sociales de muerte en la economía, en la política, en la salud, en el ambiente físico. En los exámenes de conciencia habrá que incluir nuestras relaciones con la naturaleza que comprometen a la vez nuestra relación con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos. Contaminar, erosionar, usar indiscriminadamente químicos, tratar irracionalmente los seres vivos, etc. es pecado en el más estricto sentido. Todo lo que toca la vida y el bien común, compromete la paz, la caridad y la fe y es a la vez ámbito de nuestra *conversión* práctica.

El Pontífice que más se ha ocupado del tema ha sido Juan Pablo II, especialmente en su mensaje para la jornada mundial de la paz de 1990 bajo el lema "paz con el Creador, paz con la creación". Este mensaje ha sido considerado "como el primer enfoque sistemático de este tema en la enseñanza pontificia" (*Pro Mundi Vita* 13/ 90). El Papa enfoca lo ambiental en perspectiva internacional, a la luz de la justicia, de la solidaridad e interdependencia entre los pueblos, de un desarrollo realmente humano, de los derechos humanos y la paz. "El hombre, dice el Papa, cuando se aleja de Dios Creador, provoca un desorden que repercute inevitablemente en el resto de la creación. Si el hombre no está en paz con Dios, la tierra misma tampoco está en paz" (5). El hombre debe respetar el "equilibrio interno y dinámico " del cosmos, que es "herencia común..para beneficio de todos"(8). Por tanto existe un verdadero

"derecho a un ambiente seguro", que debería incluírse en la Carta de los derechos del hombre (9). "El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de 'usar y de abusar' o de disponer de las cosas como mejor parezca...ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune" (SRS 34). Estamos por tanto frente a "un problema moral" y de coherencia con la fe (15), que requiere un cambio profundo de valores, actitudes y comportamientos individuales y sociales, es decir, una verdadera conversión personal y social: "La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una auténtica conversión en la manera de pensar y en el comportamiento"(13). Más concretamente, pide "austeridad, templanza, autodisciplina y espíritu de sacrificio" (13) y "tener en cuenta el valor estético de la creación en la vida personal y en la planificación urbana" (14).

El Papa invita a una acción conjunta de la familia, "las iglesias y las demás instituciones religiosas, los organismos no gubernamentales... todos los miembros vivos de la sociedad" (SRS 38). No es asunto sólo de los cristianos. Trátase de "valores absolutos" que piden de todos, creyentes o no, un cambio y una común responsabilidad... (SRS 38). El Papa dedica a este punto atención especial en su reciente encíclica (CA 37,40) con énfasis en el ambiente humano y la familia y con referencia al sistema ético-cultural de tipo materialista y economicista en que estamos viviendo[8]. La cuestión ambiental no es pues asunto privado y personal; es exigencia de un nuevo orden social, económico y político y de un nuevo sistema de valores éticos y morales.

**Una pedagogía de la paz**

Una pastoral de la paz, según lo anterior, podría sintetizarse en estas palabras de B.Haering: "Los cristianos deberían distinguirse por una visión clara de cómo la paz con Dios, la paz del corazón, la paz con el prójimo, una conducta pacífica respecto del entorno y el servicio no violento de la paz para la salud de los pueblos constituye un todo"*(Cap. 9,4)*. Esas dimensiones de la paz adquieren sentido propio en nuestras particulares circunstancias. Para lograrlo se necesita con urgencia una pedagogía de la paz. Así la Iglesia podría ser luz e inspiración para los cambios de los hombres y de las estructuras.

Nuestra sociedad ha construído y perfeccionado internacionalmente sofisticadas estructuras de educación para la guerra, con la más alta y costosa tecnología, de modo perfectamente organizado, con presencia en todo lugar. Nuestro mundo, convertido

---

8 Ver también SRS 26,34; ChL 43; RH 8,15; Paulo VI ante ONU junio 72; OA 21; P 139, 327, 496,1236.

en una gran escuela de violencia y de muerte, ejerce su influjo cada día a través de muchos medios. ¿No será tiempo de construir decididamente una pedagogía sistemática de la paz? ¿Y quién lo hará en América Latina, si la Iglesia no lo hace?

No puede haber una pedagogía de la paz que no esté comprometida con la justicia y por tanto con la denuncia y el desarraigo de la injusticia tal como hoy se da. El reconocimiento de nuestras violencias personales y sociales, algunas de las cuales hemos señalado, y nuestra utopía de la paz, como realidad humana vista también desde la fe, suministran los elementos fundamentales para esa inmensa tarea. Para llevarla a cabo; progresivamente, persistentemente, organizadamente, en la familia, en la parroquia con todos sus organismos pastorales; en las organizaciones comunitarias y cívicas; en los movimientos apostólicos; en las escuelas y colegios; en las universidades e institutos de estudios superiores, sobre todo en aquellas disciplinas que más tienen que ver con lo social; en los seminarios y casas de formación religiosa; en los centros de formación de agentes pastorales; en el nivel diocesano; bajo el firme liderazgo de las conferencias episcopales y del CELAM, como urgente prioridad latinoamericana al cumplirse cinco siglos de presencia del cristianismo en América. Desde la paz, que es hermandad, puede reenfocarse todo. La paz no es sólo un tema, sino también un punto de mira que engloba toda la misión de la Iglesia. Ella cuestiona nuestras familias, nuestra vida interior, nuestras relaciones interpersonales, nuestras estructuras educativas, religiosas, sociales. Podemos hablar de una verdadera espiritualidad de la paz con necesarias repercusiones sociales. Espiritualidad que conjuga la vida interior, el testimonio y la acción por la paz. Para que la paz promueva el cambio, comenzando por cada uno de nosotros, ha de construírse vitalmente en relación directa y concreta con los problemas y necesidades que hoy vivimos, comenzando por los más cercanos, pero sin quedarnos encerrados en una visión localista. Ampliar la perspectiva hasta *la dimensión internacional* se hace necesario.

La *no violencia* evangélica y ecuménica, activa, firme, transformadora de cada uno y del mundo, en su espíritu y en sus métodos, es inmensa riqueza que no puede estar ausente de una pedagogía de la paz. Es la fuerza de los pobres en la verdad, en la unión, en la justicia, en el amor y la reconciliación. Es la fortaleza para resistir a la injusticia, aún a riesgo de la muerte. Tanto el Concilio Vaticano II, como el Magisterio Pontificio y el Episcopado Latinoamericano, le han dado claro reconocimiento (GS 78). Ha sido considerada como "núcleo esencial del evangelio de la paz" (B.Haering, cap.4) ante un mundo enfermo de violencia y carente por ello de futuro. Pero como Iglesia, a pesar de todo, no estamos convencidos aún de la profundidad, de la capacidad renovadora, o de la eficacia de la no violencia evangélica.

Al analizar el Papa los acontecimientos que culminaron en 1989 con los cambios en

Europa central y oriental, hace notar reiteradamente en su encíclica *Centesimus Annus* que poderosos regímenes fuertemente armados fueran desarmados y vencidos por la fuerza moral de pueblos organizados, solidarios, que fortalecidos con el espíritu evangélico insistieron tenazmente en intentar todas las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad, apelando a la conciencia del adversario y tratando de despertar en éste el sentido de la común dignidad humana (22, 23 y 25). Frente a una situación que parecía no poderse cambiar más que por otra guerra, ha vencido "el compromiso no violento", aunque aún el proceso esté expuesto a graves riesgos. Después de las luchas de Gandhi por la independencia de la India y de Martín L. King por la liberación de los negros, este es sin duda el acontecimiento del siglo en cuanto a la eficacia social y política de la no violencia. El Papa mira a "los países llamados del tercer mundo" (26) para decirnos: "¡Ojalá los hombres aprendan a luchar por la justicia sin violencia!" (23).

Estos hechos son también, dice el Papa, "amonestación para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del mundo de la política el derecho y la moral" (25). La experiencia europea lleva también al Papa a "reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (26), muy en contra de quienes pretenden que esta teología se basa en el marxismo y ya está por tanto derrotada.

Mucho ha avanzado la psicología moderna en cuanto al *manejo no violento de los conflictos* en los diversos niveles. El *diálogo,* al cual la Iglesia ha dedicado una encíclica, ha de aprenderse en la práctica. Mucho se habla hoy de diálogo para significar cualquier conversación. No es lo mismo dialogar que conversar. La apertura al "otro" en cuanto es "otro" es elemento esencial, fuente de riqueza, de novedad, de cambio. Reducir al "otro" a la posición o interés de una de las partes es simplemente eliminarlo aún dejándolo vivo. Lo estamos viendo todos los días.

En nuestras familias, en nuestras comunidades, en nuestros pueblos, en nuestras organizaciones, todavía muchas cosas no se saben resolver sin violencia. O se impone el más fuerte, aunque la justicia no esté de su parte, o quedan pleitos pendientes, a veces cubiertos por el silencio, de los cuales brota en cualquier momento la violencia que ha venido madurando lentamente.

San Pablo reconvenía a los fieles de Corinto por no saber resolver sus pleitos y tener que ir a los tribunales paganos para pedir justicia (1 Cor 6,1-11). Para hoy valdría la misma reprensión. Es menester que la persona común y corriente aprenda a buscar salida justa a sus conflictos sin necesidad de recurrir a una justicia que muy frecuentemente llega tarde o no funciona. Los abogados, en vez de evitar los pleitos, tienden a promoverlos más bien para su propio beneficio. El legalismo ha corrompido el sentido de la justicia: la justicia ha sido reemplazada por la letra de la ley, aplicada

muchas veces arbitrariamente. Habría que recuperar para la comunidad la justicia, en forma más ágil, eficaz, barata y satisfactoria, sin vencedores ni vencidos, como un proceso de reconciliación de derechos y de personas. En algunos lugares se está promoviendo a jueces o mediadores informales de paz, que ayuden en las comunidades a resolver los problemas, por vía moral, de conciencia y de consenso. Bien valdría la pena pensar en serio en esta dirección.

La paz exige *restaurar valores éticos y cristianos elementales*, como el sentido de la verdad, de la honestidad, del respeto al derecho ajeno y promover una *solidaridad real y efectiva* que permita presionar desde el bien común, *organizadamente*, los cambios necesarios.

Ya desde 1968 la Iglesia latinoamericana se comprometió a ofrecer una *educación política para la participación* a partir de la propia comunidad, como un deber cívico y cristiano. Medellín señalaba ya la necesidad de "vitalizar y fortalecer la organización municipal y comunal, como punto de partida hacia la vida departamental, provincial, regional y nacional" (1,16). Recientes reformas políticas hacia la descentralización regional y municipal ofrecen una coyuntura muy favorable para esta participación. Es menester una reeducación política que corrija las desviaciones de la politiquería, la corrupción y el clientelismo. Se impone un nuevo tipo de educación cívica para una nueva América Latina.

La homilía y la catequesis no pueden seguir divorciadas de la doctrina social. Aquí ha de darse lugar propio y destacado a la perspectiva personal y social de la reconciliación, la paz y la justicia, con miras a impulsar cambios reales.

**Nuevos dirigentes**

Para esto se requiere formar un nuevo tipo de dirigentes, que sean de veras constructores de la **nueva** sociedad. La Iglesia ha reconocido en los jóvenes desilusión por la inautenticidad de algunos líderes, hastío de una civilización del consumo y el deseo de "construir un mundo de paz, justicia y amor" (P 1177). La juventud es para la Iglesia "enorme fuerza renovadora"(1178), "instrumento en la construcción de la comunidad latinoamericana y universal" (1185), "su esperanza" como "dinamizadora del cuerpo social" y eclesial (1186). Por ello se ha comprometido a brindarles "elementos para convertirse en factores de cambio" y "canales eficaces para la participación activa en la Iglesia y en la transformación de la sociedad" (1187). Urge el cumplimiento cabal de este compromiso.

## CONCLUSION:

### No estamos solos

"La urgencia del mensaje de paz en esta encrucijada de la humanidad representa un reto inaudito para toda la cristiandad de hoy", dice el P. Haring (ib. 9,2). Es indispensable que estemos convencido, de ello.

En esta tarea la Iglesia no está ni puede estar sola. Importantes iniciativas ecuménicas se vienen desarrollando para que los cristianos todos, en unión con otras religiones, conjuguen esfuerzos por la paz y la defensa de la creación. Voces autorizadas piden un concilio de la paz, de toda la cristiandad. Unidos podríamos ser una fuerza decisiva en el mundo. Son muchos los elementos, criterios y aspiraciones de creyentes y no creyentes que nos han de llevar a unirnos en la construcción de la paz en un mundo que se hace cada vez más pluralista y en el cual no podemos pretender que todo se haga desde la óptica específica de los católicos. Moral cristiana efectiva y *ética social* se conjugan para fundamentar la convivencia pacífica. No somos dueños sino servidores de la paz, con todas las gentes de buena voluntad. Existen para una ética civil puntos claros de referencia de valor internacional, especialmente en las declaraciones y convenciones sobre los derechos humanos. Es evidente un proceso de búsqueda, clarificación y afirmación de *valores humanos universales* sobre los cuales edificar la convivencia social trátese o no de creyentes. Si lo verdaderamente humano es a la vez profundamente cristiano, la sociedad civil tiene mucho que recibir de la Iglesia, en forma tal que pueda ser entendida por todos. Como la más antigua y la mayor de las instituciones religiosas de América Latina, ella tiene a la vez un liderazgo ineludible que asumir para una América Latina solidaria, justa, pacífica, escuchada y respetada internacionalmente. Ninguna institución tiene la cantidad y calidad de recursos humanos que la Iglesia tiene. Si afianzamos y profundizamos nuestra decisión de ser "sembradores de paz", es decir, fermento de transformación, América Latina puede tener esperanzas, a pesar de los graves obstáculos que halla en su camino: un nuevo orden social será posible.

# EL LAICO EN AMERICA LATINA Y SU COMPROMISO EN LA NUEVA EVANGELIZACION

*Lic. Enrique Galarza Alarcón**

## INTRODUCCION

Me parece oportuno iniciar nuestra reflexión enmarcándola dentro del contexto nuclear de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, "La Evangelización de la Cultura". Y para ello qué mejor que citar al Papa Pablo VI, cuando define lo que ha de entenderse por evangelizar; afirma:

> *Es alcanzar todos los ambientes y con su influjo transformar desde dentro, renovar la humanidad, cambiar interiormente, o mejor dicho, convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su ambiente y ambientes concretos* (EN 18).

Y continúa:

> *Es alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación* (EN 19).

El Papa concluye:

> *Podríamos expresar todo esto, diciendo: "Lo importante es evangelizar no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de una manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la Gaudium et Spes. Tomando siempre como punto de partida de la persona y teniendo presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios* (EN 20).

Evangelización y transformación evangélica de la cultura y de las culturas en

---

* Licenciado en Filosofía y Sociología. Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ecuatoriano.

América Latina, el "continente de la esperanza", cuando su realidad es cada vez más marcada por contrastes de vida, muerte, sufrimiento y empobrecimiento y absorción en "una ideología del tener, del consumismo y despilfarro" de una minoría privilegiada, a veces aliada a intereses monopólicos internacionales, algunos de ellos comprometidos con la industria de la muerte y la destrucción como si se tratara de nuevos herodianos, agentes del infierno de la droga, de la violencia o del armamentismo.

El Seminario Regional Bolivariano de Laicos aprecia en efecto un empeoramiento de la situación socio-económica de América Latina que se expresa, entre otros, en los siguientes aspectos:

- Empobrecimiento creciente de las mayorías.
- Peso abrumador de la deuda externa.
- Azote e institucionalización de la violencia.
- Narcotráfico como flajelo destructor del hombre y generador de una economía subterránea.
- Armamentismo que crea competencia entre los países pobres y distrae los recursos necesarios para el bienestar de las grandes mayorías.
- Corrupción administrativa.
- Invasión de sectas con fines proselitistas y alienantes que rompen la unidad de las comunidades y conducen a la evasión del compromiso temporal.
- Imposición de una cultura urbano-industrial que niega los valores de las culturas de origen rural-agrícola.
- Dominación o alienación de las mayorías en beneficio de una minoría, a través de la manipulación de los medios de comunicación social.
- Relativización de los valores de nuestro pueblo afectándolo en sus instituciones básicas.

Y el informe continúa cuando hace evaluación de la realidad eclesial y en lo referente a los desafíos anota:

- Debilidad y ausencia de una evangelización liberadora en los centros donde se deciden gran parte de la humanización y liberación del pueblo: cultura, educación, economía, política...

- Persistencia oportunista del dualismo entre:

  - lo temporal y lo espiritual,
  - la fe y la vida,
  - la formación y el compromismo.

- Incoherencia entre el Magisterio y la práctica eclesial, expresada entre otros aspectos en:

  - clericalismo, jerarquicismo,
  - rechazo y/o abandono al laico con un compromiso temporal innovador,
  - falta de espacios de confrontación y diálogo,
  - carencia de formación integral o formación sectorizada que condiciona el compromiso total de la Iglesia hacia el cambio social,
  - deficiencia de gestos y relaciones de comunión y participación,
  - excesivo celo doctrinal y debilidad en la búsqueda de relaciones más fraternas y solidarias[1].

Esta es nuestra América Latina no sólo lastimada en su "cuerpo (social)", sino amenazada en su misma "alma (colectiva)". En efecto, el modernismo como cosmovisión imperante en el mundo contemporáneo y con pretensiones de constituírse en cultura universal imprime cada vez un mayor impacto en la sociedad latinoamericana, como consecuencia sobre todo de la acción de los medios de comunicación social que en la práctica ejercen un control como si no tuvieran límites, uniendo con frecuencia formas de vida pre-moderna con elementos modernos.

El Concilio Vaticano II cuando se refiere al modernismo rescata y revaloriza los aportes derivados de su desarrollo, refiriéndose proféticamente a la ciencia y la técnica como uno de sus mayores aportes (GS 53 ss) y exigiendo renovadamente una síntesis entre los valores modernistas y la fe. Todo esto en una visión optimista y de esperanza, sabiendo que la investigación metódica en todos los campos del saber si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales. Nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios (GS 56).

Advierte, no obstante, sus aspectos negativos. Genera, dice: "en muchas personas un materialismo práctico, que conduce al indiferentismo y puede llevar incluso al ateísmo. El mayor peligro con todo, no está en el ateísmo sino en los ídolos que sustentan dicha cultura: el poder, las riquezas y el placer..."

Lamentablemente la autonomía de lo temporal es entendida y practicada por algunas personas, preferentemente en medios intelecutales. Como prescindencia total de Dios y de la dimensión religiosa. La realidad asumida como independiente de Dios y hasta usada sin o contra la referencia de su Creador. De este modo, la secularización

---

1 Seminario Regional Bolivariano de Laicos, Cochabamba 5-10 de agosto, 1985.

se convierte en secularismo, el cual toma varias formas: indiferentismo religioso, humanismo cerrado y aún ateísmo. El secularismo va entrando en nuestro ambiente no tanto en forma teórica sino como práctica.

Si bien en nuestro contexto el secularismo, circunscrito a élites y pequeños grupos de intelectuales y estudiantes, es un factor de segundo orden al lado de las urgencias de liberación integral, hay que tener en cuenta la gran influencia de este sector minoritario sobre la economía, la política y la cultura[2].

El profesor, doctor Julio César Terán Dutari, SJ., Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, puntualiza la amenaza secularista como una resultante de la situación socio-económica de injusticia que vivimos, de la falta de solidaridad con los más pobres:

> *El impulso que lleva desde una legítima secularización... hacia cualquier secularismo condenable, viene de aquella antigua máxima de la modernidad: "Etsi Deus nos daretur" (como si no existiera Dios). Hoy se conoce en el mundo una nueva versión, que está produciendo un secularismo peor aún como si no existiera el pobre. Esta afirmación, lejos de la pretensión blasfema de colocar al pobre en el lugar divino, intenta más bien tomar en serio el evangelio: si no reconocemos en el rostro del pobre a Jesucristo, Hijo de Dios que nos interpela, estamos viviendo como si Dios no existiera y estamos entregando nuestro mundo a la condenación*[3].

## 1. IDENTIDAD LAICAL

La doctora en teología, Isabel Corpas de Posada, al hablar de la responsabilidad de los laicos y la misión de la Iglesia, plantea los diversos horizontes de comprensión en relación al propio ser y misión de los laicos:

> *Es así como -desde fuera- ¿es posible investigar qué hacen los laicos?: es la pregunta de los que no forman parte de la Iglesia y no saben qué es ser laico o la que se plantea desde otro contexto geográfico y busca satisfacer una curiosidad de carácter sociológico con respecto al desempeño de un sector de la Iglesia. Otra pregunta es la que se refiere a la tarea que están realizando o deben realizar y es la que muchas veces se hacen los pastores: ¿qué oficio les ponemos a los laicos?; una tercera pregunta es la que se formula el bautizado*

---

2 A. Salvatierra, *La Nueva Evangelización en ambientes secularizados*, marzo de 1991.

3 Aportes de la Conferencia Episcopal ecuatoriana para la IV Conferencia General, Quito, 1991.

*que se sienta responsable de la misión de la Iglesia: ¿cómo participo o puedo participar en la vida de la Iglesia?*[4].

Ya en un discernimiento teológico, llega a una conclusión:

*... desde el marco eclesiológico de comunión y participación hay que admitir que los laicos no han encontrado su identidad en la misión de la Iglesia. Su pasividad, su escasísima participación en el crecimiento de la Iglesia, en el mundo de la economía, la política y la cultura..., son la consecuencia evidente de esta falta de identidad a la que hay que calificar como problema eclesial*[5].

Y la doctora Corpas de Posada concluye:

*... la pasividad de los laicos, junto con su falta de formación y su escasa participación en la vida y misión de la Iglesia, la deficiente comunicación con la jerarquía y las dificultades con relación a las estructuras de participación manifiesta una visión dividida de la Iglesia en dos sectores, la jerarquía y el laicado hacen la Iglesia, pero no como dos maneras de hacer Iglesia y realizar una tarea sino como dos formas muchas veces antagónicas de ser en la Iglesia*[6].

Para la mayoría de las gentes cristianas la Iglesia es la jerarquía... Esa gran mayoría de cristianos considera que su papel en la vida de la Iglesia consiste en "obedecer" lo que la jerarquía manda y en "recibir" los bienes de la salvación que esa misma jerarquía administra...

Los problemas anotados reflejan la poquísima valoración del bautismo y de la condición de bautizado. Se considera que el sacramento del orden confiere una mayor dignidad, como si no fuera el bautismo la inserción en la persona de Cristo y en la Iglesia; como si no participáramos por este sacramento del sacerdocio único de Jesús, como si el bautismo no fuera el origen de la suprema dignidad de todo cristiano.

La separación se ahonda para muchos al pensar que los laicos pertenecen a un estado de segundo orden o mediocridad. Como si en la Iglesia unos fueran "menos santos" y otros "más santos" no en razón de una opción por Cristo, sino de la opción por un estado de vida o una condición en la organización eclesiástica... [7].

---

4 **I. Corpas,** *Notas en torno a la responsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia*, Bogotá, 1987.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Ibid.

Se hace urgente en consecuencia insistir en la primacía del sujeto sobre las estructuras, primacía del sujeto sobre la acción; de la conciencia y de los valores sobre la práctica buscando consecuentemente que las segundas, esto es las estructuras pastorales, las acciones y las normas estén ordenadas al sujeto que es el fin y meta de la misión.

El magisterio de la Iglesia nos repite en el documento *Ad Gentes*:

> *La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe introducirse en los grupos humanos con el mismo efecto con que Cristo se unió por su encarnación a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió* (AG 10).

Este es el cambio que exige la "evangelización de la cultura", esta es la pedagogía que Cristo Jesús nos enseño y este es el origen del ser y la misión de los laicos. El Concilio Vaticano II enseña:

> *La obra de la redención de Cristo, mientras tiende de por sí a salvar a los hombres, se propone la restauración incluso de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el interpretar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico. Por consiguiente, los seglares, siguiendo esta misión, ejercitan su apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal, órdenes que por más que sean distintas se compenetran*" (AA 5, cfr. AA 2.7).

La *Lumen Gentium* afirma la posesión consensual de pueblo de Dios en relación al sentido certero de la fe (LG 12). Los pastores por tanto, reconociendo como miembros del pueblo de Dios a todos sus hijos, tienen la responsabilidad de auscultar, recoger y discernir el modo con que en cada etapa histórica ese sentido infalible se concreta y expresa en aspiraciones y movimientos para responder a las interpelaciones que surjan de la realidad.

Esto ha de llevar a que el pueblo de Dios como comunión de fe, discierna los signos de los tiempos y así mismo de manera consensual distinga los carismas particulares que surjan.

Dentro de esta visión de fe, el pueblo de Dios en su conjunto, y los laicos en particular se constituirán en el mundo, con el mundo y para el mundo en sacramento.

Al ser en el mundo sacramento de Cristo, de la Iglesia y de la humanidad, el laico se hace sacramento del mundo en, con y para la Iglesia (LG 41;P 786).

Sacramento de Cristo, restaurador del plan de Dios. Inmerso en el mundo transformando las estructuras y orientando la historia en los designios del Padre, el laico es sacramento de Cristo (cfr. LG 26).

Sacramento de la Iglesia. El laico comprometido en el mundo y siendo parte del mundo es sacramento de la Iglesia en el mundo para anunciar el Reino, denunciar lo que se opone a él, santificar toda la realidad y ponerla por su trabajo al servicio del hombre.

Sacramento de la humanidad. En cada hombre es la humanidad la que cae y se levanta y con dolores de parto se perfecciona en la perspectiva del nuevo y definitivo Adán.

Cuando se confronta esta identidad laical desde la perspectiva de la "encarnación", significa que los laicos no sólo estamos en el mundo, sino que lo hemos de asumir como propio, que hemos de actuar en función de las expectativas del mismo y en función de su perfeccionamiento contínuo. En esta perspectiva, surgen determinados criterios que pueden servir como elementos de análisis y comprensión de la propia praxis de los laicos, en particular aquí en latinoamérica; algunos de estos son a saber:

a) Acción transformadora del mismo hombre, de la Iglesia y del mundo.

b) Perfeccionadora de la persona, de la comunidad y de la sociedad.

c) Comunitaria, como expresión de su propia vivencia de comunión y participación.

d) Comprometida y exigente, la acción del hombre no es sustituíble o contingente.

e) Histórica y humanizante, porque respeta los procesos humanos y realidades con su dinámica propia, autónoma e interdependiente, en esa misma medida va siendo cada vez más solidaria y libre[8].

Acción evangelizadora y de autoconversión que es posible solamente desde una actitud de humildad y caridad y que se expresa en dos vertientes de una sola forma de ser y de actuar; las de comunión eclesial y de autonomía temporal.

Comunión eclesial que implica aceptación del mensaje en su integridad, en perspectiva del Reino siendo utopía es certeza de que ya lo comenzamos aunque no

8 Seminario regional Bolivariano de Laicos, Cochabamba, 1985.

hemos llegado a él y de disponibilidad para vivir las implicaciones morales en una síntesis dinámica de fe y vida; fe, ciencia y técnica; fe, cultura y arte.

Autonomía temporal que supone una acción racional eficiente y eficaz y una autoresponsabilidad como camino de libertad oblativa, frente a Dios, frente a la comunidad y frente a sí mismo[9].

## 2. CONSECUENCIAS PASTORALES Y DESAFIOS FRENTE A LA NUEVA EVANGELIZACION

### Laicado y religiosidad popular

En América Latina encontramos cada vez más numerosos laicos, esto es hombres y mujeres que fieles a su vocación bautismal se comprometen en la tarea de construcción de una Iglesia-comunidad y en la transformación social, hacia una nueva sociedad, justa, libre, participativa y fraterna. Pero es tarea urgente que esos laicos se vayan constituyendo en su compromiso, en un laicado operante y eficaz.

Este desafío cuando es confrontado desde nuestra realidad latinoamericana entraña varios retos. Joao Batista Libanio[10] puntualiza algunos:

> *Cuando se habla del laico, tradicionalmente se entiende en oposición a los simples fieles, como aquellos cristianos situados en las clases medias de la sociedad. Junto a esta connotación válida para ciertos grupos, deberá descubrirse otra, resultante de la composición popular de nuestros países, constituídos en su gran mayoría por masas simples y pobres".*

Y más aún, dentro de esta segunda categoría socio-cultural pueden encontrarse otras sub-categorías; la primera formada por una inmensa masa de católicos de una religiosidad popular profunda, tradicional, mas sin ninguna relación con la nueva caminata de la Iglesia comprometida con una acción social transformadora. La segunda constituída por otros laicos que poseen también una religiosidad tradicional popular, mas ya están en un proceso de cambio profundo a una nueva postura social y de compromiso.

Esta doble categoría ha provocado desafíos diferentes a la Iglesia. Dentro de los laicos tradicionales consuetudinarios surgen varios problemas. Ante todo, ellos son

---

9 Aportes de la reunión de obispos y delegados al Sínodo y grupo de laicos, Bogotá, 1987.

10 J. B. Libanio, *Os desafios atuais de Teología do Laicato - Perspectiva Latinoamericana.*

presa fácil de dos procesos opuestos: un proceso de secularización acelerado por el rápido desarrollo de los medios de comunicación de masas, que ya cubren prácticamente en nuestros países todos los rincones, aún los más distantes como habíamos advertido introductoriamente.

Amenaza de aculturización que se agrava por otro fenómeno masivo, el de la migración del campo hacia las grandes ciudades. Otra amenaza viene de la acción agresiva de los sectores evangélicos fundamentalistas que radicalizan la religiosidad amenazando a los cristianos de cualquier postura más crítica frente a lo social y a lo religioso.

Para evitar estas dos amenazas es menester una toma de posición positiva. De un lado respetando la profundidad religiosa, evitando aquel comportamiento secularizante de los años post-conciliares, procurando desvelar en ella los elementos liberadores sin desconocer las cargas alienantes. De hecho una actitud progresista de los años post-conciliares juzgó como alienación todo tipo de religiosidad popular y procuró sistemáticamente derrotar con una batalla doctrinal y agresiva a las formas religiosas tradicionales. El resultado fue un debilitamiento de la frecuencia a ritos católicos y una migración para otros ritos y religiones. Faltó profundidad teológica en la reflexión confundiendo rasgos de modernidad con el núcleo de la fe.

La Iglesia de América Latina está pues llamada a responder al desafío de esa masa inmensa de cristianos amenazados por esa doble fuerza de erosión, la de una modernidad secularizante y la provocada por sectas espiritualizantes.

El mantener las formas religiosas tradicionales no es la solución, ya que más temprano o más tarde tales formas deberán enfrentarse con la modernidad invasora. Formas pastorales modernizantes sin más, tampoco son la solución, pues terminan por debilitar la dimensión religiosa sin ofrecer algo en su lugar; las formas modernas de liturgia y de formulación teológica no siempre corresponden a las preguntas presentes en el pueblo.

Se trata de hacer un pasaje difícil de lo popular a lo crítico social, político, eclesial sin necesariamente pasar por la secularización modernizante tipo pequeño burgués. El paso es tanto más difícil cuando los aspectos críticos de la teología de América Latina atraen a grupos de izquierda. Y estos a su vez son extremadamente secularizantes y metidos en la modernidad hasta el fondo y tienen poca o ninguna sensibilidad para con la riqueza de la tradición religiosa popular.

Otras tareas surgen en relación al laico popular militante, líder de comunidad. Este tipo

de laico ya es otro tipo de creyente, distinto al que estábamos acostumbrados a ver. Su función eclesiástica de líder comunitario le da mayor proximidad con la caminata pastoral de la Iglesia y con la teología que la sustenta. Estos en su mayoría consiguieron articular en gran medida una fe popular y una visión crítica con respecto a la sociedad y a la Iglesia, sin por eso haber puesto en crisis su fe religiosa simple.

Estos últimos están, general y directamente, comprometidos con las comunidades eclesiales de base.

Lo anterior exige que al interior de la Iglesia se revea la manera como ella se estructuró en el pasado, para que liberándose de estructuras y elementos clericalistas ajenos a la voluntad de Dios, pueda dar una respuesta emergente a este desafío original, generado en las nuevas "presencias laicales" en la Iglesia latinoamericana.

Mirando hacia fuera de la Iglesia le urgen dos tareas: una en relación al compromiso del laico dentro de una sociedad, profundamente conflictiva y necesitada de transformaciones radicales y la otra en relación a su rasgo fundamental de nuestra cultura: la profunda religiosidad de nuestro pueblo.

En cuanto a la primera, es urgente ofrecer una fe que sustente y dé fuerza al que está viviendo un compromiso social y de otra parte anime y comprometa a los cristianos que aún no han descubierto esa vertiente de fe en el compromiso socio-político.

En relación a la religiosidad popular es necesario reinterpretarla, cultivarla y progresivamente purificarla para que en una perspectiva liberadora de toda forma de pecado no sucumba frente a la fuerte onda secularizante y a la avasalladora agresividad conquistadora de las sectas, que recurren justamente a expresiones de religiosidad popular y esconden la introducción de un nuevo ethos cultural caracterizado por el individualismo y por una fe desligada de la realidad.

En la medida en que la teología realice estas tareas, la posición del laico en la Iglesia no sólo encontrará mayor relevancia para sus prácticas sino también adquirirá una legitimidad teórica tan necesaria. En cuanto más esta tarea sea desempeñada por los propios laicos teólogos tanto más tendrá posibilidad de ser un acontecimiento eclesial[11].

---

11 Ibid.

## 3. REFLEXION ECLESIOLOGICA Y VITALIZACION DE LOS ESPACIOS DE PARTICIPACION AL INTERIOR DE LA IGLESIA

Dijimos antes que:

> *Uno de los datos más significativos de nuestra Iglesia es la emergencia del sujeto laico pobre. Este ya no es un simple fiel, como término de acción benevolente del clero, sino más bien, él mismo se autoidentifica como uno de los actores conscientes y comprometidos con la tarea de la Iglesia.*

En numerosas Iglesias latinoamericanas hay centros incluso especializados de formación laical, el P. Libanio anota en referencia al Brasil:

> *...hay un Instituto Bíblico donde se preparan 'teólogos bíblicos populares' que trabajan en la creación de una hermenéutica bíblica popular y liberadora, está realizada a partir de las bases eclesiales y sociales. Se procura así superar una hermenéutica neo-escolástica elaborada a partir de la filosofía clásica y estrictamente ligada a la concepción de la Iglesia. Se pretende una hermenéutica existencial, que sobrepase la subjetividad moderna ilustrada propia de los segmentos sociales medios y que no se detenga en una hermenéutica linguística, cuya lógica principal se restringe a la estructura interna del propio lenguaje; se pretende una hermenéutica dialéctica a partir de la propia praxis*[12].

Esta experiencia que necesariamente deberá entendérsela no como aislada y menos única en América Latina, busca responder a otra constatación: "Tanto la teología tradicional como la teología liberal moderna, fueron elaboradas por clérigos... por más críticos que los teólogos querían ser con respecto al clericalismo, no dejan ellos mismos de ser clérigos".

La teología de América Latina está conociendo una nueva experiencia de presencia del laico en una tarea crítica.

> *Nueva presencia de laicos que desde su experiencia formulan una verdadera producción teológica popular laica en donde la palabra de Dios se articula con la vida, con sus luchas de supervivencia y viceversa. Esta nueva práctica teórica teológica provoca con alguna frecuencia que no se sigan las reglas establecidas por la oficialidad teológica académica, pues encuentra su legitimidad en la síntesis de su propia experiencia humana y un profundo instinto de fe-sensus*

12 Ibid.

*fidei-popular, alimentado por una larga tradición de fe, recibida y vivida por el pueblo en círculos de vida eclesial"* [13].

La experiencia que hemos hecho contrasta con otras. Los obispos de América Latina, delegados al Sínodo del 87, "con preocupación constatan que mucha gente de Iglesia aún mira a los laicos, especialmente si están organizados, con desconfianza y temor".[14]

Podemos concluir de nuestra parte lo que se advirtió en la parte introductoria, uno de los más graves desafíos para el pueblo de Dios en América Latina constituye el logro de una síntesis comunión-misión. En efecto se constata una diversidad de lecturas eclesiológicas de la realidad social y de la vocación y misión de la Iglesia. Tal situación configura un desafío de enorme envergadura al proyectarse sobre las opciones y situaciones que debe enfrentar el laico. ¿Cómo logar que la eclesiología de comunión en la misión, supere estas divergencias y permita una mayor unidad de criterios...?

Una dicotomía del proceso comunión-misión, puede llevar a una disociación entre ambos elementos o categorías. Si por una parte se acentúa, excluyentemente, el "polo comunión" se provocan experiencias de carácter intraeclesial que no asumen una preocupación por la transformación de la sociedad. Si por otra parte el "polo misión" se desvincula del aspecto comunional se corre el riesgo de permanecer en "discursos utópicos" con alto grado de secularización...

Hace falta un camino de comunión que se manifieste en el desarrollo de una "espiritualidad cristológica" para superar desviaciones, tales como el "clericalismo", el secularismo, el "individualismo"[15].

¿Cómo no transformar la presencia laical en un clericalismo de izquierda o por otro lado no sucumbir en un espiritualismo dualista?

Solamente mediante una formulación global, que lleve a la acción concreta, que responda a las necesidades reales y mantenga la comunión en la misión.

La doctrina conciliar sobre la misión específica de los laicos y que Puebla la recoge magistralmente definiéndola como "un hombre de Iglesia en el corazón del mundo y un hombre de mundo en el corazón de la Iglesia" desde la realidad latinoamericana,

---

13 Ibid.

14 Aporte de los.obispos y delegados al Sínodo y grupo de laicos, Bogotá, 1987.

15 Ibid.

da la impresión de la necesidad de ciertos énfasis que pudieran ayudar a la superación de dualismos que no sólo vician, sino incluso esterilizan la necesaria presencia del laicado en la sociedad.

"El esquema Iglesia-mundo" de la *Gaudium et Spes*, ayudó a desarrollar la idea de que el mundo es especialmente el lugar de actuación del laico, en cuanto el clero debería restringirse más a tareas internas de Iglesia... En una actuación en el mundo moderno, más que tareas propiamente transformadoras en sentido socio-político, cabía al laico una presencia cristiana donde quiera que estuviera.

Tal posición supone una aceptación implícita del modelo de sociedad vigente, con el nombre de sociedad vigente, con el nombre de democracia liberal... La teología desde América Latina define el desafío para los laicos en otra dirección. Es una posición crítica frente a la realidad socio-política; los problemas de dominación y dependencia de los países pobres son consecuencia, se afirma, del sistema internacional de relaciones neo-liberales"[16].

En palabras de Mons. Baltazar Porras C., Obispo Auxiliar de Mérida, Venezuela, "donde se hace más necesaria y conflictiva la presencia laical en nuestro medio latinoamericano y venezolano es en el trabajo por el pobre y por la justicia. Se entra en el difícil arte de la política". Y continúa:

> *Puebla insiste en que en todos los casos, el laico deberá buscar y promover el bien común en la defensa de la dignidad del hombre y sus derechos inalienables, en la protección de los más débiles y necesitados, en la construcción de la paz, de la libertad, de la justicia, en la creación de estructuras más justas y fraternas*[17].

Lo anterior no suple sino más bien confirma la necesidad de establecer signos reales de comunión. El impulso, desarrollo y perfeccionamiento de adecuadas formas de participación en la Iglesia, enriquecerán y darán dinamismo a una mejor articulación de la experiencia de comunión en la misión...

En el documento de consulta sinodal la Iglesia de Guatemala al respecto, aporta:

> *No se siente que las relaciones con los pastores sean óptimas aun cuando se han mejorado mucho a lo largo de estos últimos años. Como hay un buen grupo de sacerdotes que no han asimilado o no siguen las enseñanzas del Concilio*

16 **J. B. Libanio,** *Os desafios atuais de Teologia do Laicato-Perspectiva Latinoamericana.*
17 **B. Porras C.,** *Los laicos en la Iglesia Venezolana.*

*Vaticano II, no aceptan al laico como corresponsable en la misión de la Iglesia. Lo más lamentable es que aún dentro de los sacerdotes ordenados en los últimos años se dan esos casos, lo que se atribuye a la insuficiente preparación que se da en los seminarios en este y otros aspectos...Nunca se dá el caso de que se consulte a la feligresía sobre el nombramiento o el traslado de un párroco. Y cuando se ha dado el caso de que se consulte a uno que otro laico para el nombramiento de un obispo, ha quedado la sensación de que ésto ha sido sólo para llenar un formulismo y que sus opiniones no han sido tomadas en cuenta. Se tiene pues la inquietud muy arraigada de que se deben tomar en cuenta las sugerencias de los laicos para la escogencia de sus párrocos y sus obispos* [18].

No se puede terminar estas pinceladas sobre el "laico en América Latina" sin hacer al menos una mención especial a la urgente necesidad de revalorizar el ingente aporte de la mujer a la tarea evangelizadora de nuestra sociedad y a una búsqueda de caminos para potenciar una búsqueda de nuevos y más eficaces modos de compromiso en la construcción de una Iglesia-comunidad y una sociedad libre y fraterna.

Es necesario que demos pasos creativos para una más plena participación de la mujer en las tareas de planificación, ejecución y evaluación pastoral.

*Experiencias recientes indican que muchas personas a partir de su fe descubren las contradicciones de la realidad, pero luego estas personas son sobrepasadas por sus propias acciones, que frente a la "insuficiencia de una respuesta cristiana" terminan comprometidos en opciones ideológicas secularizadas. Generalmente se ofrece desde la Iglesia "modelos morales" que no permiten respuestas satisfactorias a los desafíos urgentes de la sociedad*[19].

Queda manifiesta la importancia de "un sujeto" que realice la experiencia de comunión y de misión transformadora, bien a nivel individual y especialmente a nivel comunitario.

Todo lo dicho sería vacío si no insistiéramos en la urgencia de:

*Una espiritualidad marcada por una experiencia del Dios vivo. Una espiritualidad como el modo de encarnar hoy el seguimiento a Jesucristo en nuestras concretas condiciones históricas. Una espiritualidad que desde la vida se alimente en la palabra, la oración y los sacramentos*[20].

---

18 **Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Guatemalteca,** *El laico en Guatemala hacia el Sínodo de 1987.*

19 Aporte de los laicos al Sínodo.

20 Ibid

## 4. CONSIDERACIONES FINALES

Cuando hablamos de "nueva evangelización" y de laicado en América Latina, obligatoriamente hemos de concluir, reclamando con énfasis, una respuesta eficaz para millones de hombres y mujeres que viven una realidad marcada por graves contradicciones:

América Latina, el continente de la esperanza (Pablo VI), tierra signada por la pauperización creciente de cada vez más vastos sectores de población.

América Latina, continente de la esperanza, tierra marcada por la violencia y la muerte.

América Latina, continente de la esperanza, en una crisis institucional y de valores, donde los modelos de desarrollo que se han implantado han fracasado y cada día nos van sumiendo en una mayor desintegración social interna y en un remolino de conflictos sociales agravados por una mayor dependencia externa que no sólo cada día nos pauperiza más, sino lo que es peor, nos amenaza con la desesperanza de que no hay salida...Hombres, mujeres, adultos y jóvenes que constituyen un pueblo pobre, empobrecido y creyente que tiene hambre de pan y tiene hambre de Dios. Su mayor amenaza: en su desesperanza, perder su propia identidad.

**¿Cómo ha de ser esa respuesta?**

La nueva evangelización ha de buscar ante todo, desde la propia identidad de nuestro pueblo, devolverle la esperanza... esperanza que nos haga encontrar a todos una razón para vivir, para luchar... para esperar.

- Jesucristo, en la acción de su Iglesia, es la fuerza capaz de devolvernos esa esperanza que corremos el peligro de ir perdiendo: ese sentido para vivir haciendo de nosotros mismos los constructores de una sociedad justa, libre, participativa, fraterna.

- Cuando por razones metodológicas, de otra parte necesarias, se identifican campos o sectores particulares de evangelización, se corre el peligro de perder la indispensable perspectiva connatural a una legítima y eficaz evangelización.

- La evangelización ha de ser necesariamente entendida como una tarea universal, global y completa. Sus protagonistas: el mismo Dios -en Jesucristo-, el plenamente Dios que se hace por amor a los hombres, plenamente hombre y que cargando sobre sus hombros nuestras propias debilidades vivió situaciones

similares a las que vivimos todos los seres humanos de todos los tiempos. Y el mismo hombre, constituído por el bautismo, también en hijo de Dios, testigo de su amor a los hombres y que en conciencia se halla comprometido con la historia del mundo para la pronta llegada de su Reino.

La Iglesia, pueblo de Dios, es eso, lo que Cristo quiso de ella, una comunidad orante, activa, participativa, comprometida, solidaria... donde todos tenemos una parte de responsabilidad que es irrenunciable. *El protagonismo en la Iglesia no puede ser de unos pocos. Desde nuestra propia función todos estamos llamados a ser agentes de evangelización. Tenemos la vocación a ser santos.* A mi parecer esta es la clave de la nueva evangelización.

En esta línea están marcadas las CEBs como particular aporte de América Latina a la Iglesia universal. Ellas están llamadas como fermento, a ser semillas de un nuevo modelo de ser Iglesia. El discernimiento de la voluntad de Dios, para mi vida y para la vida de todos los hombres, es tarea común de todos. Desde un dejarse penetrar por la palabra de Dios, la oración, la propia riqueza del pobre, el bautizado busca comprometerse en la construcción del Reino, en relación a él, todo se convierte en lo demás, que es dado por añadidura. Solamente el Reino es absoluto y todo el resto es relativo, la realidad familiar, de estudio, de trabajo, de luchas, conquistas y aparentes fracasos son lugar teológico: a través de todas las realidades Dios habla al hombre y nos compromete en una tarea común.

El núcleo y centro de la buena nueva que Jesús anuncia está en la salvación, como dice la *Evangelii Nuntiandi*, "ese gran don de Dios que es la liberación de todo lo que oprime al hombre,pero sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocidos por El, de verlo, de entregarse a El" (EN 29).

La nueva evangelización requiere ante todo de *agentes*, no de asalariados, ni funcionarios, sino personas que se alegren desde el llamado a ser portadores de una esperanza para todos los hombres, esta es nuestra vocación de cristianos.

El gran desafío, dado lo anterior, es que la misma Iglesia, todos los que la constituímos, comencemos por evangelizarnos a nosotros mismos. Que cambiemos, que nos convirtamos: sólo así la Iglesia se constituirá plenamente en sal y luz de una sociedad que no encuentra camino.

El Concilio Vaticano II y la *Evangelii Nuntiandi*, constituyen la médula y la orientación fundamental de la nueva evangelización.

*"La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿por qué son así? ¿por qué viven así? ¿por qué viven de esa manera? ¿qué es o quién es el que les inspira? ¿por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la buena nueva...*

*Son posiblemente las primeras preguntas que se plantearán muchos no cristianos, bien se trate de personas a las que Cristo no había sido nunca anunciado, de bautizados no practicantes, de gentes que viven un cristianismo pero según principios no cristianos, bien se trate de gentes que buscan, no sin sufrimiento, algo o a alguien que ellos adivinan, pero sin poder darle un nombre.*

*Surgirán otros interrogantes más profundos y más comprometedores, provocados por este testimonio que comporta presencia, participación, solidaridad y que es un elemento esencial, en general el primero absolutamente en la evangelización (EN 30).*

Este es nuestro reto, este nuestro desafío, esta nuestra alegría de poder ser fieles y testigos en medio de nuestro pueblo.

# LAS CULTURAS DE LA POBREZA EN AMERICA LATINA

*P. Antonio González Dorado S.J.**

## INTRODUCCION

Nos encontramos ante la proximidad de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se celebrará en Santo Domingo en octubre de 1992. Su tema central es "nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana" , con el lema: "Jesucristo, ayer, hoy y siempre".

Queda de esta manera asumida la intuición de Pablo VI: "Lo que importa es evangelizar (...) la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes* (n. 53),tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20). Y queda esta intuición marcada por el realismo variable e histórico que subrayó Juan Pablo II ya en su primera encíclica (RH 14) y sobre el que ha vuelto a insistir recientemente (CA 53).

La misión evangelizadora de nuestras Iglesias se ha de abrir a todo el continente en este momento de profunda transformación socio-cultural. Pero su repetida opción por los pobres, desde el acontecimiento de Medellín, ha de avivar su conciencia de encontrarse situada en un sector de la humanidad que se siente acosado por la aguda problemática de los pueblos del sur y en el que enormes multitudes de su población y numerosas culturas minoritarias -aborígenes y afroamericanas- quedan inscritas en la recientemente descubierta cultura o culturas de la pobreza, según la terminología propuesta por Oscar Lewis.

Esta compleja y dolorosa realidad socio-cultural nos fuerza a clarificar el significado de las culturas de la pobreza latinoamericanas y la situación en las que se encuentran en estos últimos años, ya que:

> *este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento*

---

* Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología. Rector de la Universidad de Granada (España). Español.

*de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención (RH 14).*

## 1. EL DESCUBRIMIENTO DE LAS CULTURAS LATINOAMERICANAS DE LA POBREZA

El final de la segunda guerra mundial en 1945 origina una nueva época en la historia de América Latina. Queda caracterizada por un despertar a su necesidad de industrializarse, como condición indispensable para su desarrollo e incorporación en el que se ha denominado el mundo moderno. Había sonado la hora de la revolución industrial en América.

### Condicionantes de la nueva época

El desarrollo del proceso se va a encontrar limitado desde el principio por dos polos de condicionantes: uno externo al continente y otro interno a él y a sus países.

Al terminar la guerra se consolida e incrementa la dependencia de las naciones latinoamericanas con relación a Estados Unidos y todas ellas quedan inscritas en el área de influencia del nuevo imperio, que tiene que consolidarse y desarrollarse en un arriesgado ambiente de guerra fría frente al también nuevo imperio soviético.

El pacto entre las dos Américas muy diferentes entre sí -la desarrollada y superindustrializada del norte, y la subdesarrollada y des-industrializada del sur- resultaba muy arriesgado para la más débil.

En efecto, en dicho pacto, que iba a suponer importantes inversiones por parte de Estados Unidos, no podía estar ausente el interés de sus propios beneficios, especialmente teniendo en cuenta los ingentes gastos que implicaba el sostenimiento de una inédita guerra fría que exigía simultáneamente mantener el liderazgo de la "carrera" tecnológica en todos los sectores, la superioridad militar y el creciente bienestar de una ciudadanía, que comenzaba a salir de la aguda crisis del año 1929.

Por otra parte, Estados Unidos imponía a sus aliados la prioridad del desarrollismo económico y el modelo liberal-capitalista, que incluso constituía una fórmula de transición con relación al tradicional sistema feudal latinoamericano, más fácil y eficiente para la promoción y creación de las industrias.

Si focalizamos la situación interna de América Latina en ese momento, nos

encontramos con otro conjunto de factores que condicionaban su futuro desarrollo. Entre ellos es fácil descubrir los siguientes:

Sobresale, en primer lugar, una ausencia de cultura industrial a todos los niveles de la sociedad, unida a un acusado retraso científico y técnico. La inmensa mayoría de la poblacion se encontraba con una falta de preparación adecuada para poderse incorporar eficientemente a las exigencias del nuevo sistema de vida y de trabajo.

Pero no menor importancia se descubre en la endémica desintegración interna latinoamericana. Los acusados nacionalismos, alimentados desde la época de la emancipación política, impedían la posibilidad de una acción política conjunta para enfrentar los árduos y novedosos problemas que imponía la reconversión del continente. Pero quizás era todavía más grave la resentida desintegración de la población al interior de cada una de las naciones: grandes señores y caudillos, con frecuencia enfrentados entre sí, y masas populares condenadas a precarias condiciones de vida; criollos y mestizos, subyugadas y desvaloradas comunidades aborígenes, amplios grupos afroamericanos prácticamente marginados de los beneficios de la sociedad. Era el resultado de una larga historia colonial, que nunca se había sometido a una revisión crítica y creativa. Al iniciarse la nueva época esta desintegración interna de los países aparecía como un condicionante negativo para promover proyectos nacionales de desarrollo industrial, respaldados por el apoyo y la participación entusiasta de toda la población.

América Latina no carecía ni de riqueza natural ni de un amplio potencial humano de base para desarrollarla e industrializarla. La dolorosa historia de estos años hay que explicarla por el conjunto de condicionamientos que se le impusieron y por la falta de hombres altruístas y capaces de visualizar y resolver los graves problemas fundamentales que acosaban y aquejaban al continente, a las naciones y a los diversificados grupos sociales.

**El costo social, el costo económico y el costo ecológico**

A partir de los años 50 comienza a advertirse visiblemente el proceso de industrialización, sustentado por una reorientación de parte del capital de los países, por la implantación de filiales de las multinacionales y por los fáciles y abundantes empréstitos de las grandes financieras y bancos internacionales.

La reconversión de importantes sectores forestales, agrícolas y pecuarios, la proliferación de plantas industriales en las ciudades más importantes y la situación de privilegio concedida en algunas naciones a nuevas fuentes de riqueza -como

sucedió con el petróleo-, desencadenaron grandes movimientos migratorios de la población y el anárquico surgimiento de las megápolis latinoamericanas.

Dadas las orientaciones rectoras que se impusieron al desarrollo industrial y la situación interna en las que se encontraban las naciones, era previsible el elevado *costo social* que iba a suponer el desarrollo, con los consiguientes fenómenos de inestabilidad y contestación.

Las previsiones pronto se hicieron realidad. Dado el contexto de la guerra fría entre el este y el oeste, y las fuertes corrientes ideológicas que encontraban la tierra preparada en sangrientas injusticias y en el descontento social, la solución coyuntural y política impuesta por Estados Unidos fué la de la seguridad nacional. Ella propició las dictaduras militares, el terrorismo de Estado y la corrupción pública y privada a todos los niveles y sectores, especialmente en el económico. Este ambiente favoreció el enriquecimiento fácil e injustificado de reducidas minorías privilegiadas y el empobrecimiento inhumano de las amplias masas populares, con una multiplicidad de consecuencias que exigirían un minucioso análisis y un complejo sistema de catalogación.

Entre estas consecuencias, quizás la más conocida y aireada ha sido *el elevado e irracional costo económico* del proceso de modernizacion del continente, que tan precarios resultados ha logrado hasta el presente. Dicho costo ha sido transmitido como una herencia a las actuales generaciones en la atenazadora *deuda externa*, que condiciona pesadamente el desarrollo y la vida de la mayoría de los países y cuya carga continúa afectando especialmente a los pobres integrados en altos porcentajes de la población.

Las exigencias de un proceso de modernización unidas a la pesada deuda externa constituyen una hipoteca del continente, que lo transforma en mercancía, fenómeno que se constata en el elevado *costo ecológico* que ha tenido que soportar y que continúa soportando, con repercusiones de tal volumen que han comenzado a preocupar incluso a la comunidad internacional, como es el caso de la previsible desaparición de la selva amazónica. Las comunidades aborígenes han sido en muchos casos víctimas excepcionales de dicho fenómeno, agravando su situación de genocidio al que históricamente tantas veces han sido sometidas.

## Los movimientos de liberación

Ante tales costos de la modernización, entre 1950 y 1980, el descontento social comenzó a canalizarse a través de los denominados movimientos de la liberación. Podemos distinguir fácilmente tres tipos de movimientos: los puramente continentales-

nacionalistas, los nacionalistas-populares y los étnicos especialmente enraizados en las comunidades aborígenes.

El movimiento continental-nacionalista ha sido y es más afectivo que efectivo y ampliamente generalizado. Se muestra en un vivencial y contradictorio antiyankismo, que ha favorecido el desarrollo de la teoría de la dependencia y una revisión crítica de la historia del continente y de sus naciones, no exentas, en muchas ocasiones, de una fuerte carga ideológica que dificulta una comprensión más objetiva y global de los fenómenos sociales e históricos. Pero dicho movimiento ha constituído un ambiente favorable para el desarrollo de los otros tipos de movimientos.

Mayor consistencia histórica han tenido los movimientos populares-nacionalistas de liberación, como lo demuestran los casos de Cuba y de Nicaragua, aunque han hecho presencia prácticamente en casi todos los países. Se trata de movimientos conscientes de la necesidad de modernización del continente, impulsores de modelos de desarrollo alternativos a los propuestos e impuestos por Estados Unidos y canalizadores de la problemática y del descontento de los sectores populares.

Dado el contexto internacional de bipolaridad de imperios y guerra fría, difícilmente podían encontrar otra alternativa viable que el modelo del socialismo-soviético y la violencia, como se demostró en el caso de Cuba: sólo un cambio rápido de las estructuras y del modelo podían garantizar un nuevo sistema de desarrollo integral frente al sistema del desarrollismo económico. Así se iniciaron la guerrilla y la contraguerrilla, la protesta y la represión sin límites, la aparición de la inhumana guerra sucia en sustitución de las arqueológicas guerras caballerescas (?). Se trataba de guerras difíciles de clarificar porque se encontraban sustentadas por intereses foráneos y por tensiones internacionales, pero en la que los sectores populares directamente buscaban unas alternativas más humanas frente a las que les habían sido impuestas. El costo social y humano de esta situación es difícil de calcular. Pero también ha sido tremendo el costo económico: gran parte del actual endeudamiento latinoamericano tiene su fundamento en el armamentismo desarrollado durante estos años. Una parte importante de los empréstitos fueron absorbidos por la represión, en lugar de ser encauzados al desarrollo industrial y al crecimiento de la formación y del bienestar social.

Durante la década de los 70 se inician unos nuevos movimientos de liberación: la liberación étnica, especialmente de las comunidades aborígenes que mantenían la memoria de su pasado histórico, de sus antiguos derechos arrasados, y que se veían de nuevo amenazadas e invadidas por la nueva época industrializadora del continente. Junto a ellos aparece un nuevo tipo de antropólogos y misioneros que los apoyan.

El momento era propicio para impulsar sus reivindicaciones justas, durante tantos siglos ideológicamente encubiertas y reprimidas.

**Los cambios de la década de los 80**

Durante el decenio de los años 80 se producen importantes cambios internacionales, que van a tener su repercusión en América Latina. Entre ellos sobresalen: el acelerado enfriamiento de la denominada guerra fría, la proclamación de la perestroika con la caída del muro de Berlín y la profunda e irreversible crisis del sistema soviético tanto en la U.R.S.S. como en los países satélites del este Europeo, la progresiva consolidación de la Comunidad Europea sobre una decidida opción por un modelo de democracia-libre tanto a nivel continental como a niveles nacionales, etc.

Todo este conjunto de cambios originan un nuevo momento para juzgar con más serenidad los errores de la reciente historia y la búsqueda de nuevos caminos para la construcción de un futuro mundo más humano y pacífico. Su incidencia en América Latina puede ser, y ha comenzado a ser, de una gran transcendencia.

Los acontecimientos inciden sobre una América agotada, endeudada y que no ha encontrado salida a su proyecto de modernización. La historia viene a darle la razón al pueblo que desde el principio busca la alternativa de otro modelo de desarrollo, distinto al impuesto por el imperio y por los dominantes sectores latinoamericanos, que incluyera su propia liberación y la liberación de las naciones y del continente. Pero también se ha evidenciado que el modelo soviético, propugnado y promovido por determinados movimientos populares liberacionistas, carece de perspectivas de futuro para el pueblo y para el continente. Así lo ha revelado la historia de la dictadura rusa y el hundimiento interno del sistema.

Hoy América Latina se encuentra en una situación de revisión de su pasado inmediato y de toda su historia, pero desde las instancias populares, dado que el pueblo ha sido la gran víctima de todo el proceso. La reclamación de los juicios militares no es más que la punta simbólica de un iceberg. Detrás está la necesidad de juzgar el fracasado modelo de desarrollo violentamente impuesto desde 1945 y los factores distorsionantes que una larga historia ha ido depositando en el continente, condicionando negativamente las posibilidades de su liberación y de su desarrollo integral.

Pero en este juicio el propio pueblo, a pesar de haber sido la víctima más golpeada, también se sienta en el banquillo de los acusados para juzgarse a sí mismo. Observa el fracaso del modelo alternativo, por el que habían optado tantos movimientos liberacionistas y los catastróficos resultados globales de responder a la violencia con

la violencia, sobre todo cuando ésta queda marcada por internas luchas civiles entre hermanos de una patria común.

No obstante las graves y críticas circunstancias en las que actualmente se encuentra el continente, se advierte una alborada de esperanza. Se juzga el pasado porque se desea construir un futuro mejor. Se juzga el pasado porque se quieren conocer los errores de la historia, las limitaciones y condiciones que han de ser superadas y porque se tiene confianza en sí mismo de poder rectificar el camino y de poder generar nuevas condiciones que permitan la liberación y el desarrollo integral deseados.

**Resultados positivos de un proceso agónico de modernización**

El proyecto de **modernización global** de América y en todos sus países a pesar del trágico camino recorrido hasta el presente, a mi juicio, ha dejado una serie de resultados positivos para el futuro del continente y de cada uno de sus países.

El más importante ha sido,sin duda, el despertar de una conciencia popular colectiva de los sectores laborales, anteriormente subestimados, y de los pueblos aborígenes tradicionalmente marginados y explotados. Se trata de un fenómeno concomitante a los procesos de gran industrialización. En ellos el pueblo laboral y los pueblos se redescubren como factor esencial e indispensable en orden a conseguir los resultados pretendidos y se afirman como factor humano, lleno de posibilidades, de responsabilidades y de derechos, capaz de organización y de fuerza. Los que pueden transformar masivamente la materia comienzan a sentirse capaces y responsables de hacer también una convivencia y una sociedad más humanas, en las que sean plenamente respetados en su ser de hombres.

Se trata de un hecho irreversible, que ha de ser plenamente asumido por los políticos, por los financieros, los empresarios y por todas las instituciones de la sociedad. Se puede transitoriamente reprimir, pero no se le puede paralizar ni detener definitivamente, porque es radicalmente humano y porque la sociedad globalmente lo necesita para su progreso y para vivir pacíficamente. La seguridad nacional ha demostrado una vez más que la violencia de los poderosos contra el pueblo y contra los pueblos termina siempre siendo un fracaso, incluso para el proyecto que pretendía sustentar.

Pero al mismo tiempo, el proceso de modernización ha servido para clarificar en América Latina los condicionantes negativos que, previa o simultáneamente, tenían que ser resueltos y superados al iniciar un proyecto global de industrialización: integración de todos los sectores sociales tradicionalmente desintegrados y

marginados, formación y educación adecuadas para incorporarse al nuevo emprendimiento, compensaciones sociales de mejoramiento de vida, priorización del restablecimiento de la justicia social, etc.

### Se descubren las culturas de la pobreza

Desde las preocupaciones específicas de la antropología cultural, el proceso seguido durante estos años en América Latina ha conducido a un importante descubrimiento, todavía en etapa de desarrollo y estudio: el de las culturas de la pobreza.

El acontecimiento sólo ha sido posible al destacarse y visualizarse nuevos sujetos colectivos históricos, portadores conscientes y activos de reivindicaciones fundamentales y coherentes, que anteriormente habían pasado desapercibidos o que incluso habían sido encubiertos y desvalorados ideológicamente por otros sectores más poderosos y prepotentes.

El descubrimiento me parece de una gran transcendencia tanto para la orientación de la política, en su más amplio sentido, como para una Iglesia comprometida con la evangelización de las culturas y que ha hecho una opción preferencial por los pobres.

Dos cuestiones se abren ante nosotros: la primera busca una comprensión y una delimitación teórica de la cultura de la pobreza, que pueda sernos útiles como factor de orientación; la segunda, más concreta, se pregunta dónde se hallan en América Latina y cuáles son las características más comunes entre ellas, si es que existe tal coincidencia.

En orden a responder a la segunda pregunta se explica el largo *excursus* histórico que acabamos de presentar. Las culturas de la pobreza, como cualquier otra cultura, sólo existen situadas dentro de un contexto histórico, y los desafíos y problemas que dicha realidad histórica les plantean, como el modo de enfrentarlas y de reaccionar frente a ellas, se transforman en instrumento de revelación para poder comprenderlas y caracterizarlas, sobre todo cuando dicho contexto determina un momento de importantes transformaciones sociales y, consiguientemente, también culturales.

## 2. PARA UNA COMPRENSION DE LAS CULTURAS DE LA POBREZA

### Superacion de una concepción ideologizada de la cultura

El concepto "cultura" ha sido uno de los más ideologizados. Pienso que debió nacer ya en esa situación, cualificando al hombre sedentario y agricultor como "culto" (de *colere*), que se oponía con aires de superioridad al nómada y silvícola, es decir, al

"inculto". De modo similar el hombre urbano distinguió entre "los civilizados" y los "incivilizados", separados entre sí por la privilegiada frontera de la civilización. Esta concepción ideologizada de la "cultura" y de la "civilización" fué hábilmente manipulada en la conquista de América, considerando a los aborígenes como incivilizados, incultos y salvajes y marcó acusadamente la orientación de la evangelización.

En el siglo XVIII, la cultura quedó secuestrada en el reducido ámbito de "los ilustrados", es decir, personas privilegiadas que habían tenido acceso a los diferentes niveles de la educación académica. Frente a ellos se encontraba el "pueblo inculto", carente y necesitado de educación. Todavía tiene vigencia en muchos ambientes esta forma de comprender la cultura, con importantes y graves consecuencias de orden práctico en la vida social.

Durante el presente siglo, especialmente la antropología cultural ha desarrollado un proceso de desideologización del concepto. Prescindiendo de la multiplicidad de definiciones, con las que se pretende limitar y configurar el fenómeno cultural, de una manera sencilla podemos presentarla como "el estilo y forma de vida de un pueblo, en los que encuentra la configuración de su propia identidad y por los que se valora a sí mismo".

Desde esta comprensión de la cultura tenemos que afirmar que no hay pueblo sin cultura, sino que cada uno tiene su propia cultura.

Las diferentes culturas no son equivalentes entre sí. Por eso el "extranjero" cuando llega a un nuevo ámbito cultural se encuentra desorientado y necesita un proceso de aculturación, en el que se encuentra como un niño que tiene que ser "educado". El nuevo ambiente lo recibe como a un extraño y él mismo a su vez considera extraño el nuevo contexto en el que tiene que vivir. En estas situaciones es donde suele aparecer la actitud etnocéntrica, desvalorativa de la cultura extraña con peligrosas consecuencias para cualquiera de las partes.

Por otra parte, toda cultura es situacional e histórica. Cuando cambia la situación o los factores históricos en los que se desarrolla un pueblo, la propia cultura se desajusta y se hace insuficiente, lo que origina fenómenos de adaptación y de transformación.

### Culturas mayoritarias y minoritarias

Uno de los modos de clasificar las culturas es cuantitativa, originando la distinción entre culturas minoritarias y mayoritarias, que por la misma denominación se deja establecida una relación de comparación entre diferentes culturas .

Este tipo de clasificación adquiere importancia cuando la relación entre ambos tipos de cultura se hace histórica y vivencial , bien por fenómenos de aproximación y de vecindad, bien por fenómenos de embolsamiento cuando una cultura minoritaria se instala en el ámbito de una mayoritaria o viceversa.

En ese momento, en el que las culturas salen de su aislamiento y tienen que enfrentarse con el encuentro, comienzan a originarse profundas transformaciones en el sistema cultural de cada grupo, principalmente por la novedad de relaciones que surge entre ambos.

Puede ser que un grupo, aparentemente minoritario, tienda a imponerse a la cultura mayoritaria, como ha acontecido en la historia de las conquistas y de la colonización.

También se da el fenómeno de culturas minoritarias que, por diferentes razones históricas, quedan incorporadas al ámbito de influencia de una cultura mayoritaria y dominante, es decir, configuradora de la globalidad social conforme a su propio estilo de vida. Es el caso de América Latina con relación a las más de seiscientas etnias aborígenes existentes en el continente, a las que se suele considerar como culturas minoritarias, aunque alcancen elevados porcentajes de la población en algunas de las naciones.

**La cultura de la pobreza**

Los antropólogos tradicionalmente habían localizado y estudiado las culturas minoritarias de los grupos, considerados como primitivos y analfabetos, que viven en remotos rincones del mundo y que tienen una influencia limitada o nula sobre nuestras culturas. En las universidades se podía conocer perfectamente la vida y la cultura de pequeñas tribus perdidas en aislados puntos del planeta, mientras ignoraban la vida de millones de pobladores de la India o de México y de otras naciones subdesarrolladas destinadas a jugar un papel decisivo en la escena internacional.

Durante siglos se han considerado las aglomeraciones de la pobreza como grupos marginados, de escasa relevancia, incultos, más necesitados de la misericordia que de perder el tiempo en conocerlos, porque se suponía que ya se les conocía.

Oscar Lewis ha dado un paso importante:

> *La pobreza en las naciones modernas es un asunto muy diferente. Sugiere antagonismos de clases, problemas sociales y necesidades de cambios; frecuentemente es interpretada en esta forma por los mismos sujetos de estudio.*

*La pobreza viene a ser el factor dinámico que afecta la participación en la esfera de la cultura nacional creando una subcultura por sí misma. Uno puede hablar de la cultura de la pobreza, ya que tiene sus propias modalidades y consecuencias distintivas sociales y sicológicas para sus miembros. Me parece que la cultura de la pobreza rebasa los límites de lo regional, de lo rural y urbano y aún de lo nacional.*

*Por ejemplo, me impresiona la extraordinaria similitud en la estructura familiar; en la naturaleza de los lazos de parentesco; en la calidad de las relaciones esposo-esposa y padres-hijos; en la ocupación del tiempo; en los patrones de consumo; en los sistemas de valor y en el sentido de comunidad encontrado en las clases bajas de los barrios de Londres, lo mismo que en Puerto Rico, así mismo en los barrios bajos capitalinos y pueblos de México, como entre las clases bajas de negros en Estados Unidos"* [1].

La intuición de Oscar Lewis comienza actualmente a ser recogida por los que han comenzado a descubrir el denominado cuarto mundo, compleja realidad, a la que ya ha hecho referencia Juan Pablo II (SRS 16-17).

La cultura de la pobreza es una verdadera cultura, pero no aislada sino esencialmente relacional. Oscar Lewis subraya: "Los habitantes de los poblados no pueden estudiarse aislados y aparte de la cultura nacional; los moradores de las ciudades no pueden ser estudiados como miembros de pequeñas comunidades". Y cuando va a presentar sus propios estudios:

*A pesar de que cada familia presentada aquí es única por sí misma y constituye un pequeño mundo, cada una refleja a su modo algo de la cultura mexicana que cambia y, por tanto, habrá que leerse teniendo como fondo la historia de México reciente. (...) Empezando con la administración de Avila Camacho en 1940, el ritmo del cambio social y la distribución de la tierra se hizo más lento, y la industrialización, así como la mayor producción, fueron las nuevas metas nacionales*[2].

El mismo Oscar Lewis recuerda un principio antropológico de investigación que debería alertar a las comunidades nacionales:

*Para entender la cultura de los pobres es necesario vivir con ellos, aprender su lengua y costumbres e identificarse con sus problemas y aspiraciones. (...).*

---

1 **O. Lewis,** *Antropología de la pobreza*, México, 1987, 17.

2 Idem, 21.

*Desgraciadamente en muchas de las naciones subdesarrolladas la élite nativa posee por lo común un escaso conocimiento directo de la cultura de sus propios pobres, ya que la naturaleza jerárquica de su sociedad inhibe la comunicación entre una y otra clase*[3].

**De la cultura de la pobreza a las culturas de la pobreza**

Oscar Lewis ha localizado la cultura de la pobreza como una sub-cultura dentro de las culturas nacionales, lo que implica una cierta homogeneidad cultural entre distintos grupos subculturales, aunque éstos se encuentren en conflicto entre sí.

Pero en el caso de América Latina el proyecto de modernización global ha afectado también las comunidades étnicas, siempre consideradas como minoritarias, que tradicionalmente han mantenido una identidad propia frente a las culturas nacionales criollo-mestizas. Tal es el caso de las subterráneas culturas afroamericanas y de las numerosas y bien definidas culturas aborígenes.

Nos encontramos en este caso no ante sub-culturas diversificadas dentro de un amplio ambiente cultural común, sino ante culturas autónomas que durante siglos se han mantenido cualitativamente diferenciadas de la cultura nacional, unas veces incluso refugiadas en un absoluto aislamiento geográfico y en otras manteniendo su propia identidad mediante una resistente fidelidad a sus propias tradiciones.

La dinámica de la conquista redujo a estos núcleos a sectores sofocados. Pero la dinámica de la modernización los ha situado en el ámbito de la nueva cultura de la pobreza, pero quedando ésta enraizada en la originalidad de unas culturas que se sustentan sobre un sistema propio de creencias y valoraciones con una cosmovisión original, absolutamente extraña a la del mundo criollo mestizo.

Esto nos obliga a hablar de distintas culturas de la pobreza, ya que al enfrentarse la modernización con diferentes grupos étnicos genera en éstos también diferentes problemas, distintas aspiraciones y alternativas y diversas orientaciones en la búsqueda de soluciones ante el desafío que inevitablemente tienen que enfrentar. Recientemente Gustavo Gutiérrez ha hablado de las culturas del mundo de los pobres.

---

3 Idem, 17.

## 3. LAS CULTURAS DE LA PROBREZA EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIZACION

Como ya he indicado anteriormente, el proyecto global de modernización de América Latina, no obstante sus graves errores históricos, ha servido para concientizar la realidad del continente y para una nueva comprensión de sus culturas de la pobreza, mucho más positiva de la que anteriormente se había caricaturizado ideológicamente.

### La cultura de la pobreza como cultura mayoritaria

Ha sido un gran descubrimiento el advertir que la cultura de la pobreza era la cultura mayoritaria, en la que vivían los más altos porcentajes de la población, controlados y sometidos a una minoritaria cultura elitista alimentada y fortalecida por conexiones coloniales con las grandes metrópolis europeas y norteamericanas.

Las migraciones masivas a las ciudades mostraron el gigantesco desequilibrio social, la limitada presencia de una clase media y el gigantismo de los suburbios populares y del favelismo. En ellos se evidenció la carencia de los más elementales servicios y seguridades sociales, a la que se encontraban condenadas las mayorías. Se partía prácticamente de cero y el pueblo tuvo que continuar defendiéndose con sus viejos sistemas tradicionales en una nueva realidad y con un inhumano hacinamiento peor que el anterior.

La necesidad de integrarse al nuevo sistema laboral de industrias y servicios concomitantes evidenció el retraso instrumental y técnico al que el pueblo había estado sometido, con la consiguiente dificultad de poder crear un amplio sistema de formación sin cimientos anteriores de instituciones, de formadores y de formandos capacitados. Así se explican las inmensas masas que tuvieron que buscar para una precaria sobrevivencia alternativas de todo tipo y formas de vida que nada tenían que ver con un proyecto de modernización que, si no carecía de capital, se encontraba privado de un esencial apoyo humano cualificado. Las víctimas de este retraso iban a ser el pueblo, los mismos resultados del proceso de modernización - no obstante su apoyo en una mano de obra muy barata -, y las naciones que terminaron endeudadas y sin capacidad de poder enfrentar un mercado exterior competitivo.

Las exigencias de expansión geográfica del proyecto de modernización, en búsqueda de nuevas fuentes de riqueza, se tradujo en una nueva invasión en los territorios todavía ocupados con una cierta autonomía por las antiguas comunidades aborígenes. Este hecho descubrió la precaria situación jurídica en la que se encontraban y su debilidad de negociación frente a las imposiciones nacionales e incluso frente a otros

sectores de la sociedad que se sentían unas veces jurídicamente y otras fácticamente apoyados por el sistema dominante.

Pero es en los momentos de problemas y de cambios cuando aparecen los valores, las posibilidades y las virtualidades de una cultura. Es lo que ha acontecido en nuestro caso con la cultura y las culturas de la pobreza. Voy a fijarme sólo en algunos aspectos más sobresalientes y más fáciles de comprobar por la forma como se han manifestado durante estos últimos 45 años.

**Una comprensión original de la nueva realidad global**

Un rasgo que resalta de la cultura de la pobreza durante este tiempo es su capacidad para desarrollar una comprensión y una interpretación originales de la nueva realidad que pretendía desarrollarse en el continente.

Por una parte, no se advierte en dicha cultura un rechazo frente al proyecto intuído de alguna manera, como necesario y promotor de posibles mejoras en su sistema de vida, como aparecía en su escaparate lleno de nuevas maquinarias e instrumentos.

Pero esta visión positiva no pecaba de ingenua. Se advierte una reserva generalizada ante los cambios que se ofrecen y una postura severamente crítica, cada vez más agudizada, sobre el modelo de desarrollo que se estableció. Se trata de una crítica no técnica, para la que no se encontraba preparada la cultura de la pobreza, sino ética, enraizada en la experiencia de los elevados costos a los que quedaba sometido el pueblo. El modelo resultaba injusto y agresivo, engañoso, propicio para todo tipo de abusos y de corrupción para los que lo manejaban y controlaban sin una posibilidad de ser a su vez controlados.

La crítica popular, acallada por la violencia durante tantos años, se ha hecho particularmente explosiva a partir de los años ochenta, cuando en un clima de mayor libertad el modelo ha demostrado su incapacidad y su inhumanidad. El pueblo siente que su opinión era la razonable y verdadera y que hoy deben de ser juzgados los que no lo escucharon e incluso lo enmudecieron.

Actualmente ante el alborear de un nuevo horizonte en el que se proclaman los valores democráticos y los derechos humanos, la cultura de la pobreza mira con una cierta esperanza, pero observa con nueva reserva a las instituciones y a los responsables que teóricamente deben asumirlos y promoverlos. La cultura de la pobreza es desconfiada ante las palabras y muy observadora de los hechos y de la realidad.

## Una cultura activa y promotora de su propia liberación

Tradicionalmente los ambientes de la pobreza se han considerado como zonas de pasividad, de incapacidad autónoma organizativa, faltas de creatividad e incluso marcadas por el servilismo y el clientelismo.

Sin embargo, durante estos años las culturas de la pobreza han mostrado su verdadero rostro que durante tanto tiempo había permanecido oculto.

Sin duda su expresión más significativa se ha exteriorizado en los diferentes movimientos de liberación, tanto populares como de las comunidades aborígenes, que han hecho acto de presencia no sólo sin ayudas nacionales, sino incluso teniendo que enfrentar una sangrienta oposición. En ellas se han hecho presentes la afirmación de la propia identidad, las aspiraciones secularmente añoradas, la solidaridad interna, la capacidad de organización y de sacrificio, la propuesta de alternativas. Se abrió la mina para mostrar todas las posibilidades que permanecían ocultas en el interior de las culturas de la pobreza.

Estos movimientos habrán sido manipulados en muchas ocasiones, habrán sufrido desorientaciones, habrán cometido graves desaciertos, pero han dejado clarificado que el futuro del continente y de sus naciones no podrá construirse sin escuchar la voz de las culturas de la pobreza, sin escuchar sus justas reivindicaciones, sin su participación humana y activa dentro de un gran proyecto y de un nuevo modelo político.

## La prioridad de lo humano sobre los esquemas establecidos

Las culturas de la pobreza tienen como centro el valor de la sobrevivencia. Esto las abre a un humanismo comprensivo con relación a sus propios miembros, incluso cuando éstos optan por ciertas situaciones irregulares para poder seguir sobreviviendo. Se trata de una actitud humana difícil de comprender desde fuera, pero explicable desde dentro. Es parecida a la de Jesús con los publicanos y prostitutas de su época, procedentes de los sectores más deprimidos de su ambiente: bajo la irregularidad descubría un humanismo sintonizador con el Reino de Dios, que aparecía deteriorado en otros sectores más regulares (Mt 21,31-32).

Curiosamente la sensibilidad humana de la sobrevivencia tiende a relativizar los esquemas prefijados, la severidad de la ley, el rigidismo de los proyectos. Interviene como un factor crítico determinante de interpretación y enjuiciamiento de la realidad.

### La dimensión religiosa como sabiduría de la esperanza

En las culturas de la pobreza tiene un relieve especial la dimensión religiosa. Durante estos años en ciertos sectores afroamericanos se ha advertido un rebrotar de la *umbanda,* del *vudou* etc., como de las antiguas religiones aborígenes en algunas comunidades. La forma más generalizada es la del catolicismo popular, aunque también se han advertido fuertes corrientes hacia las sectas.

Esta religiosidad actúa como factor de identificación y de afirmación de la dignidad de los empobrecidos. Pero, sobre todo en el catolicismo popular, se advierte la importante función que cumple en las culturas de la pobreza como sabiduría de la esperanza.Mediante ella se subraya que, por difíciles que sean las circunstancias, siempre es posible el milagro.

Se trata de una dimensión transcendente que se hace presente en todas las características que hemos reseñado de las culturas de la pobreza y que incluso actúa como un original principio de instancia y de comprensión ética en ciertas situaciones irregulares.

### Los desafíos abiertos por las culturas de la pobreza

Tras este somero análisis de las culturas de la pobreza en América Latina, en el que sólo he pretendido esclarecer algunas de sus características más dinámicas y operativas, llegamos a una conclusión. Las culturas de la pobreza no se encuentran capacitadas para ofrecer las soluciones técnicas que necesita el continente y sus naciones para la solución de sus problemas y, mucho menos, en un momento de modernización. Pero ellas establecen el cuadro de referencia que ha de ser tenido en cuenta por las soluciones técnicas en orden a conseguir un desarrollo integral, humano, sin sacrificar a los hombres sino positivamente colaborando en su proceso de liberación y de desarrollo integrales.

## 4. LA IGLESIA Y LAS CULTURAS DE LA POBREZA

### Jesús y la cultura de la pobreza

Cuando estudiamos la persona de Jesús observamos que su primer objetivo histórico fue la conversión de todo el pueblo de Israel al Reino de Dios, pero que esto lo realiza desde su incorporación a la cultura de la pobreza de su tiempo. Sapiencialmente juzga la realidad desde los pobres (Mt 25,31-46), conecta con sus esperanzas de liberación en el horizonte de la restauración del año jubilar (Lc 4,16-21). Asume la

prioridad de lo humano (Mc 2,27-28), incluso comprendiendo las irregularidades a las que su situación conduce a algunos (Mt 21,31-32) . Confirma la importancia de la religiosidad que pone su esperanza en Dios (Mt 6,24-34).

Pero simultáneamente actúa como evangelizador de esta misma cultura, abriendo modesta pero significativamente nuevos modelos alternativos de liberación y salvación, de convivencia más humana, que se concretarán en las primeras comunidades cristianas después de su resurrección (Hch 2,42-47; 4,32-37).

Jesús, como las culturas de la pobreza hoy, no ofreció soluciones técnicas, sino la sabiduría por las que éstas tenían que regirse y el espíritu para enfrentar las dificultades inherentes a toda nueva alternativa.

El pueblo se sintió interpretado por Jesús (Mt 7,28-29), aunque los poderosos lo crucificaron bajo el demagógico pretexto de que "antes que la nación perezca conviene que uno muera por el pueblo" (Jn 11,50).

**Una Iglesia inculturada en las culturas de la pobreza**

No es el momento para desarrollar este tema. Baste subrayar la importancia de este desafío, después de haber clarificado el valor de las culturas de la pobreza, y teniendo en cuenta el camino seguido por el propio Jesús. Lo considero una condición indispensable para la evangelización no sólo de los pobres sino de todo el continente.

Dicha inculturación permitirá un avance en la comprensión de la revelación, una mejor adaptación a la manera de ser de los pobres (AG 22) y una colaboración más acertada y radical en el proceso de un desarrollo integral (AG 12), cumpliendo la recomendación dada por el propio Concilio:

> *La Iglesia se une a los hombres de cualquier condición, pero especialmente a los pobres y afligidos, y a ellos se consagra gozosa. Participa en sus gozos y en sus dolores, conoce los anhelos y enigmas de la vida y sufre con ellos en las angustias de la muerte. A los que buscan la paz desea responderles en diálogo fraterno ofreciéndoles la paz y la luz que brotan del Evangelio* (AG 12).

# LA RELIGIOSIDAD POPULAR ANTE EL ACONTECIMIENTO DE LA POSTMODERNIDAD

*P. Antonio González Dorado, S.J.*

## INTRODUCCION

Una de las aportaciones más originales hecha por las comunidades latinoamericanas a la Iglesia universal, en estos últimos veinticinco años, ha sido el descubrimiento y la valoración del catolicismo popular, tanto desde un punto de vista teológico como desde una perspectiva pastoral e incluso cultural.

El acontecimiento puede resultar desconcertante si advertimos que se produce en un contexto en el que todo el continente se halla comprometido en un proyecto global de industrialización y de modernización y en el que los sectores populares hacen una decidida opción de liberación de los viejos sistemas feudales, que anacrónicamente se habían mantenido en casi todos los países, y de contestación al inhumano modelo de desarrollismo económico que se le impuso, dictatorialmente defendido por el sistema de la seguridad nacional.

En este ambiente, a nivel eclesial, se desarrollan simultáneamente la Teología de la Liberación y la Teología de la Religiosidad Popular, realizando su encuentro y síntesis vital en las nuevas comunidades eclesiales de base. En la integración de estos factores encontramos la expresión de una Iglesia que se abría a la modernización global del continente pero que, al mismo tiempo, creía en el pueblo y hacia su opción preferencial por los pobres. Tras varios años de observación, en el Documento de Puebla llega a afirmarse que a través de una religiosidad popular más evangelizada "pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante" (P 466) , retrato ajustado de la realidad vivida en América a partir del quinquenio 1945-1950. La religiosidad popular aparece como un factor humanizador de la nueva síntesis cultural a la que se abrían sus pueblos en el contexto de la modernización.

Pero todavía el continente está dando sus primeros pasos en este proceso, incluso sumergido en una grave crisis por el desacertado modelo de desarrollo que se le impuso, y ya tiene que afrontar el desafío de una nueva época de la humanidad - "la tercera ola" la ha llamado Toffler- que se cualifica a sí misma como post-industrial y post-moderna.

Se trata de realidades nuevas de tal importancia que, dada la interdependencia planetaria en la que hoy vivimos todos los pueblos de la humanidad, América Latina, sin casi haber iniciado su proceso de modernización y de industrialización, tiene que afrontar ya, aunque buscando los modelos humanos apropiados a su situación, a sus posibilidades y a las características propias de sus culturas originales.

La implantación del proceso de modernización en América Latina ha tenido sus repercusiones en el tradicional catolicismo popular de sus pueblos. Pero si actuó críticamente sobre él, también ha servido para descubrir e impulsar los valores que en él se ocultaban. La religiosidad popular ha tenido que adaptarse y buscar nuevas fórmulas de expresión, especialmente en las ciudades. Pero ha sido capaz de cuestionar los modelos de modernización y de alentar en el pueblo la búsqueda de caminos y de fórmulas más éticas y humanas, más respetuosas con unos pueblos marginados que afirmaban su identidad, que rechazaban nuevas opresiones y dispuestos a conquistar su liberación en un futuro de relaciones fraternales.

El nuevo horizonte del post-industrialismo y de la post-modernidad ofrece nuevos planteamientos al fenómeno religioso y, más concretamente, a la religiosidad popular. Dada la importancia que ha tenido y tiene el catolicismo popular en nuestro continente debemos preguntarnos sobre su porvenir de cara a la postmodernidad.

No es esta la primera vez que el CELAM afronta esta cuestión. En 1986 ya quedó abordada en un seminario, que se celebró en Buenos Aires y que se recogió posteriormente en un libro titulado *¿Adveniente cultura?* (Bogotá, 1987). Las reflexiones siguientes pretenden prolongar las de aquel seminario, teniendo en cuenta los posteriores acontecimientos acaecidos y la abundante y variada bibliografía sobre el tema publicada durante estos años.

## 1. UNA APROXIMACION COMPRENSIVA A LA POSTMODERNIDAD

Durante la segunda parte de nuestro siglo, en el hemisferio norte y en las sociedades cualificadas como desarrolladas y de la abundancia, ha surgido una novedosa constelación de fenómenos técnicos y sociales, que los sociólogos y culturalistas han comenzado a significar como era postindustrial y como cultura de la postmodernidad. Dentro de dicho intento también se comienza a hablar de un postsocialismo y de un postcapitalismo.

Son denominaciones que, significativamente, subrayan una ruptura con el pasado inmediato sin conseguir encontrar todavía la originalidad de un nombre propio que responda a la novedad de la realidad emergente.

A mi juicio, se trata de un nuevo momento de la que he denominado, en otras reflexiones, cultura del comercialismo o del mercantilismo, impulsada en Europa en el siglo XII por la revolución comercial. Es una nueva etapa del mismo ciclo cultural, que sólo es posible el entenderla en conexión con el pasado del que procede. Pero, al mismo tiempo, tan cargada de potencialidades anteriormente desconocidas que algunos comienzan a considerarla como el principio de una nueva época de la humanidad.

**Hacia una sociedad postindustrial**

La cultura del comercialismo impulsó, desde sus orígenes, la racionalidad, la actitud científica investigativa e inventiva, la técnica, la producción y el progreso. Bajo el impulso de esta dinámica, a finales del siglo XVIII se llegó a la revolución industrial. Su presencia todavía continúa siendo dominante en nuestros ambientes.

El desarrollo del industrialismo, por diferentes razones, ha sido un factor decisivo para el acelerado progreso de los sistemas de racionalidad, de la investigación científica y de la tecnología, abriendo la posibilidad de una producción masiva y cada vez más diversificada, que ha generado en algunas partes del planeta las denominadas sociedades de la abundancia.

El resultado central de este acelerado desarrollo impulsado por el industrialismo es *el cambio del sistema tecnológico*, con características de una auténtica mutación o salto cualitativo.

No es este el lugar para describir las características de este cambio de sistema.Sobre este tema presentó una apretada y sugerente síntesis el Dr. Pablo Corlazzoli en el seminario ya citado celebrado en Buenos Aires (*¿Adveniente cultura?*, 73-105)

Lógicamente un cambio de esta naturaleza es desencadenante de importantes cambios socio-culturales. Así lo han intuído futurólogos como John Naisbitt[1] y Alvin Toffler[2]. En la misma línea desarrollan su pensamiento los culturalistas y filósofos de la postmodernidad.

**Del humanismo a la postmoderinidad**

Pero la cultura del comercialismo desde sus orígenes no sólo impulsó la ciencia y

1 Cfr. **J. Naisbitt**, *Megatendencias*, Bogotá, 1984.
2 Cfr. **A. Toffler**, *La tercera ola*, Madrid, 1984.

la técnica, sino también el humanismo, que tiene una cualificada expresión en el período del renacimiento. El hecho no resulta tan extraño si asumimos el comercio en su significado más noble. Comercio habla del hombre y del encuentro entre los hombres. El comercio implica la conciencia de la limitación de cada hombre y de la necesidad de la ayuda mútua, del intercambio, de las posibilidades y de la originalidad insustituíbles del otro y de los otros sectores de la humanidad. El comercio habla de una relación analéctica entre el yo y el tú, abierta a la posibilidad de integrarse en un nosotros beneficioso para todos.

El comercialismo históricamente ha cedido a la tentación del economicismo, como factor central y determinante de las relaciones comerciales. Pero en sus desviaciones han quedado cuestionadas por las exigencias del humanismo, en el que se sustenta.

Por eso, no resulta extraño que encontremos un progresivo desarrollo del humanismo durante estos siglos. Primero fué la vuelta al humanismo greco-romano. Después vino el descubrimiento de la subjetividad y la afirmación de la autonomía. Posteriormente se descubrieron los valores democráticos de la igualdad, libertad y fraternidad, con la progresiva concreción de los derechos humanos universales. A partir de ese momento, quedaban establecidos los fundamentos para una revisión y una crítica de la modernidad-histórica: nos encontramos en los inicios generadores de la postmodernidad, exploradora de una humanidad más coherente y más humana.

**Las primeras expresiones de la postmodernidad**

La postmodernidad surgió, en primer lugar, en el mundo del arte, como una contestación al sentido absolutista del vanguardismo y a su elitismo para sólo los iniciados[3].

Pero su irrupción como fenómeno social hay que localizarlo especialmente en Europa, a partir de la revolución universitaria de la Sorbona en 1968, con marcadas diferencias en la Europa del Oeste y en la d.

A partir de los años 70, en los países más desarrollados de la Europa Occidental se vive en una extraña dialéctica. Por una parte, después de la trágica guerra del 39-45, la aplicación del tradicional sistema dentro de un modelo democrático-liberal había conseguido una situación de estabilidad interna, de abundancia y de bienestar social. Por otra, la situación internacional de la guerra fría amenazaba con la posibilidad de

3 Cfr. F. Fevre, El arte en la adveniente cultura, *¿Adveniente cultura?*, CELAM, Bogotá (1987) 55-72.

una catástrofe nuclear, creando un clima de inseguridad del futuro que incluso se traducía en una sensación de angustia.

En tales circunstancias aparece una tercera vía que, en el momento, podía parecer coyuntural, pero que estaba marcando el nacimiento de la postmodernidad. El progreso dinámico y la abundancia conseguidos por el sistema, revelan a los individuos que ha llegado el momento de que la propia vida no esté al servicio del sistema, sino éste al servicio de la libertad y autorrealización del individuo. La inseguridad del futuro, orienta a las personas a disfrutar del presente, recuperando el viejo consejo horaciano: *Carpe diem*, es decir, disfruta del momento presente con absoluta libertad. Así se configura un nuevo estilo de vida que rápidamente se ha extendido y socializado. Probablemente el que mejor lo ha captado y descrito ha sido Gilles Lipovetsky[4]. Este nuevo estilo de vida lo ha definido como *narcisismo hedonista*, abierto a todo tipo de posibilidades y pluralidades. Sobresalen como grandes valores la absoluta libertad de cada individuo, las múltiples y diversificadas experiencias del placer, del bienestar y la búsqueda de la paz social. A las instituciones sociales, sistemáticamente relativizadas, les corresponde promover un sistema de seguridades que garantice la libre autorrealización de cada uno de los miembros de la sociedad.

Otro ha sido el origen de la incipiente postmodernidad en la Europa del este: el rotundo fracaso de la modernidad construída sobre el modelo soviético de inspiración marxista. El descalabro económico del sistema impulsó la caída del muro de Berlín, la proclamación de la *glasnot* y de la *perestroika*, la rápida desintegración del imperio, la búsqueda de nuevas alternativas y modelos en los países occidentales del hemisferio norte. Los países d tienen un largo camino que recorrer para implementar la reconversión que necesitan, teniendo que afrontar urgentes necesidades primarias de toda la población. Por ese motivo, la incorporación de estos países al proceso de la postmodernidad; aunque con expresiones diversas a las actuales de la Europa Occidental, puede pasar desapercibido si no nos adentramos más profundamente en el contenido más hondo de esta nueva corriente cultural, que puede tener sincrónica y diacrónicamente una variedad de modalidades, sin que pueda reducirse a la narcicista hedonista, recogida por Lipovetsky de un tiempo y de una zona restringida de la humanidad.

La postmodernidad es una crítica y una superación del sistema de creencias y valores sobre el que se sustenta la modernidad.

---

4 Cfr. **G. Lipovetsky**, *La era del vacío*, Barcelona, 1988.

## La postmodernidad como crisis del racionalismo moderno

Mardones ha subrayado que:

> *la primera gran diferencia de los postmodernos frente a los modernos,* es su desconfianza en la razón. *(...). Es un socratismo pesimista y escéptico que sabe demasiado sobre las miserias de la propia razón como para poder esgrimir orgullosas razones sobre nada. La postmodernidad marca así, más que un tiempo, un talante: la caída de la confianza en la razón con la que andaba la modernidad*[5].

No se trata de una frívola actitud intelectual sino, como nos indica el mismo Mardones, es el resultado de una historia y de una experiencia:

> *Tanto la sensibilidad popular actual, denominada vulgarmente postmoderna, como el pensamiento postmoderno apuntan a un desencanto: el del proyecto moderno o la modernidad. Cada uno a su modo expresa una frustación ante unas promesas que pretendían hacer de la sociedad moderna la sociedad verdaderamente justa, libre, de hombres racionales e incluso felices. Pero las promesas no se cumplieron. Incluso mostraron la faz horrible que escondían tras las grandes y hermosas palabras de razón, ciencia técnica, industrialización, libertad, desarrollo, democracia... Es un ejercicio difícil, pero fascinante, el seguir las vicisitudes de transmutación (o desvelamiento) de las promesas de la modernidad en su contrario"* [6].

Descendiendo a sectores más concretos, hoy aparece en la mayoría de los ambientes una desconfianza ante el racionalismo científico o cientifismo, ante el racionalismo tecnológico y ante el racionalismo socio-político en el que se han desarrollado las ideologías.

En el seminario celebrado en Buenos Aires, al que ya hemos hecho referencia, Pablo Capanna presentó un somero pero clarificador análisis de la crisis del racionalismo científico y del tecnológico, que no es el momento de volver a repetir[7].

Sus reflexiones sobre el racionalismo científico le hacían concluir que:

> *erosionado por la propia epistemología, que había sido creada para cumplir la*

---

5 **J. M. Mardones**, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Bilbao 1988, 10.

6 Idem, 17.

7 **P. Capana**, Crisis de la racionalidad *¿Adveniente cultura?*, CELAM, Bogotá (1987) 37-42.

*función de ancilla scientiae, el cientifismo no halla una fundamentación filosófica válida que le permita sostenerse como único criterio de verdad y se ve arrastrado a una creciente relativización. El único argumento que sigue resistiendo a todas las críticas es el de la aplicabilidad de la ciencia y el valor económico de sus resultados. La razón de la ciencia ya no es pues hallar la verdad sino producir tecnología (...). Es evidente que este pragmatismo que nos deja la crítica de la ciencia, no puede satisfacer la necesidad de totalidad y sentido que anima a todas las culturas*[8].

También el racionalismo tecnológico ha entrado en crisis a partir de algunos de sus resultados:

*La contaminación ambiental, el desequilibrio ecológico, los efectos no deseados de la tecnología, el reclamo por una mejor calidad de vida en lugar del simple bienestar, la problemática de los límites del crecimiento; todo ello ha restado credibilidad a una tecnologia que parece crear más problemas de los que resuelve. Después que una industrialización irracional produjo lo que René Dumont llama* ***mal desarrollo****, sin poder acortar la brecha que separa al Sur del Norte, la revolución informática se precipita sobre nosotros augurando mayores desequilibrios*[9].

Pero, simultáneamente, también ha entrado en crisis el racionalismo social y político de la modernidad expresado en diferentes sistemas ideológicos, que proclamando cada uno de ellos su objetividad científica pretendían imponer su propio proyecto racional y político, asegurando como resultado la construcción de un mundo feliz. Baste recordar las tres grandes corrientes ideológicas de nuestro siglo: el liberalismo-capitalista, los fascismos-nazistas y los socialismos especialmente de cuño marxista y soviético. Las consecuencias sociales e históricas de estos sistemas científicos, es decir, racionales y objetivos, han sido tan graves e inhumanas en muchos aspectos, que hoy comenzamos a hablar no sólo del desprestigio sino incluso del ocaso de las ideologías[10].

Actualmente el fenómeno aparece con toda su fuerza en los países del este de Europa, lo que nos permite hablar de una incorporación de estas poblaciones a la postmodernidad en su sentido más profundo. Las naciones del hemisferio sur, desde

---

8 Idem, 40.

9 Idem, 41.

10 E. Castillo, Vigencia de las ideologías en la advenicnte cultura, *¿Adveniente cultura?*, CELAM, (1987) 229-258.

su situación de dependencia neocolonial, cuestionan a su vez la humanidad y la racionalidad de los sistemas del hemisferio norte, generadores, al menos parciales, de su situacion de subdesarrollo y de un peligroso conflicto entre dos importantes sectores de la humanidad. En los mismos países del denominado hemisferio norte-occidental por diferentes motivos surge la contestación a los racionales sistemas de la modernidad, buscando otras alternativas.

En síntesis podemos afirmar que la postmodernidad comienza a ser, como actitud y talante frente a la modernidad, un fenómeno planetario aunque con modalidades marcadamente diferentes según la situación en la que se encuentran los diversos sectores de la humanidad dentro de un mundo marcadamente unificado e interdependiente.

**La postmodernidad: prioridad de la vida humana sobre la razón**

Las evoluciones y cambios culturales no pueden entenderse sólo ni principalmente desde la negatividad del pasado, sino desde la positividad de sus nuevos ofrecimientos. Esto nos conduce a preguntarnos por las aportaciones positivas que se encuentran en la postmodernidad, nuevo momento cultural que todavía no ha logrado encontrar su nombre propio.

Debemos tener en cuenta que, a amplios niveles planetarios, la postmodernidad es heredera de la modernidad. De ella recibe, entre otros, tres importantes factores: una humanidad planetariamente unificada, interdependiente y comunicada; un nuevo y revolucionario sistema tecnológico en proceso de un acelerado desarrollo; un humanismo que se define a sí mismo por los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

A mi juicio, es el vigor de este humanismo, expresado en su original tríptico axiológico, el que somete a juicio la historia de la modernidad y su polarización en el racionalismo y en el economicismo, al mismo tiempo que impulsa un nuevo estilo de humanidad y una nueva comprensión de la realidad en la que se encuentra inscrita.

La postmodernidad, tras una dura y amenazante experiencia histórica, enfrenta el imperialismo absoluto de la razón (racionalismo) con las exigencias sapienciales de la vida humana. Hace una decidida opción por la vida y desde ella aborda una comprensión más racional y humana de la propia razón.

Lyotard ha recogido sintéticamente la experiencia histórica que la postmodernidad pretende superar:

*La clase política continúa discurriendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas infligidas al ideal "moderno" durante casi dos siglos de historia. No es la ausencia del progreso, sino, por el contrario, el desarrollo técnico-científico, artístico, económico y político, lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del norte y la pobreza del sur, el desempleo y la "nueva pobreza", la deculturación general con la crisis de la escuela, es decir, de la transmisión del saber, y el aislamiento de las vanguardias artísticas y actualmente, por un tiempo, el rechazo de ellas*[11]".

Desde esta perspectiva, se muestra la debilidad histórica de la razón que se había proclamado absoluta en todos los ámbitos y que simbólicamente se había divinizado en las primeras etapas de la Revolución Francesa. También la razón es limitada, histórica, fragmentada, sometida a la tentación del orgullo y de la irracionalidad. La razón, si es razonable, ha de comprender que ella es sólo una dimensión de la vida al servicio de la misma vida humana y, consiguientemente, que su libertad ha de quedar también normada por los valores universales de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La postmodernidad es una nueva marcha hacia el inagotable misterio de la vida humana -a la que no se puede reducir a la mera categoría de objeto de la razón- y la búsqueda de un nuevo conocimiento sapiencial que oriente al mundo y a la humanidad a una situación más humana y sensata. Dentro de este contexto se privilegia una nueva comprensión de los derechos humanos y comienzan a desarrollarse movimientos tan significativos como son el ecologismo y el pacifismo, e incluso el surgimiento de una nueva religiosidad.

## Tres modelos actuales de la postmodernidad

Personalmente pienso que la postmodernidad es un movimiento universal dentro de la cultura del comercialismo que simultáneamente acoge al nuevo sistema tecnológico -realidad irreversible, propulsora de nuevos estilos y formas de vida en todos los ámbitos, pero que puede ser orientado de diferentes maneras- y la nueva actitud ante la razón y la vida humana.

Pero el fenómeno, por razones de situación de los diferentes sectores de la humanidad e incluso por sus características propias, no se presenta de una manera homogénea sino diferenciado en distintos modelos.

---

11 **J. F. Lyotard,** *La postmodernidad*, Barcelona 1986, 97-98.

Creo que podemos distinguir tres modelos fundamentales: el del bloque del Oeste y el del bloque del este en el hemisferio norte, y el del hemisferio sur.

La postmodernidad en el bloque del Oeste, supuesta la actual situación de desarrollo y de abundacia, privilegia la libertad y la autorrealización de cada persona frente a las tradicionales exigencias uniformantes de la modernidad industrial. El sistema social ha de ofrecer seguridades y garantizar todo tipo de libertades individuales, de modo que cada persona pueda disfrutar de la vida conforme a su propio proyecto e incluso con la posibilidad de poder cambiar de proyecto cuando lo juzgue oportuno. Es la postmodernidad que en este momento se vehicula en el modelo del narcicismo hedonista.

La postmodernidad del bloque del este es diferente. Surge del fracaso de un sistema moderno, pletórico de esperanzas y que dogmáticamente se había cualificado a sí mismo como humanista, científico y objetivo, sin olvidar su cualificación de materialista. Son pueblos que han padecido una experiencia de modernización interna despótica, centralizadora y homogeneizante con resultados insatisfactorios y negativos. Su postmodernidad se traduce en desconfianza ante los sistemas materialistas y científicos, en una vuelta a la originalidad de sus propias culturas nacionales -originándose un pluralismo de pueblos y culturas que buscan su independencia incluso política, enfrentando el decadente monolitismo del bloque- y que priorizan la búsqueda de soluciones pragmáticas para poder vivir humana y libremente.

En el hemisferio sur la problemática es diferente. La experiencia de la modernidad no se había interiorizado, o comenzaba a interiorizarse muy tardíamente y en condiciones muy precarias de improvisación, retraso y dependencia. La mayoría de los países han sido y siguen siendo víctimas de la historia de la modernidad. La irrupción de la postmodernidad los abre a un inevitable y difícil desafío: su incorporación al nuevo sistema tecnológico. Pero el pluralismo vitalista, característico de la nueva corriente, apoya la afirmación de la propia identidad y la búsqueda de modelos alternativos más humanos y adaptados a la propia cultura.

Es evidente que se trata de tres postmodernidades muy diferentes. Pero las tres coinciden en el viejo aforismo *primum est vivere et deinde philosophare*, es decir, la razón ha de estar al servicio de la vida y no la vida al servicio de las construcciones de la razón. La vida ha de ser razonable y la razón "sabia".

## 2. POSTMODERNIDAD, RELIGION Y NUEVA RELIGIOSIDAD

Si la postmodernidad implica una crisis del racionalismo y una revisión sapiencial de los límites y de la función de la razón, es consecuente que surja una revisión de

la crítica a la religión desarrollada durante la modernidad y es explicable el surgimiento de una nueva religiosidad en amplios sectores de la humanidad.

La nueva actitud frente a la religión se hace comprensible examinando la postura que la postmodernidad asume ante la vida.

**La postmodernidad y la vida humana**

Vivir y experimentar la vida real e inmediata, vivirla libre y plenamente en el variado marco de sus posibilidades, vivirla en el presente con esperanza y sin angustias metafísicas es la orientación fundamental de la postmodernidad.

El hombre postmoderno se queda sorprendido ante la pluralidad de expresiones y ante la multiplicidad de formas en las que se manifiesta y configura la vida. Más aún, advierte la vida como una fuente contínua de novedades, de tal manera que aparece ante sus ojos como una fuente inagotable y llena de misterio. En ella se sustentan todo tipo de contradicciones, conviven simultáneamente lo racional y lo irracional. Toda la realidad aparece rota en mil fragmentos diferentes, pero misteriosamente unidos vitalmente porque todos pertenecen a la vida. Cada fragmento es una mediación que nos ilumina una dimensión de la vida, pero ninguno por separado es capaz de descubrir y desvelar todo lo que es la vida. Cada fragmento es importante pero, por pertenecer a la vida, se encuentra sujeto a cambios y modificaciones y a posibles transformaciones profundas.

La vida del presente es depósito y herencia del gigantesco fragmento del pasado: es tradición. Pero no es tradición cristalizada, sino renovada y seleccionada por el presente y con la posibilidad abierta de que lo no seleccionado vuelva a hacer acto de presencia en el momento menos esperado.

También la vida de hoy es apertura al futuro, a la vida del mañana, marcando una esperanza en la vitalidad de la vida. El futuro humano trasciende toda planificación y proyecto. Su carácter más marcado es la posible aparición de lo inesperado, de tal manera que relativiza el fragmento de nuestro presente y del pasado. Tras el desconocido fragmento del futuro se oculta siempre el misterioso misterio de la vida.

Ante esta nueva percepción de la vida y de la realidad, en la postmodernidad aparecen tres tendencias muy definidas: la valoración de la vida que le ha tocado vivir a cada sujeto (individuo, grupo específico, pueblo, etc. ), la libertad y la solidaridad.

Lo importante es la vida concreta y presente que a cada uno le ha tocado vivir y de

la que uno forma parte. Pieza clave para cada sujeto es vivir su vida y experimentar la vida.

La segunda tendencia es la afirmación del máximo de libertad de cada sujeto en su forma de vivir la vida. Es una actitud consecuente a la percepción de la vida como fragmentaria y pluralista, pletórica de ofertas y posibilidades diferentes, desafiante ante las necesidades y capacidades. Así se explican los diferentes modelos postmodernos, a los que ya hemos hecho referencia, y las diversificadas formas de vida asumidas por los individuos frente al uniformismo impuesto por la modernidad: cada hombre es distinto y cada uno ha de ser libre en su forma de vivir y de expresarse, liberándose de todo tipo de normas impuestas por diferentes motivos. Incluso aparece en la persona una afirmación de liberación de sí mismo, en cuanto que éste queda fijado por razón de un compromiso: todo compromiso se hace relativo ante el consciente desconocimiento de lo que puede ser aportado por el futuro. La vida del mañana no puede quedar condicionada por los compromisos del hoy.

La insistencia en el valor de la libertad a todos los niveles, que por su misma naturaleza habla de un inabarcable pluralismo, parecería que conduce a un peligroso y destructor anarquismo. Sin embargo la postmodernidad encuentra una nueva lógica encuadrando la libertad en el contexto de la solidaridad: libres sí, pero también solidarios. Frente al principio heraclitano, "la guerra es el origen de todas las cosas", la postmodernidad afirma que el pluriformismo de la libertad, en la exigencia de la solidaridad, es la vida y la garantía de la vida.

La solidaridad postmoderna es una nueva lectura más existencial y vitalista de los valores democráticos proclamados por la modernidad: libertad, igualdad y fraternidad. Implica una captación de la vida simultáneamente como plural, una y misteriosa. La postmodernidad intuye desde el punto de vista vital, y especialmente humano, que bajo la dialéctica de la lógica y de la historia, subyace la analéctica de la vida, donde la pluralidad de la realidad y la pluriformidad de la libertad aparecen como complementarias, exigiendo un respetuoso encuentro y una solidaridad creadora universal.

Hoy surge un nuevo movimiento de solidaridad con toda la humanidad presente, con la naturaleza y con la historia incluso pasada. El hombre aspira que este ambiente de libertad y solidaridad, coherente con la pluralidad y la unidad de la vida se alcance una paz justa y una justicia pacífica, apoyada por las posibilidades que le ofrece el nuevo sistema tecnológico.

## La otra faz de la religión

La modernidad se inicia con una crítica a las religiones históricas y culmina en una absoluta descalificación racionalista del fenómeno religioso, condenándolo, en primera instancia, a un ambiente privatizado y, posteriormente, a su desaparición, ya que sólo puede sustentarse sobre la ignorancia científica. Positivismo y marxismo coincidieron como críticas radicales de toda religión.

La crisis de la modernidad racionalista hace que también entre en cuestionamiento sobre todo su crítica radical a la religión. No van a quedar olvidados algunos de los acertados cuestionamientos planteados desde la Ilustración a las religiones históricas. Pero la postmodernidad va a recuperar con respeto la faz positiva del complejo fenómeno religioso. Por eso, frente a la tolerante y privatizante libertad de cultos, volverá a proclamar la libertad religiosa para todos los hombres.

Tres características positivas de la religión comienzan a desvelarse en el contexto de la postmodernidad.

En primer lugar, la religión aparece como un original mundo simbólico capaz de aunar a los específicos grupos de los creyentes, creando un estilo y una forma de vida que también pertenecen a la vida y a la historia.

En segundo lugar, las religiones pretenden conectar al hombre con el misterio de la vida que subyace bajo la fragmentaridad, pero que parcial y siempre inagotablemente se revela en ella. La religión afirma el misterio sin poder desvelarlo plenamente,porque ella también es fragmento.

Tercera característica: la religión afirma el misterio de la vida con esperanza y soteriológicamente, manteniendo una confianza ante la complejidad y la diversidad de la vida presente y una esperanza de recuperación, incluso en medio de las catástrofes, a través de caminos sorprendentes y racionalmente imprevisibles que se ocultan en el futuro y en el inabarcable misterio de la vida. Cuando la razón dice catástrofe, la sapiencialidad de la religión afirma que todavía es posible la salvación.

## Una nueva religiosidad

Me atrevería a decir que la postmodernidad importa una nueva apertura al ámbito de los religioso frente al severo rechazo que había impuesto progresivamente la modernidad y el racionalismo. Se trata de una apertura original: respetuosa ante la libertad religiosa y, consiguientemente, con la diversidad de opciones religiosas y no religiosas, que pueden derivarse de dicha libertad.

Creo que nos encontramos al final de una cultura dominada en sus ambientes "ilustrados" por el secularismo y que nos estamos adentrando en una cultura que recupera de una forma nueva lo religioso con capacidad de mantener una convivencia creativa de diversos tipos de creyentes, de agnósticos y de ateos, aunque estas denominaciones han de ser profundamente revisadas al quedar instaladas en un clima cultural abierto a lo religioso y al misterio de la vida. Se trata de un tema que, desde distintas perspectivas, recientemente ha sido abordado por José María Gómez Heras[12] y por Mardones[13].

Prescindiendo del nuevo modo de ser, que comienzan a presentar los agnósticos y ateos, específicamente los creyentes se encuentran también afectados en su modo de ser y vivir la religiosidad, dando paso a la que se ha denominado ya la nueva religiosidad. El fenómeno ha sido especialmente analizado por Josef Sudbrack[14] y personalmente también me he acercado a él en un reciente artículo[15].

Se trata de una religiosidad coherente con la cultura de la postmodernidad en la que se desarrolla. Por eso, simplificadamente, la describiría con las siguientes notas. Es una religiosidad que desea conectar el hecho de la revelación con la experiencia vital de la fe, de la libertad y de la vida. Es una forma de religiosidad que en su experiencia de fe y en su contenido teológico espera encontrar primariamente una fuerza salvífica del individuo, del grupo, de la humanidad y de la totalidad de la vida. Busca que sea impulsora de la solidaridad entre los creyentes pero simultáneamente propulsora de una solidaridad universal. Pretende desarrollar una síntesis entre la experiencia mística y la participación activa en una convivencia universal más humana y esperanzada. No quiere replegarse solitariamente sobre el grupo de los creyentes, sino que necesita comunicarse con audacia y respeto, con libertad y apertura sincera a los otros sectores de la sociedad.

Desde otra perspectiva, la nueva religiosidad se siente extraña ante los excesos del institucionalismo, dogmatismo y legalismo religiosos. Es exploradora de la siempre sorprendente fuente de la vida y ha asimilado vitalmente el principio anselmiano del *Deus semper maius*.

Actualmente la nueva religiosidad está teniendo que enfrentar varios riesgos muy diferenciados entre sí: el reduccionismo subjetivista, el relativismo indiferenciado

---

12 J. M. Gómez, *Religión y Modernidad*, Córdoba, 1986.

13 J. M. Mardones, *Memoria académica*, Madrid, 1990, 5-16.

14 J. Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, 1990.

15 A. González D., "La Iglesia ante el fenómeno social de las sectas", *Proyección* 160 (1991) 57-68.

y los nuevos fanatismos, incluso con la modalidad de los denominados neoconservadurismos[16].

Son los riesgos del despertar de una nueva conciencia religiosa y, consiguientemente, de una nueva religiosidad. El análisis de ellos nos llevaría demasiado lejos. Con lo dicho hasta ahora, tenemos un cuadro de referencia suficiente para una comprensión de la religiosidad popular en el contexto de la postmodernidad.

## 3. LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL CONTEXTO DE LA POSTMODERNIDAD LATINOAMERICANA

Ante el acontecimiento de la.postmodernidad son muchos los cuestionamientos que se abren ante el fenómeno del catolicismo popular, al que Puebla ha calificado como la religión del pueblo. Pero todos ellos se pueden reducir a una pregunta fundamental: ¿tiene lugar y porvenir en el nuevo contexto cultural?

En América Latina nos encontramos en unas circunstancias excepcionales para poder enfrentar esta pregunta debido a la amplia y variada extensión del fenómeno, al interés teológico y pastoral con que ha sido tratado recientemente y a la originalidad que manifestó al sentirse incorporado al proyecto global de modernización del continente a partir de 1945.

### Algunas características del catolicismo popular latinoamericano

El catolicismo popular latinoamericano es una forma específica de vivir la fe católica preferentemente por los pobres y sencillos (P 447) .

Recoge en su interior una compleja tradición de historias y culturas que ayuda a identificar al pueblo y a los pueblos como cristianos y como tales pueblos. Podemos afirmar que la religiosidad popular se constituye en uno de los grandes factores de identificación de determinados sujetos históricos.

En ella se encuentran integrados, entre otros, tres aspectos fácilmente constatables: una mentalidad precientífica, un estilo de vida preminentemente rural y una sabiduría humano-religiosa para asumir la vida y enfrentar sus problemas y sus misterios. La sabiduría propia de la religiosidad popular es, sin duda, su expresión más medular y operativa, aunque con frecuencia sea la más olvidada por los

16 J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, 1991.

estudiosos y los interesados por el tema. El documento de Puebla ha recogido significativamente esta dimensión (P 448, 450, 454).

Esta sabiduría se alimenta fundamentalmente por la soteriológica fe cristiana, cristalizada en un mundo de creencias dominadas por el modelo relacional patrón-devoto, en el que se integra un sistema de mutuas fidelidades entre el todopoderoso patrón y el necesitado devoto.

Fe y creencias se visibilizan y estabilizan en un complejo ámbito de mediaciones, cuyo centro se encuentra especificado por la imagen o "santo" y por la fiesta. En la reducida imagen se hace de alguna manera presente y operativa la inabarcable fuerza salvífica del santo patrón. Alrededor de ella se reúne el pueblo en tiempos establecidos para celebrar la fiesta de su patrón, es decir, la fiesta de su salvación con una alegría desbordante, aunque sean difíciles las condiciones de su existencia cotidiana.

Así se vehicula y sostiene una sabiduría popular, que calificaría como sabiduría de la esperanza del pobre y del oprimido. Es una esperanza siempre abierta al milagro y a lo inesperado, en la que lo aparantemente imposible siempre muestra una luz de posibilidad, que brota del amor y de la fidelidad del todopoderoso patrón, en el que el pueblo y el devoto han puesto su confianza.

Se trata de una sabiduría que, desarrollada en medio de los acuciantes e injustos problemas de la vida, no reduce al pueblo a un mero pasivismo y lo libera de las angustias metafísicas, haciéndole aceptar la vida sin perder la esperanza del cambio y del momento de la instauración de la justicia, hecho que siempre será milagroso, sean cuales sean los caminos por los que vengan, ya que humanamente aparece como imposible en el contexto de determinadas circunstancias.

Lógicamente esta sabiduría origina una manera de relacionarse con la Iglesia, en la que prevalece la vinculación biótica sobre la institucional y legal, aunque con el cuidado de no provocar nunca una ruptura cismática. Asume una manera de vivir la vida cristiana muy encarnada en la propia cultura de la pobreza. Tiene su propia manera simbólica de captar a la naturaleza y de juzgar a la sociedad envolvente, creando modelos propios de relacionamiento con ellas.

## Limitaciones de la religiosidad popular y posibilidades de cambio

Las limitaciones y desviaciones de la religiosidad popular y, consiguientemente de su sabiduría también han sido recogidas por el documento de Puebla (P 452, 453, 456).

Además de otros factores, no cabe duda que en sus limitaciones y desviaciones han influído también la mentalidad precientífica del pueblo y su prevalente estilo de vida rural desarrollado en el contexto de un sistema feudal. Esto puede explicar desviaciones a la superstición, la magia, el fatalismo, el fetichismo, el ritualismo, etc. (P 456 ).

Parte de estas desviaciones y desorientaciones pueden quedar superadas por un proceso de evangelización interna del sistema. Pero otras pueden desaparecer en la medida en que llegan al pueblo nuevos conocimientos científicos o al modificarse el ambiente socio-cultural en el que anteriormente se desarrollaba. Este hecho lo hemos podido comprobar en muchas ocasiones durante estos últimos años, cuando la cultura urbano-industrial accedió impulsivamente al continente.

Incluso la incorporación al nuevo contexto permitió descubrir y desarrollar en la religiosidad virtualidades ocultas y anteriormente desconocidas. La alienante religiosidad, como tantas veces había sido calificada, se transformó en juicio de la realidad y del proceso, en expresión de protesta y en impulso de liberación. Es significativo el análisis presentado por Puebla:

> *Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del* pueblo *latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada"* (P 452) .

Podemos decir que la religiosidad popular latinoamericana, en su conflictivo encuentro con el tardío esfuerzo de modernización del continente, en su conjunto quedó revalorizada, concientizó al pueblo como sujeto histórico, se abrió en nuevas formas y expresiones, ofreció una nueva visión de la realidad e impulsó y acompañó los impulsos de una liberación.

Al acceder la postmodernidad al continente, aunque con sus características específicas, debemos preguntarnos cuál es el futuro previsible para la religiosidad popular de nuestros pueblos.

## El encuentro de la religiosidad popular con la postmodernidad

Hablar del futuro y del porvenir de la religiosidad popular, creo que sería adentrarnos con ligereza por un camino que no nos conduciría a ningun sitio e incluso a futuribles que nunca se darán, pero que podrían desorientarnos en nuestro momento actual. Nos movemos en un terreno más seguro si, acercándonos a nuestra realidad inmediata, establecemos un diálogo entre la postmodernidad y la religiosidad popular. En ese ámbito menos pretencioso y más modesto, quizás podamos encontrar pistas que nos iluminen.

Como ya vimos anteriormente, el actual momento de la postmodernidad viene expresado en dos dimensiones: el surgimiento de un nuevo sistema tecnológico - simplificadamente cualificado como postindustrial- y el desarrollo de un nuevo humanismo acusadamente vitalista.

El nuevo sistema tecnológico, de alta y compleja tecnología, lógicamente emplaza a toda mentalidad precientífica y a las tradicionales culturas rurales. Desde esta perspectiva el desafío es tanto más grave para la religiosidad popular de nuestros pueblos, debido a que sus sectores más populares apenas han iniciado durante estos años un aprendizaje en el ya cuestionado sistema industrial. Se trata de un desafío despiadado entre dos ambientes desiguales. En los sectores populares el nuevo sistema tecnológico penetra como un terremoto, derrumbando precientíficas interpretaciones de la realidad y asolando los tradicionales estilos de vida. Y tenemos que tener en cuenta que tales conocimientos y estilos de vida habían quedado integrados en el sistema de la religiosidad popular, lo que hace que ésta se encuentre también profundamente afectada.

Pero la postmodernidad es también un nuevo humanismo e incluso una nueva religiosidad, como dejamos reseñado anteriormente. Bajo este aspecto me parece encontrar sorprendentes e inesperadas sintonías tanto con las culturas de la pobreza de nuestros pueblos como con su religiosidad popular.

En efecto, si la postmodernidad en el hemisferio norte aparece como una contestación al rígido racionalismo y a sus severos sistemas experimentados y vividos a través de una larga historia, también en América Latina las culturas de la pobreza con su religiosidad popular reaccionaron críticamente ante el inhumano modelo que se les pretendió imponer a partir de 1945 en orden a su modernización e industrialización global, sin reparar en los elevados costos humanos, sociales y ecológicos a los que quedaba condenado el continente. El pueblo instintivamente, desde su tradicional cultura y desde la acumulada experiencia de su opresión y sufrimiento, juzgó el coherente y rígido proyecto economicista como inhumano, cuestionando y

desconfiando de las sólidas razones en las que se apoyaban los técnicos y los políticos. Desde este punto de vista, podemos decir que la postmodernidad, como resistencia ante el despotismo de la razón, se inauguró antes en América Latina que en el hemisferio norte.

En el ambiente de un proyecto "racionalista" e inhumano fuertemente cuestionado y contestado por el pueblo surge la recuperación y revalorización de la religiosidad popular. Un fenómeno similar ha sucedido en el hemisferio norte al desembocar en la postmodernidad: se multiplican en la sociedad los movimientos religiosos y se vuelve a hacer acontecimiento el fenómeno de la religiosidad popular en sus diversas manifestaciones, mientras se advierte un cierto rechazo al ordenado institucionalismo de las iglesias históricas. Tiene uno que preguntarse a qué se debe ese talante.

Creo que hay un motivo: en la religiosidad popular prevalece la dimensión biótica y creativa de la religión sobre la racional y disciplinar, carecterística de las instituciones. Bajo este aspecto podemos afirmar que la religiosidad popular se encuentra en una sintonía con el estilo de la postmodernidad.

En efecto, en ella la fe se hace experiencia de devoción; destaca el valor de la espontaneidad, de la libertad y de la pluralidad; resalta la dimensión estética y festiva de la vida y abre al hombre a lo inesperado del futuro, es decir, al "milagro". No es pesimista ante los problemas inevitables de la vida, sino optimista sobre el misterio profundo de la vida, en el que cree firmemente. No se pregunta si existe Dios, sino que espera siempre su inesperada y salvífica manifestación, reconociendo que la fuente nunca se agota y que siempre es más que nuestros pensamientos sobre El y que sus manifestaciones sobre nosotros.

**La evangelización de la religiosidad popular**

Los valores de la religiosidad popular no se encuentran exentos de riesgos en el momento actual. Entre ellos sobresalen: el fanatismo religioso y el fundamentalismo, especialmente en los pueblos del hemisferio sur; la religiosidad folklórica, hedonista e incoherente con la vida en el hemisferio norte; el arcaísmo en comunidades alejadas de los nuevos sistemas tecnológicos; y el conservadurismo en grupos que no aceptan en bloque las actuales transformaciones de la sociedad y de su humanismo.

Ante estas desviaciones a toda la Iglesia le corresponde no la eliminación del catolicismo popular sino su evangelización más profunda y radical. Pero se trata de una evangelización con el Evangelio de siempre, pero en el que descubrimos zonas que habían quedado opacadas y que hoy se nos iluminan al establecer un diálogo con la postmodernidad y al hacernos presentes con nuestra fe en su ámbito vital.

Pero si toda la Iglesia ha de sentirse comprometida en una nueva evangelización de la religiosidad popular, también toda ella ha de sentirse cuestionada por los valores humanos, religiosos y evangélicos del catolicismo popular, muchas veces olvidados e incluso desprestigiados en las épocas del iluminismo y del racionalismo y que hoy reaparecen vigorosos al quedar contextualizados en la adveniente postmodernidad.

Especialmente en América Latina, donde la religiosidad popular encuentra su lugar más privilegiado en los pobres, podemos descubrir que si ella sintoniza con el vitalismo y el humanismo de la postmodernidad, sin embargo continúa cuestionando los modelos que de hecho se van estableciendo en el hemisferio norte, especialmente en los países de la abundancia.

Nuestros pobres por creer en el Dios de la vida y encontrarse sometidos a las angustias de la muerte, descubren sapiencialmente el deber ser de nuestra vida histórica y si rechazan los proyectos racionalistas inhumanos, también rechazan los vitalismos románticos y hedonistas, individualistas y regionales, parcial y desequilibradamente solidarios. Ellos saben que ese vitalismo no es más que una cobertura brillante bajo la que se oculta la muerte homicida y suicida. La postmodernidad del catolicismo popular de nuestros pobres se encuentra recargada de ignorancias científicas, pero es profundamente humana, ética y esperanzada. El pueblo que sufre sabe distinguir agudamente entre la novedad transitoria de las modas y la novedad de una vida nueva, es decir, más humana, justa y solidaria.

El pueblo porque cree en el Dios de la vida, el misterio último de la vida, en medio de su dolor relativiza siempre el presente y todo lo que le rodea y mira al futuro con esperanza donde siempre se ocultan pequeños y grandes milagros, sabiendo que "esperar cuando no había esperanza fue la fe que hizo a Abrahám padre de muchos pueblos" (Rm 4,17-25).

# LA COMUNICACION EN LA PERSPECTIVA DE LA NUEVA EVANGELIZACION

*P. Benito D. Spoletini, S.S.P**

## INTRODUCCION

En poco más de dos décadas se han producido en la Iglesia latinoamericana algunos acontecimientos que la han marcado profundamente, en todos los órdenes. Me refiero sobre todo a Medellín y a Puebla.

Medellín en 1968 con la aplicación del Concilio Vaticano II a las necesidades del continente, provoca al interior de la Iglesia un cambio sustantivo, que le permite a ésta descubrir sus rasgos originales.

Diez años después, tras un acucioso balance y una controvertida, pero muy participada evaluación, Puebla (1979) a la luz de *Evangeli Nuntiandi*, recoge, corrige y amplía las intuiciones proféticas de Medellín para hacer realidad "la evangelización en el presente y futuro de América Latina", provocando un sin fin de iniciativas renovadoras en todos los ámbitos.

En este afán de renovación no podía faltar un sensible interés por la comunicación y por los instrumentos que la hacen posible.

Mi trabajo se desarrolla en cuatro puntos: el aspecto histórico de la comunicación en la evangelización desde la creación del CELAM (1955), sus consecuencias pastorales, los desafíos que plantea hoy ante la "nueva evangelización", para indicar luego algunas propuestas concretas.

## 1. LA COMUNICACION SOCIAL ANTE LAS SITUACIONES SOCIO-CULTURALES

### Clave de lectura:

Para comprender cómo se manejó la comunicación ante las situaciones socio-

---

* Comunicador Social. Experto en el análisis de documentos de la Iglesia sobre comunicación social. Maestro de novicios de la Provincia de Chile, Argentina y Perú. Italo-chileno.

culturales es necesario recordar, aunque sea someramente, las relaciones que se dieron entre la Iglesia y la que llamamos comunicación moderna. De la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI, fechada en 1832 a la *Communio et Progressio*, aprobada por Pablo VI en 1971, corre un largo período de "desencuentro". En efecto, con la primera se condena el primer diario católico de la historia: *L'Avenir*; con la segunda se acepta casi acríticamente la validez de los medios de comunicación para evangelizar.

En la raíz de este desencuentro, cuyas consecuencias enturbiaron todas las relaciones entre la Iglesia y la cultura, se hallan algunos hechos que vale la pena enumerar, pues condicionaron en forma decisiva el fenómeno de la comunicación.

- Ante todo, el hecho de que en la cúpula eclesiástica no se percibe o no se acepta que el mundo ha pasado de la época de las certezas a la de las opiniones.

- Las situaciones histórico-socio-políticas de un generalizado anticlericalismo, a veces provocado por los mismos católicos, que obligan a la Iglesia a una acción prevalentemente defensiva, desubicándola así de toda acción pastoral encarnada en la situación real.

- La visión teológica que la Iglesia tiene de sí misma como "sociedad perfecta", por lo tanto poseedora de la única verdad, hipotecando así cualquier intento de renovación, cambio, etc.

- Finalmente, la falta de aceptación por parte del estamento eclesiástico (y de mucha parte del mundo católico seglar) de las varias tentativas de "síntesis" elaboradas por los grandes pensadores cristianos, con el propósito de reacercarse al mundo y establecer nuevamente una base de diálogo. Pensemos en Rosmini y el cardenal Henry Newman; y más cerca nuestro, en Teilhard de Chardin, Jacques Maritain y Romano Guardini, entre otros. Ni siquiera la apertura de León XIII, un Papa que apreció en sumo grado la cultura, pudo ayudar a superar el surco siempre más evidente entre Iglesia y mundo.

Será mérito del modesto decreto conciliar *Inter Mirifica* (1963), leído a la luz de la *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, el abrir el camino al reencuentro con la comunicación. Este alcanzará su punta máxima con la instrucción pastoral *Communio et Progressio* (1971). En fin, se necesitó el Concilio Vaticano II para sellar la paz entre la comunicación, como categoría cultural relevante, y la Iglesia.

## En América Latina: 1955 - 1979

Lo dicho anteriormente vale también para América Latina, pues su inserción en la Iglesia universal llevaba a un tipo de comunicación verticalista, apologética, preocupada más en defender la doctrina de la Iglesia y los derechos papales, que de evangelizar en el sentido amplio de la palabra.

Dado esto por sentado, me referiré sintéticamente a las etapas de la comunicación continental, lo que permitirá apreciar mejor cómo se manejó la comunicación eclesial en los últimos treinta años.

*a) Primera etapa*: la comunicación ante el "desarrollo" (1960-1969).

Es una etapa llena de optimismo. Se toma conciencia de que el subdesarrollo del continente es fruto del subdesarrollo técnico. Para salir de las situaciones de pobreza endémica en la cual vivimos, hace falta utilizar masivamente los medios de comunicación. El *Documento de Medellín* llega a afirmar, refiriéndose a la comunicación (Doc.16), que sin la utilización de los medios no será posible salir del subdesarrollo.

No faltan las voces críticas, pocas en verdad, pero pasan casi desapercibidas. Es de esta época el primer gran documento sobre el tema -el de *Santa Inés* (Lima 1966)- por muchos aspectos anticipador y todavía válido. Es el primero que dedica un capítulo entero al "comunicador" (tema nunca tratado en ningún documento eclesiástico) y al tema que relaciona la "cultura" y la comunicación. Llega incluso a pedir que se debería estudiar "una pastoral cultural para latinoamérica". Dicha pastoral debería "extenderse a las culturas y sub-culturas en que viven los hombres". Y remata que esto no ha sido fácil a muchos teólogos entenderlo (Cfr.IV.1 Iglesia y Cultura). Tuvo el mérito de indicar en la comunicación el gran medio para una verdadera "mutación cultural" en todos los órdenes.

*b) Segunda etapa*: la comunicación ante la liberación (1970-1974).

Con la aparición de la teología de la liberación, cuyas raíces son más lejanas y cuyos primeros brotes se remontan a Medellín, entramos en plena etapa crítica en lo que se refiere a la comunicación eclesial y a sus canales. El slogan "quien te vende tecnología, te vende dependencia", evidenciaba los vicios de un desarrollo que no tomaba en cuenta la persona. Los documentos eclesiales de este tiempo son muy críticos. El primero -dicho de Melgar (1970), por la ciudad colombiana donde se elaboró- contiene críticas puntuales y de fondo. Revela un gran equilibrio e indica aspectos correctivos para una comunicación que no sea expresión de poder sino de servicio y estimule la onda de retorno (feed-back). Incluso reconoce que este tipo

de comunciación está creando un hombre y una civilización nuevos. Para ello es necesario que esta comunicación sea personalizada, liberadora, creativa y evangelizadora, como respuesta a la comunicación masificadora, verticalista, manipuladora.

Es un tiempo socialmente turbulento: caen las frágiles democracias que son reemplazadas por dictaduras militares, con sus secuelas de desaparecidos, torturados y exiliados. Recrudece en forma violenta la guerrilla urbana...

También en el campo laico se cuestiona el viejo modelo de la comunicación de tinte capitalista, personificado sobre todo por McLuhan. Aparece con fuerza la "comunicación alternativa", centrada sobre todo en la utilización de medios diferentes.

En el campo católico se producen dos hechos notables: los tres seminarios regionales (1972) que, por primera vez, tocan a fondo el tema de la "opinión pública" al interior de la Iglesia y de ésta con el mundo. Los tres son fuertemente críticos, pero no encuentran lugar en su aplicación práctica. Falta el clima cultural correspondiente.

El climax de este período se alcanza en el documento preparatorio al Sínodo de Obispos de 1974: *Perspectiva del comunicador social*. En él se niega, prácticamente, toda validez evangelizadora a los medios masivos de comunicación, al tiempo que se privilegian los micro-media (luego: medios grupales), se desconoce el magisterio eclesial sobre la materia y se cierra el paso a toda posible evolución en el manejo de los medios, como también a posibles tecnologías que permitan una comunicación diferente en el futuro.

Aquí la problemática comunicacional de la Iglesia latinoamericana toca fondo y exige un urgente replanteo.

*c) Tercera etapa*: la comunicación ante las "nuevas situaciones" (1975-1979)

En este período, el deterioro de las situaciones socio-políticas en el continente alcanza puntas altamente peligrosas: proliferan las dictaduras, la "doctrina de la seguridad nacional" revela su rostro deshumano; el terrorismo de signos diversos se hace presente en nuestras urbes, mientras la miseria y la pobreza rondan índices espantosos.

La Iglesia percibe un clima de catacumbas que la obliga a revisar sus modelos de acción pastoral. Por lo que se refiere a nuestro tema, la ocasión la ofrece la asamblea de Bogotá (1975) que reúne a los obispos encargados de la comunciación social en

todo el continente. Esta reunión, precedida de una encuesta realizada en todas las iglesias locales, debate ampliamente el "impase" que se ha producido en la comunicación de la Iglesia latinoamericana en los últimos años; acepta lealmente las críticas justas del pensamiento liberacionista; retoma lo válido de la enseñanza y de la praxis eclesiales e implementa estrategias comunicacionales acordes a las "nuevas situaciones".

Es un período muy fecundo en la catequesis con los medios grupales. Esto alcanza su máxima expresión en el encuentro de Lima (1977); encuentro que puede considerarse como la superación de la vieja, larga e inútil (a la postre) polémica entre los medios masivos y medios grupales. Ahora se camina, en una fecunda colaboración, hacia Puebla.

*1) La organización del "evento" Puebla*

Al interior de esta etapa de la comunicación eclesial, el evento Puebla merece una reflexión especial, pues allá se produce un viraje que no es exagerado definirlo como "histórico". Lo recorremos sintéticamente para poder apreciar mejor cómo se manejó la comunicación.

*a) En el clima socio-político que se estaba viviendo, se implementaron dos encuentros regionales.*

El primero se celebró en Buenos Aires (1977) en pleno "proceso militar" con la finalidad de canalizar la comunicación "interna y/o externa" de la Iglesia "para su misión evangelizadora", facilitando recursos y técnicas. Entre las diferentes decisiones no faltó una oportuna recomendación al CELAM y a las Conferencias Episcopales para que mantuviesen "un constante estudio y evaluación acerca de la urgencia de los derechos humanos que se refieren al respeto de la opinión pública, al acceso a la información veraz y a la libre expresión de los comunicadores responsables" (Cfr. nn. 5,5.4). No era mucho, pero sí una señal en un momento en que los dictadores de turno pisoteaban a todo opositor, especialmente a los operadores de la comunicación.

El segundo encuentro se celebró en San José de Costa Rica, también en 1977, y en su objetivo general anticipó la mayor novedad que Puebla haría suya en el sector comunicacional. Dice así:

> *Tomando como punto de partida la urgente necesidad de una pastoral de conjunto, impulsar un proceso estructurado y dinámico para que en todos los sectores del pueblo de Dios, se conceda a la comunicación el lugar y la función*

*que por su naturaleza le corresponden en la tarea evangelizadora* (2-Objetivo General).

*b) Preparación inmediata.*

A los preparativos remotos, se añadieron los inmediatos. Recordamos la "encuesta" del DECOS/CELAM, realizada con la ayuda de la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana de Bogotá. Desde el 13 al 28 de abril de 1978 se examinaron las informaciones de las agencias noticiosas internacionales, por temas y por países. El resultado fue decepcionante acerca de cómo se trataban los temas eclesiales y religiosos en general. En síntesis, lo que importaba era lo sensacionalista (¡cuando no lo "escandaloso"!) y los personajes de relieve por su significación "política". Fue una alerta oportuna.

Pero lo más notable de esa vigilia fue la manera como se gestó el "Documento del DECOS/CELAM preparatorio a Puebla" (1978), pues en él participaron las Conferencias Episcopales y expertos de dieciocho países latinoamericanos y extranjeros. Realmente se trabajó en equipo.

En sus tres partes analiza la situación de la comunicación; indica los criterios de una eficaz reflexión teológica; y, finalmente, presenta las "propuestas" pastorales y las "políticas" para llevarlas a cabo.

Por primera vez, en un documento de esta naturaleza, se reencuentra la gran tradición del magisterio latinoamericano sobre la comunicación. En efecto, se hallan en él 19 citas de los documentos elaborados desde 1966 por nuestra Iglesia. Es algo que se va tomando en cuenta, a pesar que en Puebla se tomó en cuenta sólo en parte.

*c) Desencuentro comunicacional.*

En esta apasionante vigilia no faltaron hechos bochornosos como el frustrado encuentro de Pereira (7-11 de julio de 1977). Allí obispos y expertos del CELAM debatieron con los representantes de las agencias noticiosas internacionales el mejor modo de informar sobre Puebla, con el propósito de escoger a la agencia que se haría cargo "oficialmente" de esta tarea.

En ese período el CELAM, objeto de todo tipo de ataques, no siempre estuvo a la altura debida en lo comunicacional. Tampoco durante el desarrollo de la Conferencia se logró un clima amigable. La situación política del continente, en que había recrudecido la violencia, no favorecía un entendimiento. Todo parecía politizarse. Las acusaciones menudeaban, siendo blanco preferido los prelados más abiertos y

los teólogos liberacionistas. Hasta se llegó a crear un Puebla paralelo que entregaba diariamente su propia información. Muchos periodistas extranjeros buscaban más bien el "escándalo" antes que el significado que Puebla revestía para el continente...

Mirada retrospectivamente, la comunicación oficial -expresada en los boletines informativos y en las ruedas de prensa- adolece todavía de las viejas maneras verticalistas, poco interesante y, a pesar de los muchos medios a disposición, poco comunicativa. Los periodistas habrían preferido, como en Medellín, un contacto más directo e informal y más frecuente con los protagonistas de ese evento.

2) *El Documento de Puebla y la comunicación.*

Todo el Documento de Puebla nace bajo el signo de la "comunión y participación" y creemos es un documento comunicativo. Pero aquí nos referimos a los párrafos específicos, que tocan el tema de la comunicación (nn.1063-1095).

Aquí se intenta un balance y se abre una nueva etapa. Luego de una breve declaración inicial -"la evangelización... es comunicación: por lo tanto debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la buena nueva"... y una referencia a los "poderosos recursos tecnológicos" que la potencian-, pasa a hacer un diagnóstico de la comunicación continental, con más sombras que luces. Sucesivamente entrega algunas "propuestas" pastorales.

Aún tratándose de un texto mutilado (es la única sección sin principios doctrinales de iluminación), pone de relieve el cambio de perspectiva que se ha operado en la comunicación.

Ante todo, se asume en pleno el tema propio de la IIIa. Conferencia: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, con la solemne afirmación que hará historia "La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación...".

En segundo lugar, se establece un nexo irrenunciable con otra categoría que emerge en Puebla: la cultura cuando se afirma que "la realidad socio-cultural de nuestros países" condiciona la comunicación social (Cfr. n. 1067). Pero esto se ve reforzado con la comprobación de que el fenómeno comunicacional "surge como una dimensión amplia y profunda de las relaciones humanas", gracias a eso los individuos y los pueblos se interrelacionan entre sí y con el mundo.

Tres líneas de fuerza se destacan: la comunicación rescatada como categoría, superando la preferencia otorgada tradicionalmente a los medios; la formación, como acción prioritaria tanto del público como de los operadores a todos los niveles;

y, finalmente, la inserción en la pastoral de conjunto, no como una oficina más, sino como algc omnipresente: el alma que penetra y vivifica todas las áreas pastorales.

Para una cabal comprensión del cambio producido en este sector habría que leer esta sección a la luz del capítulo sobre la "Evangelización de la cultura" (P 385 ss.). Allí se aprecia en toda su magnitud y urgencia la necesidad de evangelizar la cultura: "no de una manera decorativa y como un barniz superficial, sino de una manera vital, en profundidad y hasta en sus mismas raíces... tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).

En este mismo capítulo, se afirma que "el evangelizador no puede desconocer el enorme influjo de los medios de comunicación social como vehículos de nuevas pautas y modelos culturales" (cfr. n.419). A la vez que se refiere a los desafíos que en este campo se plantean a la Iglesia de nuestro continente con la "adveniente cultura universal": el riesgo de la desintegración de las culturas autóctonas, el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial y el "secularismo" que subyace a los procesos antes mencionados.

## 2. CONSECUENCIAS PASTORALES DE PUEBLA EN LA COMUNICACION SOCIAL

A la hora de iniciar la etapa post-Puebla -que será marcada por la "nueva evangelización"- habrá que tener presente estas anticipaciones, si queremos que cultura y comunicación den su aporte a esta gran tarea que nos compromete a todos.

### Una década pragmática y creativa (1980-1990)

Para comprender la etapa que vamos a reseñar, es necesario tener presente todo el trabajo anterior: desde la reflexión sobre los medios en general, hasta las experiencias concretas, la búsqueda de nuevos modelos de Iglesia,la implementación de sistemas de comunicación alternativa, los talleres de lectura crítica ante los medios, los estudios para responder a los desafíos situacionales que se fueron dando en estas décadas, la utilización masiva de la radio y de la prensa en función evangelizadora, etc. Sin este riquísimo *interland* no se explica la cosecha pastoral que se deriva de Puebla y que es abundantísima.

A diferencia de las otras etapas, ésta se ha caracterizado por la creatividad y el quehacer (de allí que la llamamos "pragmática").

## Las realizaciones más importantes

Para dar una visión lo más completa posible y de fácil comprensión, he esquematizado las actividades realizadas en cinco grupos:

*Sector informativo*

Al año de concluir Puebla, nace el Servicio Informativo América Latina (1980). Con su itinerario, inicialmente tímido, ha logrado sobrevivir y en sus diez años de vida ha ido mejorando, enriqueciendo según las circunstancias con insertos extraordinarios, casi siempre de tipo monográfico. En sus comienzos tuvo que enfrentarse a un gran desafío: ¿sabrán generar noticias las Iglesias particulares del continente? Su servicio pastoral hoy es innegable.

*Sector estudio*

Ha sido particularmente fecundo. Su primer fruto y muy esperado, el ensayo *Hacia una teología de la comunicación en América Latina* (1983), no pretende ser algo definitivo, sino "un primer paso" de un camino muy largo y que es riquísimo de indicaciones oportunas, pues pone las bases de una pastoral comunicacional totalmente orientada a la evangelización del continente y relacionada con la cultura, particularmente con las culturas autóctonas.

Siempre en este sector aparece en 1986 *Comunicación: misión y desafío*, que se ha constituído en el "manual" de cursos y cursillos que se están realizando en todo el continente. En 1988 aparece el *Vocabulario del Comunicador*, dirigido preferencialmente a sacerdotes, agentes de pastoral, religiosos/as, como un instrumento indispensable para "saber" moverse con propiedad en la terminología comunicacional. Con éste se está elaborando otro vocabulario para comunicadores en general, sobre materias y terminología eclesiásticas, con la finalidad de que puedan escribir con propiedad sobre eventos de Iglesia.

Para los veinticinco años de *Inter Mirifica*, el DECOS pidió a veintiún expertos una colaboración que se concretó en un "dossier" indispensable para estudiosos y agentes de pastoral, titulado *Teoría y praxis de la Iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales* (1988).

En 1985 ve la luz *Uso pastoral del Video*, previa encuesta continental: un texto que marcó un estímulo incluso a la producción en este campo.

Y, por razones obvias, omitimos las otras numerosas obras del DECOS/CELAM en el campo editorial, todas orientadas a la acción pastoral de la comunicación.

*Seminarios de reflexión*

El primero tuvo lugar en Quito: *Iglesia y desafío de comunicación contemporánea,* que plantea el problema de las nuevas tecnologías y su inserción en la nueva evangelización, sin descuidar el contexto ético cultural que favorezca la promoción del hombre (1985).

El segundo, cuyo alcance y proyecciones son difíciles de evaluar, se realizó en Santiago de Chile (1990), con la participación de rectores y formadores de seminarios del Cono Sur. Su finalidad: *replantear todos los estudios seminarísticos y la pastoral parroquial, desde la comunicación,* no en la utilización de los medios de comunicación social como fin primordial, sino asumiéndola *como "categoría globalizante"* de toda la teología y de toda la pastoral. Proyecto muy ambicioso y que sembró promisorias inquietudes y abrió horizontes pastorales insospechados.

*Encuentros continentales*

Los enumero someramente, por lo que guardan relación con la pastoral comunicacional. La participación en el encuentro de Embú (1982), que produce un documento excepcional: *Iglesia y nuevo orden mundial de la información.* ¡Lástima que el gran proyecto ha sido relegado al olvido! Pero sus enseñanzas siguen siendo vigentes para una eficaz pastoral de la información. *Encuentro de Caracas* (1985) para estudiar la situación de la comunicación e implementar instrumentos de trabajo para los cursos continentales.

Una mención particular merece el de obispos y religiosos en Santo Domingo (1988) con el tema *Carisma y Comunicación Social en América Latina.* Aparte de los aspectos circunstanciales, orientados a superar sospechas, desconfianzas, malos entendidos, se realizó una meritoria labor, reflejada en un documento modesto, pero factible. Las múltiples experiencias allí producidas merecerían una larga reseña por la calidad y cantidad de producción, que llega a un público cada vez más extenso. Y siempre dentro de la Iglesia local. La mayor preocupación allí reflejada es cómo inculturar el Evangelio en las diferentes situaciones, qué tipo de medios más adecuados utilizar, cómo coordinar las actividades intra-congregacionales e intercongregacionales, cómo llevar la colaboración con la Iglesia local y cómo extenderla a todo el continente. Son impactantes las cifras de programas y las experiencias de colaboración concreta entre congregaciones diferentes en producciones radiales, televisivas, de videos y editoriales. Fue una grata sorpresa

para muchos de nosotros que somos del oficio... ¡Lástima que eso poco se conoce!

En 1989 en Belo Horizonte (Brasil), tuvo lugar un *Simposio sobre Iglesia y opinión pública,* tomando como base el discurso de Pío XII sobre el tema (1950) y los "Tres encuentros pastorales de la Comunicación", realizados en el continente en 1972.

A pesar de los esfuerzos para profundizar este tema tan importante como urgente y necesario, sólo se llegó a un documento "provisional" enviado a los participantes. Se insistió mucho en que la nueva evangelización pasa por la inserción en las corrientes de opinión y se invitó al CELAM para que actúe rápidamente en este importante problema, también en vista a la IV Conferencia General.

Ya con vista a "Santo Domingo 92", en abril de 1990 se realizó la *Reunión de Directores de Prensa de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.* En ella se analizó la situación de la "información" en el continente, particularmente de las Oficinas de Prensa y su capacidad para cubrir el evento de la IV Conferencia. Se dialogó ampliamente con los directivos de la Telecomunicación en República Domicana para saber con cuáles tipos de recursos informativos podía contarse. Finalmente, realizó un pormenorizado análisis sobre la información en las Conferencias de Medellín y Puebla, con el propósito de rescatar y aprovechar todo lo válido, sin repetir las posibles fallas que allí se dieron.

En 1990 se realizó también el primer diálogo continental *Iglesia-Empresarios de Televisión en América Latina* en la ciudad de Maracaibo (Venezuela). Se abordaron los temas de la producción, de la ética, etc., destacándose que la Iglesia ya no puede prescindir de la televisión, no sólo como canal de mensaje, sino por haberse convertido en "una componente de la cultura contemporánea... condicionante de cualquier aspecto de la evangelización".

*Los Organismos Eclesiales de Comunicación,* que tantas iniciativas han impulsado en este campo, se reunieron en Lima (1984) y en Caracas (1985). Su preocupación fue la de impulsar la formación, implementando instrumentos adecuados con especial referencia a los agentes de pastoral.

Un relieve particular adquieren las tres *reuniones regionales de Comisiones Episcopales de Comunicación Social* (junio 1990). Los representantes de todo el continente evaluaron la comunicación en Puebla y analizaron los aportes que se presentarán a la IV Conferencia para una evangelización oportuna a través de una mejor comunicación.

*Actividades varias*

Reseñamos también el Programa de *Formación superior para comunicadores*, implementado desde 1989 y considerado "la más importante estrategia por lo que se refiere a la pastoral de las comunicaciones sociales" en el continente. Los primeros frutos indican que, finalmente, tendremos comunicadores cristianos realmente "profesionales".

No queremos omitir la fundación de SERTAL (1984), obra del CELAM para fomentar la producción de video-cassettes, por su importancia en el campo comunicacional, facilitar la difusión e intercambio de material, estimular iniciativas, coordinar actividades, etc.

Por último, pero no menos importante, mencionamos como un gran logro de esta etapa, la *Red Informática de la Iglesia latinoamericana* (1988), que se propone una intercomunicación eclesial inmediata y la formación de agentes pastorales a través de un "vastísimo banco de datos" y otras tareas...

**Algunas deducciones pastorales**

La simple reseña de las actividades de esta década (y nos hemos limitado a las "oficiales" y de alcance continental, sin referirnos a las generadas por estos encuentros en las Iglesias locales), revela el gran influjo pastoral de Puebla en el campo de la comunicación y de su manejo. Pero quiero destacar, brevemente, algunas consecuencias específicas.

- A la raíz de estos logros está un hecho concreto: Puebla redescubre la comunicación y la cultura como dos categorías íntimamente relacionadas. Y esto ha ido gradualmente orientando todo el nuevo quehacer comunicacional: ya no son los medios (masivos o grupales) que priman, sino la comunicación es decir, la preocupación de que el mensaje llegue cómo y dónde y a quién debe.

- La asunción de la "nueva evangelización" como tarea prioritaria, especialmente a partir de los dos discursos de Juan Pablo II al CELAM en Haití (1983) y en Santo Domingo (1984) al iniciar la "novena de años" en vista del V Centenario de la Evangelización del continente. Se busca una inculturación del Evangelio para que, a través de una comunicación profesionalmente eficiente, llegue a la gente de manera eficaz (nuevo lenguaje, nuevos contenidos, opinión pública).

- Se potencia y amplía la formación de una manera más sistemática, acorde a las nuevas necesidades, adaptándola a las situaciones concretas como se ha puesto

de manifiesto en los cursos prácticos y en los de nivel académico ("Becarios").

- Se intensifica la presencia en los medios aconfesionales gracias a la mejor preparación. Ahí están los innumerables programas en todos los medios con resultados bien satisfactorios. Ya no somos tolerados sino con frecuencia buscados; y se nos deja un buen margen de libertad.

- Nadie como la comunicación eclesial se ha batido -sin tanta retórica anti-quinto-centenario- para la defensa concreta de las culturas y subculturas autóctonas, multiplicando las providencias para salvar, defender y rescatar todo lo válido y auténtico de las mismas.

> *Y estos logros no han hecho olvidar -antes bien, se ha reforzado- la opción por los pobres y los jóvenes hecha en Puebla. La preferencia otorgada a la radio en todos nuestros países y con una presencia multitudinaria, es la mejor respuesta. Y lo mismo se puede decir de la adopción de medios populares escritos y figurados.*
>
> *Finalmente, quiero destacar una consecuencia -que se suele olvidar, no sé si intencionalmente-: la presencia de "mártires" salidos de las filas de los comunicadores. Ellos han rubricado con la sangre la fidelidad a la comunicación del Evangelio. No se les perdonó que su anuncio y denuncia llegaran muy lejos, a todos, y crearan opinión contra la injusticia y la represión y en favor de la "civilización del amor".*

## 3. DESAFIOS Y PROPUESTAS COMUNICACIONALES

La comunicación, recuperada como categoría globalizante, y su reencuentro con la cultura, plantea múltiples desafíos a los hombres de Iglesia, a los operadores de los medios y, en general, a todos los responsables del bien común.

### Desafíos

*Desafío antropológico-cultural*

El primero lo constituye el tema de la cultura como lo plantea Puebla (386 ss.) y el problema de la inculturación como lo plantea el Documento de Consulta de la IV Conferencia, es decir de la inserción del Evangelio en una cultura determinada y a la relación que todo esto guarda con la comunicación. En un continente pobre,

explotado, sumido en la opresión y en el hambre, urge una comunicación "humanizante y liberadora capaz de engendrar comunión" (HTC 253).

Junto a esto, urge asumir la cultura propia del pueblo, sus códigos, su lenguaje. Sólo así podrá reconocer el Evangelio en su situación concreta. Siempre dentro de este desafío se impone que la Iglesia enfrente las corrientes de opinión, pues son ellas las que, amplificadas por los medios informativos, orientan e inspiran los comportamientos individuales, familiares y sociales (Cfr. RM 37).

Cabe dentro de este desafío asumir la capacidad de traducir el Evangelio a las culturas autóctonas; la capacidad de "acompañar a los intelectuales de estas culturas"; y la modalidad de enfrentar los riesgos de la cultura emergente, transida de secularismo y, por lo tanto, reacia a aceptar los principios evangélicos.

*Desafío técnico-empresarial*

Esto supone la aceptación de la civilización urbano-industrial, con sus valores y exigencias y el rechazo de los antivalores, para un uso creativo de los medios comunicacionales (Cfr. HTC 355).

Este desafío aceptado parecería en contraste con la conducta de nuestra Iglesia y su opción por los pobres. Pero hoy una evangelización con los medios pasa por *procesos* técnicos -industriales y comerciales- y por las exigencias de la organización y de la profesionalidad. En estas condiciones puede darse una comunicación eficaz y duradera.

En el fondo, se trata de asumir con seriedad la "ley de la encarnación": la palabra de Dios, en un contexto humano, corre todos los riesgos propios del hombre. Es la manera de escapar de la trampa de la "Iglesia electrónica" y al poder manipulador de los medios. La pregunta es: ¿seremos capaces de ser hombres de profundo espíritu evangélico y, a la vez, hombres de empresa? Aquí cabe a los laicos un rol protagónico.

*Desafío pastoral*

Con Puebla nuestra Iglesia optó por los pobres, por los jóvenes y por los constructores de una sociedad pluralista en América Latina. La opción por los pobres, en particular, ha puesto a nuestra Iglesia a la vanguardia en este tipo de pastoral. El desafío es: ¿sabremos recuperar a la gente de clase media y alta -hasta ahora bastante descuidadas- y que son las mayores consumidoras de los mensajes de los medios? Ellas se han constituído en punto de referencia de un cierto estilo de vida, al cual

aspiran incluso las clases de bajos ingresos... Muchas frustraciones en la gente pobre nacen de las falsas expectativas creadas por los medios. ¿sabremos remontar con una pastoral comunicacional adecuada, que incluye la formación a la lectura crítica de los medios, estas situaciones? La "nueva evagelización" pasa también por estas perspectivas.

Y siempre dentro de este desafío urge enfrentar una pastoral para la recuperación de los hombres públicos: ellos más que nadie pueden transformar las estructuras injustas de la sociedad y humanizarlas a la medida de la dignidad del hombre. También aquí la comunicación tiene una palabra decisiva qué decir, creando opinión y formando conciencia. Una vez más la palabra a los laicos comunicadores, que esperan de la Iglesia una asistencia, siempre ofrecida y poco realizada (Cfr. CP 104-105; P 1085).

*Desafío teológico-cultural*

Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* afirma que el drama de nuestro tiempo radica en "la ruptura entre Evangelio y cultura" (EN 20). A su vez Juan Pablo II escribe que "la fe y la cultura están llamadas a encontrarse y a interactuar precisamente en el terreno de la comunicación" (Mensaje para las Comunicaciones Sociales, 1984). En su reciente encíclica *Redemptoris Missio* (1990) escribe: que "la evangelización misma de la cultura moderna, depende en gran parte del influjo de estos medios de comunicación" (Cfr.37,c.). En su evaluación sobre los efectos de Puebla en el sector comunicación nuestras Conferencias Episcopales (1990) han pedido en forma insistente una reflexión teológica sobre este problema.

La pregunta es: ¿revela esta postura que, finalmente, se ha tomado conciencia de que la comunicación eclesial, en sentido global, está condicionada por la teología que la sustenta? Y entonces seguiremos inspirándonos en un modelo de Iglesia "sociedad perfecta", verticalista, ¿o asumiremos decididamente las categorías conciliares de Iglesia "pueblo de Dios", Iglesia "comunión"? Es el desafío más importante en orden a una comunicación-comunión; y que apunta decididamente a la "nueva evangelización". Aquí, en efecto, se juega la validez del nexo que interrelaciona teología, cultura y comunicación.

En este desafío cabe enumerar la opinión pública. ¿Será capaz la Iglesia de asumirla *ad intra* (estamento eclesiástico) para una intercomunicación más íntima, rápida y eficaz? ¿Será capaz de asumirla *ad extra* (estamento cultural) para un diálogo más fluído, oportuno y tempestivo con el mundo? Aquí también se juega, en gran parte, la validez y la credibilidad de la nueva evangelización.

## Propuestas ante los desafíos

Podríamos haber multiplicado los desafíos que se plantean a la comunicación en la perspectiva de la nueva evangelización. Pero a partir de los que hemos formulado indicamos algunas propuestas.

*Un nuevo tipo de formación*

Es urgente que el DECOS, con el aporte de expertos interdisciplinarios, haga elaborar una síntesis que englobe la cultura y la comunicación como disciplinas interactuantes. Y para que ellas sirvan a la nueva evangelización, es necesario que se forme a los comunicadores -eclesiásticos y laicos- en los códigos, símbolos y nuevos lenguajes de la cultura y de las sub-culturas para poder inculturar el Evangelio con más eficacia y, a su vez, ayudar a la gente a superar los peligros de la "cultura universal adveniente" (Cfr. P 427).

En este aspecto sigue siendo válido y urgente más que nunca el propósito de nuestra Iglesia expresado en Puebla de "reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine y sea reavivada la fe evangélica", que lleve a nuestros pueblos a una integración en el ámbito nacional, continental y mundial (Cfr. P 428).

Esta nueva frontera de la misión de la Iglesia, es más congenial al comunicador laico, siempre que sea un auténtico "educador del pueblo" (HTC 267) y se le deje un adecuado espacio de libertad (Cfr. HTC 364), sin el cual no es posible una verdadera comunicación. A los laicos corresponde también prepararse oportunamente para "recuperar" a los valores evangélicos a los intelectuales, los políticos, los empresarios, en fin, a los que Puebla llama: los constructores de la ciudad en un clima pluralista (Cfr.P nn.1206 ss.).

*Una nueva manera de utilizar los medios*

Para enfrentar los retos de la nueva evangelización urge asumir los medios masivos como han pedido nuestras Conferencias Episcopales de Comunicación (junio 1990). También aquí cabe al DECOS una tarea urgente: hacer que esto se asuma de forma empresarial. Esto significa que hay prioridades: la programación, con objetivos claros, recursos humanos y económicos, el respeto de los métodos, procesos y exigencias propios de los medios.

Urge asumir políticas de contenidos, de producción y de difusión del mensaje, utilizando la asesoría de expertos. Esto exige también un discernimiento claro:

cuáles medios, en qué situación, para qué. Para la Iglesia no se trata de "poder" como van pregonando ciertos agoreros: es cuestión de un servicio más eficiente para una evangelización más amplia y eficaz. ¿Han pasado en vano Antonio María Claret, Don Bosco, Arnold Janssenn, Maximiliano Kolbe y Santiago Alberione? Naturalmente, hablamos desde una perspectiva de fe que se ciñe a precisos criterios éticos.

*Una nueva perspectiva pastoral*

Aquí se impone un replanteo valiente. Manteniendo intacta la "opción preferencial por los pobres", urge implementar una pastoral que recupere a la clase media y alta, sobre todo a los jóvenes ya que son ellos los mayores consumidores de los mensajes de los medios. Para ello hay que asumir el estilo y los contenidos "evangélicos" como los enumeraba Pablo en su carta a los cristianos de Filipos: "lo verdadero, lo noble, lo justo, lo transparente, lo amable, lo de buena fama, lo virtuoso, lo que es digno de alabanza". También aquí, la palabra a los laicos. Ellos nos ayudarán a vencer el miedo ante esta nueva perspectiva evangelizadora con los medios.

Otra tarea pastoral que nos espera es la de coordinar a todos los organismos de comunicación oficiales (OCIC,UNDA y UCLAP), los pertenecientes a la Iglesia local y a las congregaciones religiosas, para afrontar el gran proyecto de la nueva evangelización. Es una tarea difícil. Para ello hay que implementar un proceso de diálogo y luego elaborar proyectos factibles, respetando las modalidades y carismas de cada grupo.

Continuar los cursos de formación superior (becarios), pensando en el futuro. Incrementar los cursos de lectura crítica de los medios para inmunizar a la gente contra la manipulación, el consumismo, la alienación. Y, finalmente, formar "líderes de opinión" para ayudar a la gente a iluminar el acontecer cotidiano del hombre latinoamericano, con criterios evangélicos (Cfr. P 1092).

*Una nueva perspectiva teológica*

Puesto que a los obispos, a los sacerdotes, a los seminaristas, a los religiosos y religiosas y a los agentes de pastoral, les toca un servicio cualificado en la comunicación de la palabra al pueblo de Dios, pedimos al DECOS -y a través de él al CELAM- se implementen las "conclusiones" del encuentro de Santiago de Chile (mayo 1990). Allí, por primera vez, se estudió un curriculum de estudios teológico-pastorales a partir de la comunicación como categoría orientadora y globalizante.

Como consecuencia de aquello y como un aporte nuevo y decisivo a la inculturación

del evangelio y a la nueva evangelización, proponemos la elaboración de una "Eclesiología de comunión". En ella encontraría su lugar propio la comunicación y superaríamos, de una vez por todas, la recurrente ilusión de una teología de la comunicación (o de los medios) como un algo separado.

Esta última propuesta reviste un carácter de urgencia por cuanto toda comunicación eclesial y evangelizadora está condicionada por la teología subyacente a ella.

## CONCLUSION QUE ES UN ... COMIENZO

Los cambios que se han sucedido desde la fundación del CELAM han sido numerosos y rápidos; y, como hemos podido apreciar, se han dado providencialmente también en la comunicación. Desde una casi desmedida valoración de los medios, hemos llegado a una nueva y más serena perspectiva, en la cual prima la comunicación, los contenidos, los nuevos lenguajes, la preocupación de llegar al destinatario en su situación cultural concreta.

No debe haber sido diverso el camino recorrido hace cinco siglos por los primeros evangelizadores que transitaron por estas tierras, animados por el solo deseo de ganar almas para Cristo. Pudieron hacer tanto con tan pocos medios, porque estaban enamorados de Dios y de los hombres.

Esto vale también para los comunicadores de hoy, pues "sólo hombres llenos de Cristo... serán capaces de cumplir las difíciles exigencias que plantea el Evangelio al ejercicio de una labor tan compleja como la comunicación moderna. Ello es imposible sin una cercanía a la comunidad cristiana y sus pastores... Así mismo, sólo de una vida sacramental y de oración profunda, crece la fuerza moral necesaria para asumir los desafíos, los compromisos y la cruz inherentes a la vida de un comunicador cristiano" (HTC 276).

No tengan miedo los "adversarios" de los medios de comunicación, especialmente de los masivos; los comunicadores no buscamos ni el poder ni la gloria. Con el misionero universal del Evangelio que fue Pablo, sólo anhelamos "que la Palabra del Señor siga difundiéndose rápidamente y sea acogida con honor" (2 Tes 3,1).

## BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

SPOLETINI, B., *Comunión Social e Iglesia*, Bogotá, Ed. Paulinas, 1977.

SPOLETINI, B., *Comunicación e Iglesia Latinoamericana*, Buenos Aires, Florida 1985.

DECOS/CELAM, *Hacia una teología de la comunicación en América Latina*, Bogotá, 1983 (citada con la sigla HTC).

DECOS/CELAM, (Del 80 al 90), en multilith.

DECOS/CELAM, *Comunicación: misión y desafío*, Bogotá, 1986.

DECOS/CELAM, *Teoría y praxis de la Iglesia Latinoamericana en comunicaciones sociales*, Bogotá, 1988.

DECOS/CELAM, *Evangelización y comunicación social en América Latina, problemas y perspectivas*, Bogotá, Ed. Paulinas, 1979.

CELAM, *Documento de Consulta: Nueva evangelización, Promoción Humana, Cultura cristiana*, Bogotá, 1991.

ASSMANN, H., *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*., San José, DEI, 1987.

AAVV, "Cultura y Evangelización en América Latina, Paulinas-Ilades, Chile 1988.

LIBANIO, J., "Utopía y nueva evangelización", en *Vida Religiosa, Boletín Informativo*, 6 (1990) 164-174 (ver páginas 186-196, donde se cuestionan los mass media en la evangelización).

# LA DOCTRINA SOCIAL EN LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

*P. Ricardo Antoncich, S. J.**

Ante la celebración de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, surge la necesidad de la reflexión del aporte de la doctrina social en la evangelización de la cultura. Otro centenario, esta vez no el quinto de la evangelización, sino el primero de la *Rerum Novarum*, da a este tema una vigorosa actualidad.

En primer lugar queremos caracterizar lo que es la doctrina social y su relación con la evangelización en general. En segundo lugar nos referimos al sentido de la específica relación entre la doctrina social y la evangelización de la cultura.

## 1. DOCTRINA SOCIAL Y EVANGELIZACION

La doctrina social es la expresión autorizada del magisterio ante los problemas sociales de la época moderna, marcada por la revolución industrial. La Congregación para la Educación Católica en su instruccion: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, del 30 de diciembre de 1988, ha explicado con detenimiento la naturaleza, la historia, los principios de acción, criterios de juicio y normas de acción, que constituyen la doctrina social.

Podemos decir en breve síntesis, que esta doctrina en cuanto que es social, tiene que confrontarse con los problemas de la sociedad que vamos a englobar con el título de "injusticia". Es decir, se trata de situaciones que dependen de las decisiones humanas en el modo de organizar la sociedad y, por lo tanto, pueden ser objeto de iluminación ética. Si la sociedad fuera el producto de fuerzas incontrolables o de mecanismos deterministas no cabría una verdadera responsabilidad moral y la doctrina social que pretende orientar éticamente las conductas de las personas carecería enteramente de base y de sentido. Por otra parte, la doctrina social, tal como está formulada por la Iglesia, supone que no es un mensaje exclusivo para los creyentes sino que puede

---

* Sociólogo. Experto en Doctrina Social de la Iglesia. Consultor del Equipo de Reflexión Teológico-*Pastoral del CELAM. Peruano.*

interesar a todas las personas de buena voluntad. La naturaleza de los problemas sociales, que afectan tanto a creyentes como a no creyentes, es objeto también de otros caminos de racionalidad humana, que no dependen de los datos revelados de la fe. Por tanto, la doctrina social, en cuanto aborda los problemas de la injusticia, estará en relación con dos formas de expresión de la razón humana: la de las ciencias, que tratan de detectar y explicar las causas de la injusticia, y la de los dinamismos culturales e ideológicos, que pretenden canalizar la acción de los pueblos en favor de situaciones más justas. Por ser doctrina social, esta enseñanza tiene un carácter "secular" y por tanto se establece en el diálogo con el mundo y recibe de la experiencia de la humanidad los datos del problema.

Pero, a su vez, esta doctrina es "de la Iglesia". Es decir, su enseñanza no es el resultado de una especulación filosófica, o de una tradición cultural o de una experiencia particular "profana". Su doctrina está vinculada esencialmente a la experiencia religiosa de la revelación, en Jesucristo, de los designios de bondad de Dios para incorporarnos a la riqueza de su vida trinitaria. En otros términos, aún siendo el tema de su discurso la secularidad de los problemas sociales de la injusticia, la perspectiva en la que estos problemas son colocados es el horizonte de la vocación humana a la comunión con Dios por Jesucristo y el Espíritu, a través del signo sacramental de la Iglesia.

La doctrina social de la Iglesia tiene pues dos polos: la secularidad de la injusticia y el polo religioso de la revelación y la fe. En esto consiste su originalidad. Más aún, esta originalidad descansa en una implícita afirmación: la injusticia no es conforme a la fe. Existe un esencial antagonismo entre los dos términos. Esta intuición fundamental fué expresada en forma excelente en el número 28 de Puebla: es una "contradicción y un escándalo" la existencia de la fe y de la injusticia.

Del análisis del contenido de la injusticia y del de la fe se deduce una intrínseca oposición; en otros términos si la fe es auténtica, la injusticia tiene que ser superada; si la injusticia existe, muestra la debilidad de la fe. Y en este caso, está en cuestión tanto la evangelización ya realizada que derivó en esta fe débil, como la futura evangelización que pretende precisamente fortificar la fe, hacerla vigorosa en la manifestación del Reino de Dios presente en nuestra historia.

Puebla continúa ya una toma de posición hecha en Medellín: la injusticia es negación de la paz, como don del Señor (Medellín: Paz, 14). Puebla en esa misma línea constata en diversos contextos el problema de la "debilidad" de nuestra fe. "La realidad latinoamericana nos hace experimentar hasta límites extremos esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (DP 186). Si por un lado, la evangelización "fué suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva

de su ser y de su identidad" (DP 412), por otro, Puebla confiesa con humildad que "la fe de nuestros pueblos... No siempre ha llegado a su madurez" (DP 342), que "no todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y de su cultura" (DP 966) y que "la Iglesia de hoy no es todavía la que es llamada a ser" (DP 231), entre otras causas por una "insuficiente proclamación del Evangelio" (DP 173). Por eso, la próxima Conferencia en Santo Domingo tiene que situarse en el permanente proceso de conversión, de fidelidad al Evangelio y a sus dimensiones sociales.

La Iglesia está "permanentemente necesitada de autoevangelizacion y de mayor conversión y purificación" (228). El objetivo de esta primera parte es mostrar la íntima relación entre doctrina social y evangelización, para que en la futura reflexión de nuestros pastores en la IV Conferencia, se susciten las *condiciones reales* que permitan que la doctrina social y la evangelización caminen juntas en la historia de nuestros pueblos, cada una de ellas siendo iluminada por la otra.

**El Evangelio ilumina la doctrina social**

¿Cómo puede el Evangelio iluminar una doctrina sobre la injusticia social? En una primera aproximación parece ser evidente el carácter "secular" de la injusticia social, ajeno al carácter religioso del Evangelio. El problema de la injusticia tiene vertientes seculares, es decir, se realiza en las estructuras injustas, en los mecanismos económicos o políticos que marginan, que segregan, que discriminan, que impiden el acceso de los más pobres al trabajo o a los bienes del progreso humano. Hay "barreras" que impiden el desarrollo de los pobres y ellos tienen derecho a que esas barreras sean derribadas, decía Juan Pablo II en el discurso a los campesinos de Oaxaca.

Pertenece a la doctrina social de la Iglesia como convicción fundamental la certeza de que la injusticia no es mero proceso secular, sino que entraña en su nivel más profundo el misterio del pecado.

Es interesante recordar el extraordinario vigor con que el magisterio de los obispos en Puebla señala la relación entre el pecado y las estructuras injustas. La "creciente brecha entre ricos y pobres" (DP 28) producida por "la apropiación, por parte de una minoría privilegiada de gran parte de la riqueza, así como de los beneficios creados por la ciencia y la cultura" (DP 1208) que incide en "la pobreza de una gran mayoría con la conciencia de su exclusión y del bloqueo de sus crecientes aspiraciones de justicia y de participacion" (Id), provoca una "situación de inhumana pobreza" (DP 29), de "marginación de grandes mayorías y explotación de los pobres" (DP 1260). "La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aún de miseria que se ha agravado" (DP 1135) "de Medellín para acá" (DP 487).

Los obispos no están interesados en una mera descripción sociográfica de la miseria; se sienten maestros de la fe en la medida en que vinculan esos hechos con la raíz del pecado, que imprime su "huella destructora" en las estructuras (DP 281), porque es la raíz de la injusticia (DP 1285; 517).

Esta doctrina del magisterio episcopal latinoamericano está ampliamente confirmada por el magisterio pontificio de Juan Pablo II, sobre todo en su Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. En este documento el Papa no se detiene en la descripción de los problemas de injusticia que agravan la separación de los pueblos desarrollados y subdesarrollados, ni se limita a recordar otros mecanismos políticos, militares y culturales, que deben ser tomados en cuenta junto con los económicos, sino que va más allá y hace una "lectura teológica de los problemas modernos" dedicando todo el capítulo V a esta perspectiva de fe sobre la realidad de la injusticia.

El Papa, con gran claridad, enseña que la realidad del pecado está presente en los mecanismos imperialistas de los países poderosos que imponen sus intereses y decisiones a los países pobres (SRS 37c); hay "estructuras de pecado" (SRS 36a).

Podemos decir, por tanto, que el Evangelio que denuncia el poder del mal, y la gracia del perdón de Dios, nos hace sensibles a reconocer ese mal del pecado en las realidades sociales estructurales. Desde el Evangelio comprendemos que "lo secular" de los hechos económicos o políticos, de los problemas y soluciones en el nivel de la secularidad, no son espacios absolutamente independientes, sin ninguna conexión con las realidades del Reino de Dios, de la gracia o de su negación por el pecado. En ese espacio aparentemente "secular" se juega también el drama de la historia de la salvación: el pecado que niega el amor y la gracia que nos pone en comunión con el misterio de Dios y se expresa en las solidaridades bien concretas con los pobres (cf. las importantes afirmaciones de SRS 39-40).

Todo esto da a la doctrina social su identidad propia. Por eso ella no es mera sociología, ni se confunde con una filosofía o ideología de partido. "En cuanto parte integrante de la concepción cristiana de la vida" la doctrina social de la Iglesia reviste un carácter eminentemente teológico" (Orientaciones... n. 5). Este carácter teológico se manifiesta en la finalidad de la doctrina que es "estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana en su perspectiva terrena y trascendente" (Ibid.)

**La doctrina social ayuda a interpretar el Evangelio**

Pero si por un lado la Evangelización permite descubrir el sentido trascendente de la actividad terrena (es decir, muestra desde la fe el grave obstáculo que la injusticia

social constituye para la salvación personal y colectiva de la humanidad) por otro lado la doctrina social enriquece también el sentido de la propia evangelización.

Es innegable que el Evangelio es una llamada a la fe, a la decisión de cada persona de escuchar y seguir a Jesucristo como camino de vida. Es innegable que esta llamada de Cristo compromete a la persona en la totalidad de su existencia, no sólo en el espacio de la vida terrena sino invitándole a entrar en la vida eterna de comunión con Dios. Estos dos aspectos: la personalidad del acto de fe y la realidad trascendente y escatológica del Reino de Dios son elementos importantes de la evangelización. Los dos aspectos radicalizan y relativizan a la vez las actitudes humanas. Radicalizan la opción por Cristo, que debe nacer desde la profundidad y no de la veleidad o superficialidad de cada ser personal, pero también relativizan todas las realizaciones históricas que pretendan presentarse como la perfecta encarnación y presencia adecuada del Reino de Dios en este mundo.

Pero al lado de estas dos sustanciales afirmaciones, la doctrina social pondría otras dos que las completan: la evangelización no se limita a interpelar la opción personal de individuos aislados; los convoca, conforme a la tradición del Antiguo Testamento, a formar un nuevo pueblo; los congrega en una realidad socialmente visible, considerada como templo, rebaño, pueblo, esposa, cuerpo... en la riqueza y variedad de imágenes y expresiones bíblicas que designan el misterio de la Iglesia. Esta convocación y no meramente vocación, es decir, esta llamada (vocación) a la comunión (con-vocación) se encuentra en el corazón de la fe. La respuesta a Cristo se da en el corazón de la Iglesia; la opción por el Salvador nos integra en la comunión de los redimidos y a éstos, como cuerpo, como esposa, como prolongación de la presencia histórica de Cristo les corresponde la misión de anunciar al mundo presente y futuro la riqueza del Evangelio. Por eso la evangelización define el ser de la Iglesia; ella existe para evangelizar. Y por eso nada más radical en los temas de Puebla y Santo Domingo que hablar de la evangelización y estudiar sus condiciones de realización en nuestra geografía e historia latinoamericanas.

Cristo y su Iglesia tienen que hacer presente en la historia el Reino venidero que esperamos en su consumación escatológica. Nada más claro que esta enseñanza en el documento de la Congregación para la Educación Católica (cf. n 15-17).

> *La misión de Jesús y el ejemplo de su vida han dejado claro que la verdadera dignidad del hombre se encuentra en un espíritu renovado del mal y renovado por la gracia redentora de Cristo. Pero el Evangelio muestra también con abundancia de testigos que Jesús no fué indiferente ni extraño al problema de la dignidad y de los derechos de la persona humana, de los más necesitados y de las víctimas de la injusticia. En todo momento El ha revelado una solidaridad*

*real con los más pobres y desdichados; ha luchado contra la injusticia, la hipocresía y los abusos de poder, el afán de lucro de los ricos, indiferentes a los sufrimientos de los pobres, haciendo una enérgica llamada al rendimiento de cuentas final cuando volverá con gloria para juzgar vivos y muertos (Orientaciones... n.16a).*

*Evangelii Nuntiandi* insistió en que anunciar el evangelio es enseñar a vivir y convivir de un modo diferente. No hay vida humana verdadera, si no es también convida, es decir inserción de la persona en la sociedad, como resultado de su intrínseca sociabilidad. "La sociedad humana es, por tanto, objeto de la enseñanza social de la Iglesia desde el momento que ella no se encuentra ni fuera ni sobre los hombres socialmente unidos, sino que existe exclusivamente por ellos y, por consiguiente, para ellos" (Orientaciones...n. 35).

Los problemas sociales interpelan la conciencia de la fe y llevan a descubrir en el tesoro de su propio contenido la riqueza de las respuestas que deben ser comunicadas al mundo. A su vez, la riqueza de la fe interpela el problema de la injusticia y descubrir en ella misma la complejidad de elementos "seculares" de los mecanismos sociales y "religiosos" del pecado o de la gracia que se encarnan en esos mecanismos por la intencionalidad de la persona humana que, a través de ellos, busca o rechaza la justicia, la verdad, la paz, el amor.

La doctrina social enriquece pues el acto evangelizador de la Iglesia mostrando la dimensión social de la fe. El documento de Puebla es profundamente claro en revelar la insuficiencia de esta dimensión social en muchas manifestaciones de la fe en América Latina.

El Evangelio, que es la raíz de la evangelización como acto misionero, debe cuestionar siempre la doctrina social para que no se convierta en filosofía, en ideología de partido o de sistema. La doctrina será misión evangelizadora en la medida en que se purifique de todo lo que no le corresponde como misión eclesial y esto supone la vigilancia crítica intelectual, la ascesis afectiva del corazón para no disfrazar los limitados intereses personales o grupales con una doctrina que tiene otras finalidades más sagradas. La doctrina será verdaderamente de Iglesia si es vivida dentro de un contexto de espiritualidad. No es extraña la alusión a la espiritualidad dentro de una encíclica sobre el trabajo. Por el contrario, muestra que la doctrina no es mera enseñanza racional, sino llamada a la acción y compromiso; a la profundización de la vida cristiana, en cuyo centro está la vida del Espíritu.

En cuanto que la enseñanza social se dirige a todas las personas de buena voluntad, quiere mostrar lo razonable de la experiencia cristiana como contribución para la paz

y la justicia del mundo. Pero este objetivo necesita también de la "demostración" por el testimonio práctico de la Iglesia que encarna el magisterio social. En otros términos, si la doctrina social se limitara a proponer ideas muy nobles, sería simplemente una enseñanza ética, comparable a cualquier otra. La doctrina social enunciada por el Papa o los obispos como pastores de la Iglesia entraña, de alguna manera, el "compromiso público" de una comunidad que se compromete con esa doctrina. Dice al mundo que los cristianos queremos vivir -sobre todo en nuestra propia comunidad de fe- los valores de justicia y de verdad que anunciamos y que queremos corregir drásticamente el pecado de injusticia que denunciamos. El carácter autoritativo del magisterio social constituye un verdadero compromiso eclesial de ser "sígno y sacramento" de aquella salvación de Cristo que se encarna en las realidades sociales concretas, así como en estas realidades se encarnaba el misterio del pecado.

Por eso tenemos que preguntarnos por las condiciones concretas que es necesario crear en la Iglesia para que la doctrina social sea verdadera praxis de evangelización, y para que la evangelización sea verdadera praxis de liberación social integral. Es tarea de nuestros pastores en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano crear esas condiciones para que evangelización y doctrina social estén unidas y mutuamente referidas entre sí.

Sugerimos algunos puntos prácticos:

1. *Comprender la naturaleza de la Iglesia* como signo y sacramento de salvación. La doctrina social no tendrá relevancia en la evangelización futura, si se sigue pensando en una salvación ahistórica e individualista. Es necesario afirmar el carácter religioso y trascendente de la Iglesia, al mismo tiempo que se afirma su presencia histórica y su responsabilidad de cambiar las condiciones injustas de este mundo. Si creemos que Jesucristo es Hijo de Dios, también lo creemos como ser humano en medio de nuestra historia. "Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones y al mismo tiempo único" (RH 1). La "secularidad" de la historia humana es el espacio de presencia de los laicos y no sólo de ellos, sino de toda la Iglesia "que no existe ni fuera ni sobre los hombres socialmente unidos, sino que existe exclusivamente por ellos y, por consiguiente, para ellos" (Orientaciones, n. 35).

2. Comprender y vivir mejor la *contribución de los carismas* eclesiales entre sí. La doctrina social, aunque es ejercicio del magisterio, se dirige en forma privilegiada al compromiso de los laicos, orientándolos en la secularidad de su vida cristiana. Debe constituir el espacio de encuentro de los carismas eclesiales: los laicos con su experiencia de vida, con el aporte de las ciencias y técnicas, de la participación activa

de los movimientos políticos; los sacerdotes con la iluminación de la fe, con el conocimiento de la tradición social de la Iglesia y la clara percepción de la naturaleza del magisterio social, de sus alcances y límites, de la especificidad de su método y contenido.

3. Intensificar la *formación de la doctrina social de la Iglesia en los laicos y de temas sociales y políticos en la formación de los sacerdotes.* Para poder realizar este encuentro de carismas eclesiales en la evangelización del mundo es necesario formar tanto a sacerdotes como a laicos en los dos campos del diálogo, aun cuando los acentos y proporciones sean diferentes. Uno de los impases de la doctrina social actual es lo que puede ser calificado como "diálogo de sordos". Los laicos, a veces extremadamente competentes en el campo científico y técnico, no han tenido una debida formación filosófica y ética, juzgando que los valores enunciados son meros postulados idealistas, irrealizables en la práctica. Cuando el magisterio propone su doctrina se contentan con escucharla respetuosamente, pero no se sienten estimulados a traducirla en práctica porque encuentran problemas concretos que no fueron tomados en cuenta en la formulación de la doctrina. Cuando solicitan de quienes les educan en la fe la solución de estos problemas, la respuesta frecuente es: "esto es problema de ustedes, de los laicos, ustedes tienen que traducir los principios de la Iglesia en la práctica económica, social y política". A mi entender este "diálogo de sordos" no conduce a ningún resultado y el magisterio social será inoperante. Por eso las orientaciones para la enseñanza de la doctrina social en los seminarios constituyen un paso importante de solución, pero que debe ser completado con la formación de los laicos en la doctrina social y con una mayor información política, económica y social en los sacerdotes y educadores de la fe.

4. Crear *formas de diálogo* entre jerarquía y laicado. Si la evangelización está unida a la doctrina social, la tarea evangelizadora de la Iglesia es tarea de todos y por tanto también de los laicos. Pero esto supone que existan en la Iglesia estructuras de diálogo adecuadas. La doctrina social debe recordar a la Iglesia la riqueza y variedad de los carismas; debe llevar a sacerdotes y laicos a apreciar la dignidad de su propia vocación y misión. En este diálogo el laico debe recordar que lo concreto de su acción debe estar animado de un espíritu y de un "sentido" para lo cual necesita de la fe y el sacerdote debe recordar que los principios del evangelio si no son traducidos en acciones concretas transformadoras de situaciones reales, serán letra muerta sin encarnación en la vida humana. La doctrina social es campo privilegiado de verificación de la Iglesia en la multiplicidad de sus dones y, al mismo tiempo, en la unidad de su misión.

5. Participación de toda la *comunidad eclesial* en la elaboración de la doctrina social. Si en la doctrina social y en su aplicación se verifica el misterio eclesial, esto

exige una mayor participación de todos los cristianos -y no sólo de los científicos que analizan o de los líderes que conducen-, sino también de la base, de los pobres que son los que sienten la dureza de la injusticia en su propia vida y buscan en la palabra de Dios y en la vida de la comunidad, la respuesta. La doctrina social, por definición, debe recoger la vida en su factualidad y después, en la elaboración reflexiva y metódica sobre ella a través de la ciencia, la filosofía y la teología.

## 2. DOCTRINA SOCIAL Y EVANGELIZACION DE LA CULTURA

El tema específico de la evangelización de la cultura no puede ser entendido sin el contexto de la evangelización en general. La primera parte nos mostró la mutua relación entre evangelización y doctrina social. En esta segunda analizamos con mayor detalle la evangelización de la cultura y la doctrina social.

Partimos de la definición de cultura que ofrece Puebla como la red de tres relaciones, con Dios, la sociedad y la naturaleza. Toda cultura tiene esos tres puntos de referencia. Evangelizar la cultura significa que esos tres puntos reciben características del Evangelio, es decir, son transformadas de tal manera que no serían comprensibles sino a partir de la doctrina de Cristo. La evangelización de la cultura no supone destruir esos puntos de referencia sino cualificarlos.

El criterio más seguro para "medir" la intensidad de la evangelización de la cultura está en el Reino de Dios que Jesús anuncia como realidad presente y al mismo tiempo trascendente. Ese Reino es el objeto de nuestra oración cristiana, la que Jesús nos enseñó a rezar: El Padre Nuestro. El hecho de "pedir" al Padre que nos dé el Reino significa que por su naturaleza es un don trascendente inalcanzable por nuestros esfuerzos humanos. Pero el hecho de que este Reino consista en que la voluntad de Dios sea realizada así en la tierra como en el cielo, significa también que nosotros somos ya parte de ese Reino con nuestras acciones cuando se conforman con la voluntad de Dios. La voluntad de todo padre es la felicidad de sus hijos y por eso Jesús nos revela que la voluntad del Padre es la felicidad humana consistente en dos aspectos que también son inalcanzables por nuestras fuerzas humanas: que el pan sea nuestro y que nos perdonemos en relación con el perdón que esperamos recibir de Dios.

Voy a considerar por tanto que la "medida" de la evangelización de una cultura consiste en que la triple relación Dios, sociedad, naturaleza, esté esencialmente modificada por el Reino de Dios que consiste en que la voluntad de Dios sea realizada en la tierra como en el cielo, que el pan sea compartido por los hermanos y que la reconciliación supere todas las heridas producidas por la convivencia social.

**Relación con la paternidad de Dios en Jesucristo**

Si una característica es clara en el Evangelio es la revelación de Dios como nuestro Padre, en Jesucristo. Jesús nos revela que la relación con Dios es de filiación. Que ninguna otra relación es verdadera. Por tanto, las imágenes teóricas o prácticas que distorsionan este sentido de Dios, de su paternidad misericordiosa, son anti-evangélicas. En este sentido la evangelización de la cultura puede ser insuficiente cuando a Dios no se le descubre como Padre sino como juez, como policía que controla y cuenta nuestros delitos. Hay un trauma cultural en la evangelización de la cultura cuando los hijos sólo escuchan de los padres, que "Dios les va a castigar" si no se portan bien. La negación de la paternidad de Dios puede ser teórica, pero tambien práctica: esto es, cuando las conductas de los que llaman a Dios "Padre nuestro" no se conforman con la fraternidad. Cuando se usa a Dios o lo religioso para legitimar el poder de un hermano sobre otro; la división o discriminación entre hermanos. En este sentido, la primera evangelización de nuestro continente, cuyo quinto centenario celebramos, está llena de ambigüedades; se comunicó el Evangelio pero se vivían prácticas que lo contradecían: se esclavizaba a indios y negros, se dudaba de la dignidad humana de los indígenas; las tradiciones socio-culturales establecían barreras y distancias entre clases y razas. Basta leer el documento de consulta para el encuentro de Santo Domingo para recordar una historia que refleja una insuficiente evangelización de la paternidad de Dios.

**Relación con la fraternidad en Jesucristo**

El Evangelio es el anuncio de una fraternidad que no tiene límites, ni siquiera los de la enemistad por el mal realizado por otros. Cuando Jesús quiere decirnos quién es Dios y quiénes somos nosotros, compara el Antiguo Testamento con el Nuevo. El Antiguo permitía odiar y hacer el mal al enemigo (siempre con medida, sin traspasar el límite del mal recibido por él: ojo por ojo, diente por diente), considerando que Dios también odia a quien hace el mal. La asombrosa revelación del Nuevo Testamento es que Dios no odia a nadie, ni siquiera al que obra mal -porque nosotros fuimos redimidos cuando éramos pecadores, dirá Pablo en Rom 5, 5-8,- sino que hace llover y da sol a buenos y malos y **por eso** quienes son sus hijos tienen que amar también a los enemigos.

Ahora bien, esta fraternidad no fue vivida en la evangelización; por circunstancias históricas que intentamos comprender -pero que en su esencia son profundamente antievangélicas-, la experiencia de nuestra evangelización estuvo unida a las prácticas inhumanas de la tortura en la inquisición y a mil formas de explotación de los indígenas y de los negros, con el pretexto de su evangelización. Estas prácticas antievangélicas se siguen perpetuando cuando clases sociales son marginadas de los

bienes económicos por el desempleo o por los bajos salarios; cuando las estructuras injustas crean los climas propicios para los resentimientos y odios sociales. Medellín y Puebla testimonian el clamor de los pobres y el pecado que se encarna en las estructuras injustas de la sociedad.

**Relación con la naturaleza, en Jesucristo**

Jesús no sólo enseña que Dios es Padre y, por tanto, que cualquier otra experiencia religiosa cultural no conforme con esa relación debe ser transformada por la evangelización, ni se detiene en enseñarnos nuestra fraternidad universal que no puede tener ninguna barrera, ni cultural ni social, sino que nos enseña a tener una relación con la naturaleza definida como fuente de vida, como "pan" que es compartido por los hermanos.

El pan es producto de la tierra y del trabajo de nuestras manos; la naturaleza es don de Dios que debe ser transformada por la actividad humana. Pero el sentido de esta actividad es la fraternidad solidaria y no el dominio egoísta de unos en detrimento de los otros; la abundancia y riqueza de una minoría y la miseria de muchos son la expresión de un "abuso" de la naturaleza, tomada como fuente de riqueza y no como sustento de la vida de todos. El ideal evangélico de confrontación con la naturaleza es el del respeto, de la referencia de los dones creados al Creador, del trabajo honesto y del compartir solidario de los frutos de nuestro esfuerzo. Hay que admitir que no vivimos todavía una relación semejante con la naturaleza; que nuestra cultura moldeada por el interés económico inmediato violenta la naturaleza y la considera como objeto meramente utilitario para beneficio propio.

La triple relación cultural mostrada aquí se evangeliza con el aporte de la doctrina social. Se trata de un aporte que pretende incidir directamente en la cultura misma, evangelizándola.

Si comenzamos por la *relación con la naturaleza*, la doctrina social ha insistido siempre en que todos los bienes de la creación están destinados a todos los hombres. Este principio del destino universal de todos los bienes ha sido olvidado en la práctica y relegado a segundo lugar, en tanto que se absolutizaba el derecho de propiedad. La absolutización del derecho de propiedad es antievangélica, porque rechaza las verdades más fundamentales de nuestra fe: la creación de Dios y la finalidad de esta creación. La propiedad no es derecho absoluto; está limitada por la función social que le es intrínseca, es decir, por estar abierta a las necesidades de los demás y no sólo a las propias de quien es propietario. La doctrina social de la Iglesia sobre la propiedad es un instrumento de evangelización porque da a los bienes creados por Dios el sentido que tienen dentro del Reino anunciado por Jesús.

Con relación a la *dimensión social* la doctrina de la Iglesia nos ayuda a precisar el sentido radical del conflicto entre capital y trabajo.

La doctrina social, particularmente la de Juan Pablo II, presenta en este conflicto, nacido por la industrialización moderna, no tanto la oposición de clases determinada por capital y trabajo, sino la oposición de valores entre el "ser más por el trabajo solidario" y el "tener más por el poseer egoísta del capital". La reconciliación supone que el proyecto humano y humanizante del ser más, por el trabajo vivido en solidaridad, sea un proyecto social viable y por tanto que el " tener del capital " sea mero instrumento al servicio del ser del trabajo solidario. No se puede hablar de reconciliación mientras exista la primacía del capital sobre el trabajo, ni la mera coexistencia de los dos aspectos opuestos entre sí. El perdón mutuo que todos los hijos de Dios debemos practicar no es ignorar que existió un pecado del que debemos ser perdonados y que debemos evitar en el futuro. Es así como Dios nuestro Padre nos perdona y como quiere que nos perdonemos unos a los otros. Que el mal de la injusticia sea confesado y que nos comprometamos a que no exista más en nuestras vidas, a pesar de que nuestra fragilidad nos pueda llevar de nuevo al mal.

El Reino de Dios, el que la voluntad del Padre sea realizada aquí en la tierra como en el cielo, se opone intrínsecamente a las ideologías sociales que proclaman el odio como instrumento de transformación social y el egoísmo como camino de crecimiento personal; estos aspectos no están totalmente ausentes en ciertas formas de socialismo y de capitalismo; por eso la doctrina social tiene raíces evangélicas, porque al denunciar el pecado en los sistemas nos invita a reconciliarnos con el Padre y con los hermanos y hacer presente el Reino de Dios.

El problema más radical es el *sentido de Dios* en nuestra vida contemporánea. Por eso, el desafío más fuerte de la evangelización de la cultura latinoamericana en los próximos años es el de la secularización. Pero es importante entender este fenómeno en sus raíces profundas y en sus consecuencias prácticas.

Algunos aspectos de la secularización han nacido de la ciencia y la técnica que parecen hacer innecesaria la relación religiosa de los individuos o de la sociedad. Se han criticado las expresiones "mágicas" de la religión, cuando la insuficiencia de control sobre la naturaleza por parte de los hombres les llevaba a buscar los poderes divinos y a usarlos -por la magia- para conseguir lo que era humanamente imposible. Cuando los avances de la ciencia y de la técnica nos permitan canalizar las aguas, no serán necesarias rogativas para pedir lluvias; cuando la ciencia médica progrese y cure las enfermades, no será necesario hacer grandes novenas para pedir la salud de los seres queridos. Desde esta perspectiva, cuanto mayor la ciencia y la técnica, menos necesaria es la religión. ¿Qué sentido tiene pedir a Dios "el pan de cada día"

cuando la humanidad ha llegado a una situación en la que puede tener todo el pan necesario para todos los seres humanos del planeta?

Si la cultura secular moderna es la del progreso unilateral de unos al margen de los otros, la pérdida del sentido de Dios y del valor de la oración, entonces debe ser evangelizada. Pero para ello es preciso volver al mismo camino de Jesús en la primerísima evangelización, que debe ser norma de la primera y de todas las otras evangelizaciones del continente. Y Jesús nos habló del Padre desde su preferencia por los pobres y abandonados. Hay una misteriosa relación entre la revelación de los secretos de Dios a los humildes y sencillos y el ocultamiento a los sabios y prudentes de este mundo.

El desafío de evangelizar la cultura ante la crisis de la secularización nos conduce a una opción radical por los pobres. Allí se demuestra que la oración cristiana siempre tiene sentido. Que debemos seguir pidiendo "el pan nuestro de cada día", pero subrayando no la palabra *pan*, porque eso lo podemos conseguir con nuestra técnica secular de hoy, sino la palabra *nuestro*, porque la experiencia demuestra que hoy tenemos de todo para unos y muchos no tienen nada. El problema ante el cual la oración nos pone delante de Dios no es el de la ignorancia de la ciencia y de la técnica, sino el del egoísmo humano que utiliza el progreso y la cultura para defender intereses egoístas y olvidar al resto de la humanidad. Necesitamos de la oración como nunca, pero no para conseguir el pan, sino para hacerlo nuestro.

Si queremos una cultura latinoamericana verdaderamente evangelizada necesitamos subrayar como puntos fuertes de evangelización: la dignidad del trabajo, la primacía del trabajo sobre el capital , el salario justo,la solidaridad de compartir lo superfluo. Estas metas sociales suponen y exigen la existencia de una fuerte espiritualidad que anima en las luchas por la justicia y mantiene la esperanza del resultado de esos esfuerzos.

La amenaza de la sociedad moderna secularizada consiste en separar a Dios y al pobre; en ver a Dios como "espiritual" y al pobre como "económico", ignorando toda la tradicion bíblica y profética en la que Dios interpela a los que son indiferentes ante la pobreza. La secularización, entendida en su forma extrema como secularismo, precisamente separa lo "religioso" de lo "secular", pero no en forma relativa, es decir, desde ciertos aspectos, por ejemplo los de la autónoma racionalidad de la ciencia y de la técnica que las personas con fe respetan y valoran, sino con total separación, de modo que las decisiones económicas o políticas no pueden ser juzgadas desde horizontes éticos o religiosos.

En la sociedad secularizada no hay espacio para valorar religiosamente la presencia

del pobre. Es el mero fracaso de los esfuerzos individuales en el camino de una promoción que se considera abierta y posible para todos. Por la evangelización de la cultura a través de la doctrina social recuperamos un sentido más exacto de la naturaleza de la pobreza y de sus manifestaciones. El sentido que el pobre tiene en un pueblo es uno de los elementos de su cultura. La "cultura bíblica" contempla vigorosamente los deberes de justicia y caridad con el pobre. En la cultura medieval el pobre tenía su lugar; en algunas culturas orientales el necesitado, el peregrino, el huésped son respetuosamente acogidos. Que el pobre haya perdido su lugar en una cultura moderna y que mencionarlo o preocuparse por él sea sinónimo de radicalismo marxista es una de las grandes tragedias culturales que muestra lo necesitada que está nuestra cultura latinoamericana de una profunda evangelización. El futuro encuentro de Santo Domingo no puede olvidar la rica herencia de Medellín y de Puebla, de acoger el clamor de los pobres y hacerlo punto de apoyo de la reflexión sobre el secularismo que nos amenaza.

El desafío de la secularización, que llegará con fuerza en el momento en que América Latina quiera progresar económicamente, puede ser superado si la evangelización de la cultura y la doctrina social caminan juntas; es decir, si los principios orientadores de la doctrina se vuelven valores realmente existentes en las prácticas sociales. En este sentido dos campos de acción son importantes: el de la educación y el de la familia. La educación constituye uno de los caminos privilegiados de la transmisión de la cultura. Por ello, la evangelización de la cultura tiene que recordar a la doctrina social que si los principios, criterios y normas de acción no se han vuelto riqueza cultural de un pueblo y han sido asimilados por éste, no serán operativos. Así como el evangelio tiene que "inculturarse", así la doctrina social como expresión de esos valores evangélicos tiene también que inculturarse.

Uno de los grandes valores culturales de América Latina es el de la familia, a pesar del extendido número de situaciones irregulares. Pero muchas veces en nuestra historia los vínculos familiares han tenido efectos negativos en el campo de la política o de la economía, por los nepotismos y las concesiones de puestos de importancia económica o política a personas ineptas, pero ligadas por vínculos familiares. La cohesión familiar ha sido disfuncional al progreso, cuando se requería la debida competencia, la honradez y el trabajo.

La familia tiene relación con la justicia social. Juan Pablo II la presentaba como la gran escuela de la laboriosidad, de la virtud del trabajo, donde los hijos aprenden desde el hogar a entrar en la sociedad adulta a través de una actividad que "da sentido a su vida". Pero esta posibilidad educativa -cultural- de la familia para la doctrina social supone mudanzas radicales de las estructuras. Lo que aprenden los hijos pobres del papá desempleado, o mal pagado, es que no vale la pena el trabajo

honrado, porque no es tan rentable como cualquier otra actividad que permita más dinero por métodos más efectivos. La familia es espacio de desintegración no por culpa de ella, sino de las estructuras que no respetan el valor del trabajo.

El desafío de evangelizar la cultura exige la activa presencia de la doctrina social de la Iglesia, que en sus principios recuerda la dignidad de la persona humana, sus derechos y su sociabilidad esencial; que en los criterios de juicio invita al conocimiento de la realidad y al discernimiento de las situaciones; y que en sus orientaciones subraya el respeto de la persona, el valor del diálogo, la lucha por la justicia y la solidaridad sociales, la formación y experiencia tanto en las realidades temporales como en la vida de fe. Si evangelizar es como Jesús anunciar el Reino, se puede decir de la doctrina social con toda verdad que

> *es un signo de la presencia del Reino de Dios en el mundo, en cuanto que proclama las exigencias de este Reino en la historia y en la vida de los pueblos como fundamento de una sociedad nueva; en cuanto que denuncia todo lo que atenta contra la vida y dignidad de la persona en las actitudes, en las estructuras y en los sistemas sociales; en cuanto que promueve la integración total de todos en la sociedad como existencia ética del mensaje evangélico de justicia, de solidaridad y de amor" (Orientaciones, n. 64).*

# LINEAS DE REFLEXION TEOLOGICO-PASTORALES QUE ORIENTEN LA NUEVA EVANGELIZACION

*P. José María Arnaiz,S.M.**

Liberación, solidaridad e inculturación han sido las palabras más usadas por los cristianos de América Latina en las tres últimas décadas. Estas son también, las que comienzan a oírse con más fuerza cuando se da un paso más en la vida de nuestra Iglesia y se inicia el tiempo de la nueva evangelización. Esta evangelización para que sea nueva tiene que ser liberadora, orientada a la solidaridad e inculturizada. A su vez, el proceso liberador de nuestros pueblos necesita ser envangelizador; la comunión también y la inculturización de la fe, por supuesto, sólo se justifica, en último término con una evangelización mejor.

Sin duda, estas palabras se oirán también repetidamente en la IV Asamblea General del Episcopado de Santo Domingo. Podemos afirmar que con ellas se recoge adecuada y originalmente el dinamismo de la fe de estos 500 años de vida cristiana en América Latina. El mayor y mejor empeño de la Iglesia se ha puesto en liberar, hacer comunión e inculturizar el evangelio y así evangelizar la cultura. Por tanto, nada de esto puede faltar en la sistematización teológica pastoral que fundamente y oriente la nueva evangelización. Intuímos que el plan de Dios para nuestros pueblos es liberador, solidarizador y encarnado.

Con estos tres puntos de referencia se puede armar el marco teológico de la nueva evangelización. Hacer una original propuesta pastoral pasa por una reformulación de cada uno de estos conceptos y ello sólo se logra desde la perspectiva de una interrelación e interacción de las realidades que expresan. Son dimensiones complementarias de la vida de la Iglesia latinoamericana y de su tarea evangelizadora y mutuamente se necesitan. Esta reflexión propone estos términos como perspectiva para la acción de la Iglesia y como elementos de auténtico proceso de fe, deben ir siempre juntos, integrarse y complementarse es enriquecerse, más aún, sólo así se logra integridad en la presentación del mensaje evangélico y en la misión de la Iglesia. Así también se dibuja el contenido, el modo y la expresión de la fe renovada que propone la nueva evangelización.

---

* *Doctor en Antropología, Licenciado en Teología, ex-Provincial de los PP. Marianistas en Chile y ex-Director de la revista Testimonio. Español.*

Esta nueva evangelización es un proyecto importante y necesario para la vida de la Iglesia en nuestros días. De cara a ella es conveniente describir y poder definir *el eje de la línea teológico-pastoral* de esta "campaña de fe". Pero ¿qué es una línea teológico-pastoral? No es fácil responder a esta importante pregunta. ¿Es el horizonte orientador de la acción evangelizadora?, ¿es un conjunto de categorías englobantes, puntos de referencia que sintetizan y articulan el conjunto del actuar de la Iglesia?, ¿corresponde a los temas recurrentes, aspectos integradores e importantes o al objetivo central?, ¿se identifica con el núcleo, principio articulador, hilo conductor, criterio fundamental para discernir la doctrina y la praxis más oportuna? ¿Sería la pauta de la nueva evangelización? De hecho todo esto queremos que sea la liberación, comunión e inculturación de cara a la nueva evangelización. Ellas serían los criterios teológicos y pastorales para hacer las opciones requeridas por el proyecto de la nueva evangelización del continente. Por eso, estos aspectos los proponemos como un todo articulado, coherente y armónico.

La teología de la liberación, la reflexión sobre la solidaridad y la inculturación del evangelio han andado con alguna frecuencia cada una por su cuenta; la verdad sobre Dios, en ocasiones, ha sido diversa frente al hombre que busca la inserción o la comunión o trabaja por una inculturación del Evangelio. Se necesita una nueva síntesis de estos pensamientos y personas que la vivan y la elaboren. No es fácil forjarla; supone una nueva forma de ser cristiano plasmada por la evangelización y amalgamada de cultura y naturaleza, liberación social y solidaridad, y por la fe, alma y fisonomía de nuestros pueblos. La novedad de Puebla es la integración de la evangelización con la comunión y participación y el impulso hacia una civilización nueva: la civilización del amor. Puebla se mueve sobre este eje integrador que da bastante solidez y coherencia a su propuesta. La liberación ofrece claridad e identidad humana y cristiana a la comunión y enriquece su presentación; la verdadera praxis de la liberación, la que está presente en la doctrina social de la Iglesia, lleva a la comunión y supone la inculturación. Sus contenidos, proyección y método se clarifican a la luz de una evangelización inculturada y una cultura evangelizada. Así ocurrió en los mejores momentos del trabajo misionero en nuestro continente por lo que se pudo decir que "muchos indígenas se convertían para seguir siendo indios" y que los "indios se cristianizaban al paso que los frailes se indianizaban" (Christian Duverger). No hay duda que cuando se va por este camino la propuesta cristiana adquiere vigor lógico y profundidad teológica. En la segunda instrucción sobre teología de la liberación se pide esta profundidad teológica para poder clarificar qué significa el amor de caridad y la comunión en su dimensión social de hoy. La fuerza del amor, no hay duda, lleva a una transformación cultural en profundidad; la civilización del amor implica una cultura del trabajo, de la solidaridad y de la inteligencia (L.N. 70 y 73-74).

La buena teología, la que necesita la nueva evangelización, debe superar los planteamientos artificiosos; para eso hará la verdad con sentido de fe, de rodillas, con comunión en la verdad y el amor, en nexo claro con la realidad y con una conciencia cultural nueva que revalore e integre serenamente los ancestros sociales indígenas, africanos y europeos e incorpore los elementos de la adveniente cultura universal. *El reto de la Iglesia de cara a Santo Domingo es dar una respuesta adecuada al fenómeno cultural*; para ello su empeño no tiene que ser otro que servir a la Evangelización de la cultura y a la inculturación de la evangelización; hacer de la fe una realidad substantiva y de la cultura una forma de vida. El misterio de la encarnación del Verbo deberá inspirar este diálogo y la interacción entre fe y cultura. Esta línea la encontramos ya en el Vaticano II (AG 22) y en Juan Pablo II (CT 53). La encarnación se inicia con un movimiento de descenso y en ese movimiento Jesús, Hijo de Dios, se hace hombre y después de producirse la transformación salvadora culmina en un movimiento de ascenso en el que los hombres se hacen hijos de Dios. La fe también debe descender a la cultura (inculturación de la fe) para que la cultura se haga "creyente" (evangelización de la cultura); este paso no hay ninguna duda que viene después del primero. La evangelización está condicionada a la inculturación. Cuando la fe se aclimata de verdad en una nueva cultura no la deja como estaba; actúa como un fermento en su interior y la transforma desde dentro.

## 1. BREVE PRESENTACION DE LAS TRES PROPUESTAS TEOLOGICAS PASTORALES MAS IMPORTANTES

Debemos acostumbrar nuestra mente a reflexionar más sobre ciertos sectores de la verdad cristiana que nos ayudan a pensar con profundidad la misión evangelizadora de la Iglesia. Cuando en el centro de la vida eclesial está presente un movimiento reflexivo teológico se llega a acertadas y oportunas opciones pastorales. En el tema que nos ocupa, detrás de la acción liberadora cristiana está la teología de la creación y la doctrina social de la Iglesia, detrás de la comunión subyace la eclesiología conciliar; la del pueblo de Dios, según el Sínodo extraordinario de 1985 es la comunión el elemento doctrinal más relevante del Vaticano II. La comunión lo toca todo; también debemos pensar en los aportes de la escatología cristiana que nos recuerda que el amor de caridad es la realidad más definitiva que existe y la que más mueve la vida de la Iglesia. Detrás de la inculturación visualizamos, por supuesto, la teología de la encarnación (P 400) como acabamos de señalar.

Pero el intento de este trabajo se centra en afirmar la posibilidad, conveniencia y necesidad de *armonizar e integrar estos presupuestos*. Las coordenadas de la nueva evangelización pasan por la liberación, la comunión y la inserción cultural; desde ellas, América Latina está llamada a plasmar en una síntesis nueva y genial lo espiritual y lo temporal, lo antiguo y lo moderno, lo que otros le han dado y su propia

originalidad (Pablo VI, Bogotá, Celam, 3 de julio de 1964). Para ello es importante pensar sucintamente lo que se entiende por cada una de estas tres realidades y, sobre todo, describir su interrelación.

**La liberación cristiana prepara para la comunión auténtica; se plenifica en la comunión y necesita ser inculturada**

La liberación es una aspiración y un clamor; un mensaje y una praxis; también una tarea y un don. Dicho mejor, es una aspiración que se transforma en clamor (P 448), un mensaje que se hace praxis y un don que se convierte en tarea. Jesús hizo y habló de la liberación de su pueblo; fue un liberador; su acción redentora, en su sentido más profundo, buscaba la liberación. La misión que dejó a su Iglesia no es otra que acompañar al hombre y a la sociedad en su camino de liberación (LC 3; P 321).

Pero la acción liberadora es una realidad ambigua como lo es la conquista de la libertad; no es difícil percibir que el proceso humano y cristiano de liberación se encuentra constantemente amenazado. La opresión es más fuerte que la libertad. Es una realidad radical y generalizada y de profundos efectos. El hombre al buscar la libertad con bastante frecuencia se aliena; en él la angustia crece, la opresión se multiplica e impregna las estructuras de la sociedad; más aún, crea estructuras nuevas de explotación y de servidumbre (LC 42). El reto de la liberación auténtica es formidable (LC 100). Lamentablemente hasta la cultura con alguna frecuencia llega a reforzar las energías opresoras. En una palabra, la liberación personal se lleva a cabo con dificultad; la estructura resulta aún más complicada.

De ahí que en la Iglesia haya surgido una oportuna reflexión que, a la luz del Antiguo y del Nuevo Testamento y de la tradición de la Iglesia y con un método que permite implicarse en la realidad socio-política, económica y cultural de opresión, orienta la acción liberadora de todo hombre de buena voluntad. A esta reflexión la llamamos teología de la liberación.

> *De modo similar, una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura y no una proyección sobre la palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos (LC 70).*

Esta teología nos ayuda a tomar conciencia de que el esfuerzo cristiano por la liberación es el cumplimiento del gran mandamiento del amor (LC 72).

*La liberación cristiana es para la comunión. La comunión es motor de la liberación, pide liberación.*

Una de las críticas fuertes que en ocasiones se ha hecho a la teología de la liberación ha sido el no haber explicitado suficientemente la meta del proceso liberador. ¿Qué viene después de la acción liberadora? No siempre se afirmó con claridad que la liberación de la situación injusta se encamina a que los hombres oprimidos y opresores superando esa situación se hagan hermanos; que se encuentren y la comunión entre ellos sustituya al odio o al rechazo; la solidaridad es el objetivo normal de la liberación humana. Solidarizar a los hombres es su meta principal y exigencia más fuerte.

Así la justicia y la caridad se encuentran. "No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos sí se desnaturalizan el amor y la justicia a la vez. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia, impidiéndole que se cierre el círculo de la venganza" (LC 57). Más aún, ambas se necesitan y se potencializan. Sólo hombres muy cercanos a Dios y con sentido hondo de la fraternidad pueden llevar adelante y a buen fin las tareas de liberación. Don del mismo Espíritu son las obras de liberación y el amor que reconcilia y hermana a los hombres. En el proceso normal de la vida cristiana somos liberados del pecado para introducirnos en la comunión con Dios y los hombres (Rm 12,18). El misterio pascual es misterio e instrumento de liberación y de fraternidad (LC 51).

Tenemos también que afirmar que van juntos la liberación y el amor; el proceso de liberación lleva al encuentro con la libertad y también con el amor. Las ciencias humanas nos recuerdan que la libertad es "amorosa", del amor nace y al amor lleva; y el amor verdadero, es libre y no hay que tener miedo a su libertad sólo así es auténtico amor. La inspiración del amor y la meta de la comunión acompañan el verdadero esfuerzo cristiano de la liberación. No hay duda de que una de las lagunas de la acción moderna por la liberación es su ruptura con la solidaridad; solidaridad que con frecuencia ha durado tanto cuanto ha durado la lucha por la libertad, por no haber sabido encarnar ese esfuerzo en forma de solidaridad más consistente y permanente. Ello ha hecho que en algunos procesos liberadores lo único que se ha conseguido ha sido que los oprimidos de hoy sean los opresores de mañana y los opresores del presente los oprimidos del futuro; y así la lucha continúa. Sin embargo, la verdadera liberación se hace con los demás y para los demás y termina en la solidaridad.

*Liberación cristiana e inculturación*

La liberación es parte importante de la cultura de los pueblos; está en el acervo cultural de todos ellos la exigencia de luchar por la libertad y ofrecerla como condición de desarrollo y de convivencia a sus habitantes. La buena cultura libera y muchos de los esfuerzos de liberación apuntan a tener cultura y a recuperar la propia cultura. Las desigualdades en el acceso a la cultura son grandes. Algunos se ven privados de los recursos culturales elementales. Sin embargo cada hombre -como reconoce la *Libertatis Conscientia*- tiene derecho a la cultura ya que es característica específica de una existencia verdaderamente humana; la promoción y difusión de **la educación es un derecho inalienable (LC 92), derecho que tampoco está asegurado** si no se respeta la libertad cultural. Es necesario evitar también que la cultura degenere en ideología o que la educación se convierta en instrumento ideológico al servicio del tener, el poder, o el gozar. No hay duda que la cultura puede generar formas de opresión y en ocasiones formas muy refinadas y ponerse al servicio de falsas liberaciones. El neocolonialismo cultural es una amenaza y una realidad.

Pero además la liberación cristiana tiene que ser inculturada; así gana en profundidad y fuerza el impulso liberador. Cuando el Evangelio está inculturado libera; supone una transformación radical de los auténticos valores culturales para integrar cristianismo y modo de ser y de proceder de los pueblos. Así como la separación entre evangelio y cultura es un drama, también lo es la desconexión entre liberación y cultura. La liberación auténtica pasa por la inculturación. Cuando se evalúan los esfuerzos en la vida religiosa inserta -exigencia adecuada de la teología de la liberación- se advierte fácilmente que pocos se han hecho sin suficiente sensibilidad cultural. Son indudables sus aciertos y su mérito como forma de vida religiosa que ha sabido expresar evangélicamente la opción por los pobres. Sin embargo, lamentablemente esa expresión, en ocasiones, olvidó el contexto cultural.

No hay duda de que el movimiento de liberación tiene que ser acorde con el específico modo de relacionarse de un pueblo con la naturaleza, con su vida social y política y con el dominio del hombre, a nivel individual y colectivo. La liberación cristiana debe llegar a las raíces de la persona y hacerse desde su cultura; tiene que formar parte de la buena tradición cultural y realizarse con los recursos culturales que ésta ofrece. Para que la cultura sea una actividad liberadora, la liberación tiene que ser inculturada; es una realidad histórica y social y está determinada, condicionada y enriquecida por la calidad cultural en la que se lleva a cabo.

**La solidaridad auténtica es fruto de la acción liberadora y se encarna y expresa adecuadamente cuando está inculturada**

El hilo conductor de Puebla es el espíritu de comunión y participación. Treinta y nueve veces se hace esta propuesta a nuestra Iglesia en el documento final. La visión pastoral de la realidad latinoamericana tiene como punto de referencia la comunión. En los diferentes niveles, el eclesial incluído, se reconoce la falta de comunión. Se necesita restaurar y profundizar la comunión con Dios como elemento fundamental de la comunión con los hombres. En ese Documento se busca definir la comunión a la luz del designio de Dios para nuestros pueblos. Así surge una auténtica teología de la comunión que parte de la alianza que establece Dios con su pueblo elegido y se profundiza con la propuesta liberadora de Egipto para que Israel pueda ser pueblo; llega a su plenitud con Jesucristo que nos enseña y da gracia para entrar en comunión con el Padre y con los hombres por la fuerza del Espíritu Santo.

Como hay una liberación cristiana también podemos hablar, por supuesto, de una comunión cristiana.

Está marcada por ciertas características; de esa comunión surge un ser nuevo, que se realiza en un dar y recibir; busca apasionadamente la reconciliación y enriquece y convierte a la comunión a quien la vive. La Iglesia es señal y sacramento de la comunión. El cristiano, al vivir la filiación en fraternidad, es imagen de Dios en la Iglesia y en la sociedad.

En Puebla la comunión es una propuesta de acción que se hace en tres niveles:

- El de la utopía: es la propuesta liberadora de Dios que se realiza de modo radical y definitivo en Jesucristo y en el Reino.

- El de la instancia ético - crítica: la realidad sociopolítica, cultural y eclesial se juzga de acuerdo a la comunión.

- El de la mediación: hay maneras concretas de vivir la comunión y transformar las situaciones presentes. El servicio es la mediación preferida; la reconciliación, la más indispensable y la vida comunitaria, su expresión más clara y significativa.

La nueva evangelización implica el compromiso con la solidaridad. La experiencia cristiana es una experiencia de comunión y solidaridad entre los hombres. Desde ella se anuncia y testimonia a Jesús.

Así como al hablar de liberación teníamos que referirnos a la opresión como la otra cara de la moneda, ahora no podemos dejar de referirnos al "conflicto" que lleva a la separación y a una posible desintegración de las personas o los grupos. La comunión es el valor básico de la sociedad alternativa que la acción liberadora quiere

crear. Pero la comunión sólo será posible si se produce el cambio radical de la estructura social de clases junto con la conversión ideológica; dicho de otra manera, si todos tienen acceso a la utopía del Reino. La comunión no es una reflexión abstracta. Su implicación es concreta. Tampoco es una reducción irreflexiva que se queda en los niveles de crítica y utopía. Pretende encontrar mediaciones posibles para transformar la realidad concreta y construir una nueva sociedad.

*La comunión presupone la liberación; no se da sin liberación.*

La liberación cristiana es condición de la auténtica comunión. La dominación y opresión que hace el fuerte o el rico y sufre el débil o el pobre, impide la comunión. Los dominadores u opresores no duran en la solidaridad entre sí ni posibilitan la comunión; ésta exige convertirse a la verdad y a la justicia. El servicio de la solidaridad sólo lo pueden hacer quienes se liberan del tener, el poder y "saber" y aprenden a compartir; o se libera de tener mucho poder o dinero o de tenerlo mal. Optar preferencialmente por los pobres es transmitir y compartir con los ricos la alegría de vivir sencillamente y así poder entender el evangelio; es anunciar que la solidaridad es posible porque está en el plan de Dios:

> *Su plan (de Dios) creador y salvador lleva tal signo y dirección (comunión y participación). Por eso, el precepto máximo es el amor al que contradice el pecado que es egoísmo, división, opresión, idolatría. La comunidad de los hombres entre sí y con Dios es una historia en que el pecado está presente. Se plantea como comunión que no puede darse sin una liberación integral y contínua. Liberación de egoísmos individuales y colectivos. Liberación de idolatrías y opresiones, liberación de ignorancia y explotación. Liberación en Cristo, el verdadero y único liberador: "Para ser libres nos ha liberado Cristo"* (Gál 5,1). *"Su verdad nos hará libres".*[1]

Son muchos los que han podido experimentar la alegría de la comunión por no estar liberados de lo que les encerraba en sí mismos: la liberación del individualismo y de la concentración egoísta no permite que los otros entren en nuestras vidas; esa liberación conlleva la autotrascendencia y el empeño por superar la mediocridad. Sólo desde una fe integradora se puede vivir la liberación y la comunión. Pero la comunión cristiana pone condiciones. Para que madure son indispensables las mediaciones de liberación y la propuesta de un proyecto histórico significativo de comunión. Optar por la comunión supone optar por la liberación. Sino la comunión resulta irreal o ilusoria; la auténtica no se diluye ante el primer dato de la realidad

---

1 Puebla, Documento de trabajo No.33.

cuando en ella hay opresión socio-económica, política y cultural. "La solidaridad tiene una dimensión sociopolítica y también una dimensión sociocultural. La solidaridad con los pobres y también la socio-política tienen en la Iglesia una larga tradición[2].

La comunidad debe definirse como una estructura para vivir la comunión en la libertad. Cuanto más se disfruta de la libertad, más honda es la comunión.

> *La comunidad debe definirse como comunión de libertades. O con otras palabras: sólo crea comunidad aquello que libremente se entrega. Individuo y comunidad, en su verdad última, no crecen en proporción inversa, sino en proporción directa. Por eso, hemos dicho que toda forma de individualismo -en cuanto falsificación de la persona- no realizará comunidad. Y que toda forma de colectivismo -en cuanto falsificación de la comunidad- no realizará a las personas. La existencia humana en la tierra sólo puede ser un caminar, lento e inacabable, hacia la superación de ambos escollos*[3].

La libertad y el amor, lo hemos dicho, han sido siempre juntos ya que ambos tienen como realidad opuesta el egoísmo que los deteriora y los falsifica; ellos también se hermanan con la fe ya que el peor enemigo de la misma no es el ateísmo o la impiedad sino el mismo egoísmo.

De este gran principio podemos concluir otro que nos resulta muy iluminador. Si el amor brota y crece con la libertad hay que añadir que la libertad sólo se consolida en la solidaridad. Por eso, los movimientos de liberación deben ser muy comunitarios y los grupos comunitarios muy liberadores; unos y otros están conducidos por el mismo Espíritu "que se encarnó en el seno de Santa María". Una solidaridad liberadora y una liberación solidaria son dimensiones indispensables de la nueva evangelización. "La comunión que se aspira construir abarca el ser desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida y sus diferentes aspectos económicos,sociales y políticos y presupone el empeño por esta vida integral compartida (P 215).

Para algunos hay incompatibilidad entre libertad y solidaridad. Confirman su posición con la referencia a concretas situaciones socio-políticas. En el liberalismo político y económico se exalta la "libertad" pero de hecho es escaso el espacio para la solidaridad. Cada uno debe resolver sus propios problemas y superar sus

---

2 **P. Suuss,** *Katholischer Kontiment ohne autoktone Kirche, Missionarische Presenza in Lateinemrika vor den Hereusforde rungen ihner 500 jahrigen Geschichte,* Ordenkorrespondenz, 30 Jg (1989) 405.

3 **I. Faus González,** "Individuo y comunidad," *Cuadernos F. y S.,* Madrid 1989, Sal Terrae, 31.

opresiones por sí mismo y desde sí mismo. En el socialismo marxista se privilegia la "solidaridad" pero se reduce al máximo la libertad; otro, el estado o el partido, decide por mí y trata de satisfacer mis necesidades[4].

*La comunión y participación necesitan del apoyo de una cultura del amor.*

Hablar de cultura supone referirnos a la totalidad de la vida de un pueblo (P 387) y a los valores y comportamientos fundamentales del mismo (P 388). La aspiración a la comunión y la tarea de crear y sostener la comunión necesita del apoyo y consistencia que le da una cultura del amor y de la solidaridad. De la "civilización del amor" habló Pablo VI; (Pablo VI, 03.08.1964; Juan Pablo II, 02.08.1982; P. Mensaje n. 8 ; nn 1188.1992; SRS 19; Juan Pablo II Disc. en la Universidad Católica de Santiago, 03 04.1986). De la cultura de la solidaridad lo ha hecho de manera insistente Juan Pablo II.

Tanto es así que en la elaboración de esta reflexión estuve a punto de sugerir la solidaridad como *la* palabra clave de cara a la nueva evangelización. Ella es sin duda, el núcleo de la nueva cultura. La expresión más urgente y comprometida del amor para Juan Pablo II es la solidaridad; y la paz sólo llegará como fruto maduro de la solidaridad (SRS 39). Si en el apartado anterior veíamos que la liberación ponía verdad y autenticidad en la comunión (Jn 3,21), ahora intuímos que cuando la comunión interpersonal y con Dios se convierte en un modo de ser y de relacionarse, entonces se armoniza bien con el evangelio, se convierte en una forma de expresión cultural. El amor que lleva al compromiso genera nuevas solidaridades.

¿Cómo convertir la comunión en una realidad cultural? ¿Cómo vivir la comunión como una tarea cultural? Puebla nos ofrece una reflexión sobre la comunión social, política y religiosa y nos refiere a la civilización del amor.

Pero queda mucho trabajo por hacer para llegar a especificar las implicaciones y expresiones culturales de la solidaridad cristiana. No podemos renunciar a este intento. Sin ello la comunión resultará algo ajeno al comportamiento habitual. La cultura latinoamericana tiene unas profundas raíces de fraternidad que hay que saber explicitar. A su vez, se precisa darle la expresión que encarne y haga como "instintivo" el modo de proceder solidario; es la tarea que tiene por delante la civilización del amor o la cultura de la solidaridad. Contraponer las raíces egoístas y consumistas de la sociedad con la vocación de comunión con Dios y con los hombres presentes en nuestra cultura y así ayudar también a construir una nueva humanidad.

---

4 J. M. Arnaiz, *Solidaridad, un proyecto de hombre*, Chile 1991, Ed. S.M., 1-8.

**La inculturación orienta y conduce adecuadamente las tareas liberadoras y enriquece la comunión**

La cultura enfrenta constantes desafíos; el hombre no se contenta con estar en la naturaleza y aprender y vivir de ella y con ella; lucha para adaptarla a sí mismo; en la constante confrontación entre desafío y respuesta se abren para la cultura las enormes posibilidades del progreso.

No se pueden negar tampoco los condicionamientos que la cultura ejerce sobre las categorías del pensar religioso y sobre sus expresiones o ritos. Son muchos los aspectos que cambian en la religión cuando se produce una transformación de las condiciones culturales. Son tantos que este hecho se encuentra en la base de la exigencia de una nueva evangelización. La nueva condición histórica es la que está pidiendo novedad a la evangelización . Las formas religiosas son en buena parte de naturaleza cultural;emergen de la dimensión religiosa del hombre, dimensión que se convierte en la clave de la cultura y en su expresión más profunda y decisiva.

> *Lo esencial de la cultura está constituído por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos... De ahí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura familiar, económico, político, artístico, etc.- en cuanto los libera hacia lo trascendente, o los encierra en su propio sentido inmanente* (P 389).

Conseguir que se encuentren la cultura y la fe de un pueblo es colocar la fe en el corazón de su vida y la vida humana, social, económica y política en el corazón de tal fe. Para ello ésta tiene que inculturarse. Hoy día se habla mucho de inculturación; se insiste en su necesidad pero hay una gran resistencia práctica a realizarla y ello por las razones más diversas. Es un reto difícil pero necesario[5].

Esta inculturación es un proceso activo por el cual la vida y el mensaje cristianos son asumidos y asimilados por una cultura; cuando eso ocurre la fe cristiana se incultura y la evangelización inculturada toca el nivel más profundo del hombre religioso en el plano individual y social[6]. Una creciente inculturación de la fe es la mejor manera de terminar con la típica y prolongada esquizofrenia entre fe y vida. Para que la fe no corra al margen de la vida es necesario integrarlas. Cuando la fe se inculturiza se produce una gran coherencia personal y comunitaria entre lo que la persona es y

---

5 **A. Do Carmo Cheuiche, OCD.,** *Evangelización y Adveniente Cultura,* Bogotá 1988 CELAM, 25.

6 **M. de C. Azevedo,** "Inculturación del religioso ante la realidad actual", *Testimonio,* 103 (1987) 38-39.

lo que vive. Estas constataciones han hecho y hacen necesaria una teología de la inculturación; teología que se ha alimentado desde la época patrística de un gran principio, sólo se redime lo que se asume.

Asumir es indispensable para redimir y salvar. Para inculturar hay que comenzar por bien asumir. Tenemos que reconocer que no está muy avanzada la elaboración y desarrollo de estos grandes principios de una teología de la cultura. La experiencia histórica de la Iglesia con sus aciertos y errores tiene que ayudar en los próximos años a desarrollarla[7].

Sabemos que sólo puede inculturar el evangelio quien está inculturado.

Todos tenemos necesidad de inculturización, tarea por lo demás nada fácil. Exige conocer una tradición cultural, apreciar las expresiones artísticas, asimilar los modos de pensar, asumir las costumbres, participar en las instituciones, tener el modo de comunicarse de esa cultura, asumir las formas de convivencia...

Esto es como un nuevo nacimiento que siempre se reitera; pide un éxodo y una entrada en "tierra nueva".

> *El éxodo cultural: la misión es abandonar la propia cultura con la simbología e interpretación cristiana que ella conlleva, para insertarse en otra cultura. No sólo para adaptarse a ella, sino para aportar en su evangelización mediante la reinterpretación cristiana de esa cultura... De ahí la exigencia de un "empobrecimiento cultural" para el misionero, no en el sentido que haya de despojarse de los valores de su cultura de origen, sino en el sentido de liberarse de los condicionamientos de su cultura que le impiden percibir la presencia del Espíritu y los caminos propios del evangelio de la cultura "extraña" a la cual fue a servir*[8].

Para que esta inculturación sea posible se necesita hacer el descubrimiento del dinamismo histórico que ha animado a lo largo de los siglos la evolución cultural y entrar en él. Este dinamismo no se confunde pero sí viene de la fuerza de salvación que mueve la historia. El evangelio y sobre todo el evangelizador necesitan soñar el ritmo de este proceso. Por lo demás nunca ha existido un cristianismo preexistente a toda cultura e historia.

---

7 P. Poupard, *Eglise et cultures, Jalons pour une pastoral de l'intelligence*, París,SOS, 1988.

8 P. Arrupe, *Carta sobre la inculturación. Identidad del Jesuita en nuestros tiempos*, Santander, Sal Terrae, 1981, 102.

*La inculturación auténtica es liberadora.*

Esta perspectiva es importante para la inculturación de la fe; el buen proceso de inculturación precisa una atenta actitud de discernimiento. Una inculturación del Evangelio puede estar condicionada por las ideologías dominantes provenientes de la economía, la política o de determinados compromisos sociales. Ese condicionamiento se produce incluso sin que quien lo vive se dé cuenta de ello ni lo sospeche en modo alguno. La influencia cultural es muy sutil y el discernimiento cultural que debe acompañar a la inculturación tiene que ser agudo para que logre liberar y amalgamar fuerzas diversas.

No se duda que hay unas culturas populares, comunitarias y fraternas; otras ponen el acento en el competir, crecer y progresar. Estas difícilmente liberan. Este contraste se puede descubrir de una manera precisa y puntual.

> *Hay dos formas de cultura radicalmente distintas y distantes la una de la otra; la cultura burguesa y la cultura proletaria.La cultura burguesa está inevitablemente determinada por la situación de privilegio de quienes disfrutan esa posición. Por el contrario, la cultura proletaria está también esencialmente determinada por la situación de dependencia, humillación y desprotección de quienes viven en semejante situación de dependencia. De ahí que la cultura burguesa se asienta y pone su consistencia en la exaltación de la ley, en la exaltación del "orden establecido" y en la exaltación de la eficacia de medios de que dispone... Por eso el burgués es la persona "de orden" y que siempre se fía de los abundantes medios que tiene a su disposición. En el extremo opuesto se sitúa el proletario, que aspira a romper con una legislación que le oprime, que se rebela contra el "orden establecido" y que no se fía en absoluto de los pobres medios de que dispone. He ahí dos maneras, radicalmente distintas, de ver el mundo y la vida, en definitiva dos culturas* [9].

Todo esto puede decirse de una manera más sencilla y afirmar que unas culturas contribuyen a consolidar y ahondar los distanciamientos de los grupos sociales y a enfrentarlos entre sí y otras reducen esos distanciamientos.

Para que la inculturación de la fe sea liberadora hay que saber convertir ese proceso en camino para una auténtica solidaridad con los pobres y marginados de la tierra; además hay que realizarla con medios pobres. La evangelización, cuando usó las

---

9 J. M. Castillo, "Discernimiento cultural del religioso frente a las realidades que vive" *Testimonio, 103* (1987), 34.

estructuras del poder económico, político y cultural, además de las fuerzas sicológicas del miedo que puso en movimiento, terminó en un fracaso; la nueva evangelización se hará por penetración ósmica y no tanto con recursos deslumbradores. Cuando la acción liberadora es una realidad la evangelización asume un modelo utópico y fecundo. Pone en evidencia que la salvación se funda en una acción sencilla, libre, gratuita y misericordiosa de Dios, que se acerca al hombre[10]. Eso no quiere decir, en ningún momento, que minusvaloremos la calidad cultural o que se renuncie a realizaciones culturales importantes. Jesús que hizo también esta opción "cultural" liberadora, no propuso el atraso, la ignorancia y la miseria como un ideal para el hombre.

En fin, sólo desde una actitud solidaria con el pobre se inculturiza adecuadamente la fe cristiana y se hace la nueva evangelización. Para ello por una parte hay que anunciar los valores que propone el encuentro de la fe con la cultura popular en las manifestaciones de la religiosidad popular. Esta es una expresión de un acertado encuentro entre fe y cultura popular; mejor aún, es la expresión adecuada de una fe vivida en una cultura preferentemente campesina y agraria. Por otra, hay que denunciar las culturas insolidarias y opresoras y ayudar a cambiar de mentalidad.

*La inculturación del Evangelio acerca a los creyentes hace que se encuentren y hagan comunión.*

La evangelización inculturada tiene una especial capacidad para convocar a los pueblos y crear comunidad. Hace que sus hombres se encuentren en torno a lo que es más genuino y original; en torno a ello recuperan su vocación común. Lo más auténtico de una cultura une y reúne; da una visión común y ofrece tareas que multiplican los lazos de fraternidad. El evangelio lleva a esta misma meta. Despierta la capacidad y las ansias de comunión que a veces duermen en los grupos y los pueblos.

La inculturación de la fe suele ser un esfuerzo solidario que lleva a la comunión. Pero hay culturas que además ofrecen modelos de relación, convivencia e interacción que potencian la calidad comunitaria de la misma fe. Por ello en algunos lugares esa fe se hace participativa, compartida, cordial, espontánea y personalizadora; entra en un dinamismo comunitario en el que cada uno da tanto cuanto recibe y recibe tanto cuanto da. Es bueno ver la sintonía e interacción entre una fe inculturizada y las formas y expresiones auténticas de la vida comunitaria.

---

10 **J. Libanio,** "Utopía y nueva evangelización", *Convergencia* 225 (1989) 125-140.

Desde una perspectiva más amplia, los buenos procesos de inculturación no encierran en la propia cultura ni la hacen excluyente ni exclusiva. Las culturas no tienen mayormente fronteras; traspasan países y regiones, edades y sexos, situaciones sociales y económicas... En un mundo tan interconectado como el nuestro los elementos que constituyen las diferentes culturas no cesan de "viajar"; algunos de ellos como la ciencia y la técnica lo hacen con una gran rapidez y son especialmente contagiosos.

## 2. JUSTIFICACION DE ESTAS PROPUESTAS TEOLOGICO-PASTORALES

¿Por qué destacar estas líneas y no otras? ¿A dónde apunta esta propuesta y de dónde viene? No hay duda de que en ella todo se encamina a la evangelización. La evangelización en cada época tiene su expresión histórica que la teología debe tratar de descubrir y formular. Hoy en un continente donde hay hambre, opresión, violencia, conflicto, alienación y quien los sufre es un pueblo pobre, fraterno, sufrido y creyente, la salvación puede significar liberación, comunión, solidaridad e inculturación. ¿Por qué estas preferencias? Son cinco las realidades que pueden motivar a estas opciones y son cinco las respuestas que se pueden dar a esta pregunta.

### La respuesta del giro antropológico

El giro antropológico es un necesario punto de referencia para dar perspectiva a la evangelización en este momento de la historia de la Iglesia; la Iglesia se ha vuelto hacia el hombre ya que el Concilio se orientó hacia el hombre (Pablo VI, 07.12.1965). Juan Pablo II sobre todo en la *Redemptor Hominis* confirma este viraje. "La Iglesia revela el hombre al hombre, le abre a la entera verdad sobre él y su destino. Desde esta perspectiva, la Iglesia está llamada, a causa de su misma misión evangelizadora a servir al hombre" (Juan Pablo II, ChL 36).

Las ciencias humanas han reafirmado esta orientación; la teología fundamental también. La aplicación más inmediata de este gran criterio exige de una parte, que se acierte a traspasar el mensaje evangélico al lenguaje antropológico de nuestra cultura (P 1040) y de otra, que se sitúe este mensaje más allá de las aspiraciones del hombre moderno, ahí donde nacen las necesidades espirituales y éticas presentadas como llamada e inspiración que llevan a entrar en la vía de la interioridad y la justicia.

Los procesos de fondo que han caracterizado este viraje coinciden básicamente con las propuestas que estamos haciendo y las sustentan; uno es el de la personalización y liberación; el otro el de la socialización y que en nuestro lenguaje llamamos

comunión y solidaridad. El tercero sería el de la encarnación que sustenta y fundamenta la inculturación.

Nuestra cultura, no hay duda, es antropológica; el valor humano mide la realidad central.

Ello quiere decir que esta cultura enfatiza la libertad, la racionalidad, el proyecto vital, la justicia, la verdad, la satisfacción de las necesidades de las personas... pero no quiere decir en ningún momento que aparece como cerrada a Dios. Estos valores los debe reforzar la nueva evangelización.

**La respuesta que viene de la especificación de las necesidades de nuestra sociedad**

La nueva evangelización es una tarea de la Iglesia, que para ser fiel a su misión -la que Jesús le dejó-, en nuestros días ha tomado conciencia de la novedad del evangelio y recreado la experiencia de Jesús. Pero esta nueva evangelización necesita identificarse con una clara y lúcida propuesta teológica que necesariamente tiene en cuenta el contexto social.

En un momento en el que proliferan las ofertas ideológicas más diversas, emplazadas y arraigadas en una cultura adveniente universal y en un pasado indígena, es tarea del cristiano ofrecer al hombre latinoamericano de forma sugestiva y adaptada a sus necesidades el anuncio de la salvación de Dios en Jesucristo. En este anuncio conviene subrayar aquellos aspectos que ayudan a nuestra sociedad a superar sus dimensiones deficitarias. Creemos que serán los tres señalados a lo largo de este artículo:

- La comunión que viene acompañada de la recuperación del rostro paterno de Dios. La fundamentación de una auténtica fraternidad interhumana puede contrarrestar los fermentos de insolidaridad y egoísmo personal y colectivo que dificultan las posibilidades de permanencia de los pueblos. Sólo los grupos solidarios se van a mantener y ser consistentes (SRS 39). La elaboración de una ética comunitaria orienta en el respeto a los valores irrenunciables de la vida individual y social. En un mundo latinoamericano dividido el cristiano es servidor de la comunión y artesano de la solidaridad.

- La liberación ayuda al hombre a recuperar su humanidad y le acerca al Dios vivo. El oprimido es un hombre. En una sociedad inhumana y secularizada se borran las huellas de Dios y del hombre en la persona. La tarea más urgente del cristiano radica en centrarse en el Dios revelado en Jesucristo como origen y base firme de una vida liberadora y como núcleo totalmente irrenunciable de

nuestra fe. También debemos afirmar que en un mundo lleno de opresiones deshumanizantes el cristiano será instrumento de liberación integral. La fe da una energía histórica que incide en la vida humana y social, en el acontecer histórico y no simplemente en la condición individual de una vida ejemplar. A lo largo de los últimos años se ha podido comprobar que la pobreza lejos de disminuir, se ha extendido. Urge luchar contra el hambre, la ignorancia, la enfermedad, la falta de casa... (SRS 28).

- La inculturación del evangelio y la evangelización de la cultura. Estos dos movimientos van juntos. Evangelizar la cultura en las raíces sólo se puede hacer si conocemos las raíces de la cultura y admitimos por una parte, que el evangelio está hecho a la medida de lo más auténticamente humano y por otra, que lo humano se aclara, ilumina y se desarrolla viviendo el evangelio. Acercarse con respeto a las culturas, mirarlas como el terreno en el que se planta y crece la fe, asumir sus semillas de humanidad y de Reino, ofrecerles alma y sentido es tarea urgente.

## La respuesta desde la misión de la Iglesia

Hay un tercer motivo que justifica la preferencia de estas tres líneas: la nueva conciencia de misión de la Iglesia proporcionada por el doble horizonte del mundo y del Reino. El poder de la resurrección de Cristo, se realiza en el ahora y el aquí terrenos. La participación e intervención humanas en favor de la justicia y la paz no son condición para el comienzo del Reino sino consecuencia de la promesa del mismo. La Iglesia cuando se contempla a sí misma no se entiende sino sobrepasando los límites propios y proyectándose hacia fuera de sí misma, hacia el mundo. La Iglesia como mejor se entiende a sí misma es desde su misión [11].

Entre los elementos fundamentales de esta misión hay que enumerar la comunicación, la entrega y la comunión. Dios creó el mundo para la comunión y quiere que la Iglesia trabaje para que los hijos de Dios que están dispersos lleguen a ser un pueblo. Las comunidades que la Iglesia crea existen para sustentar la comunión. La promoción humana, que va unida al esfuerzo en favor de la justicia y la paz en el mundo, no se identifica con la misión de la Iglesia, pero pertenece a ella como parte integrante. Liberar de la opresión es dar el primer paso de la promoción y ello forma parte, sin duda, de la misión de la Iglesia que se preocupa siempre del hombre integral a través de su anuncio del Evangelio.

---

11 E. Tijero, "Algunos rasgos de la nueva evangelización en clave eclesiológica", *Ciencia Tomista* 117, (1990) 610-627.

> *La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir de la* ***misión*** *de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva* [12].

Esta misión tiene que ver con el "mundo", no se realiza en espacios vacíos. Supone encuentro entre Dios y el mundo, entre lo divino y lo humano; la misión es un proceso de integración y se lleva a cabo de la manera como se llevó la encarnación: por un encuentro transformador. La naturaleza y la cultura no son opuestas al evangelio. Hay nexo entre ellas, ya que Dios estuvo en el origen del mundo y El nos ha dado el evangelio graciosa y generosamente[13].

**La respuesta que viene de la propuesta cultural de la modernidad**

Otro punto de referencia para justificar estas coordenadas es el desafío de la modernidad. El Concilio Vaticano II afirma que los cambios culturales que se han producido en estas décadas son radicales, globales, abundantes, universales e irreversibles. Con estos cambios algo muere y algo nace. A esta realidad cambiante y novedosa se la llama modernidad y está en lo hondo de la revolución humanista y científica del siglo XVIII y XIX y de la revolución socialista y liberal del siglo XIX y XX. El encuentro de la fe cristiana con la modernidad no siempre ha sido acertado. Ha habido mucho desentendimiento debido en parte a que se ha partido de principios fundamentales muy diversos. De un lado se decía que para conocer al hombre verdadero y de manera integral hay que reconocer a Dios y partir de arriba, y de otro que para conocer a Dios hay que conocer al hombre y desde el hombre se establece la relación con lo invisible; se comienza de abajo. De hecho se han convertido en dos realidades paralelas y no se visualiza fácilmente el posible método que lleve al necesario encuentro.

En la mentalidad modernista también se ha considerado fundamental *desconectar los planos y niveles de la persona humana.* En este aspecto Puebla es novedosa al tratar el tema de la cultura (P 397-443). Reconoce que la modernidad ataca las raíces de la mejor tradición cultural latinoamericana y sin apuntar soluciones concretas sí hace una rica reflexión sobre el hombre integral, sujeto de la cultura (P 390,490,491 y 553).

Pide con fuerza que la realidad de la cultura no excluya sino que englobe los temas políticos y sociales de pobreza, injusticia y derechos humanos... Además, coloca en

---

12 Sínodo de Obispos 1971. La justicia en el mundo. Introducción.

13 K. Muller, *Teología de la misión*, Buenos Aires, Guadalupe, 1988, 51-53.

su centro la dimensión religiosa. Afirma que la crisis fundamental de la cultura es una crisis de lo sagrado. La comunión que se necesita se fundamenta en una triple unión: con Dios, los demás y el mundo; concluye que la comunión y vinculación más profunda y fundamental la establece el evangelio, es decir, el mensaje de Cristo. Este vínculo es creador de cultura y de liberación. La nueva evangelización tiene por delante esta tarea integradora que supera los estamentos estancos y las autonomías indebidas.

¿Cómo realizar estas conexiones? ¿Cómo se interrelaciona lo social y lo cultural con lo religioso? La situación social se presenta como un desafío a la evangelización y también a la cultura; en virtud del gran criterio integrador lo social debe ser visto como dimensión cultural. Muchos de los aspectos de la forma de ser y del comportamiento social son culturales, están metidos en la cultura y, por tanto, la transformación social tiene que ser transformación cultural para que se pueda hablar de una nueva época de la humanidad (P 399). La situación socio-política y económica constituye una instancia desafiante para la evangelización de la cultura y para la cultura. Es verdad que no se pueden dar meras respuestas culturales a problemas económicos y políticos pero lo es también que éstas no pueden faltar y que no nos hace ningún bien la no integración. Nuestra sociedad sufre de demasiadas e innecesarias rupturas.

En una cultura cualquiera las estructuras desarrollan y determinan las relaciones sociales tanto en lo económico como en lo político y son expresión de los valores.

> *La opción por los pobres, expresada en Medellín y Puebla y confirmada por el Papa en su viaje a Brasil y a los demás países latinoamericanos, es urgente y necesaria, profundamente evangélica y absolutamente indispensable para la propia credibilidad de la Iglesia en el mundo moderno, pero se revela insuficiente para las urgentes transformaciones sociales. Los factores de orden cultural están actuando decisivamente en el mantenimiento del inicuo "statu quo". Estos factores deben ser reconocidos y desenmascarados por la Iglesia. Los dos enfoques, el socio-económico y el socio-cultural, no se oponen sino que se necesitan mutuamente* [14].

Entre nosotros hay divorcio entre valores culturales, estructuras socio-económicas y comportamiento religioso; la cultura moderna desde su perspectiva liberal ha querido seccionar y separar las realidades de por sí interdependientes del hombre [15].

---

14 **M. Miranda, de Francia,** *Un hombre perplexo. O Cristao na sociedadde*, Sao Paulo, 1989, Loyola, 7.

15 **M. J. Leddy,** *"Beyond the liberal model"*, The Way Supplement 65 (1989), 40-53.

De ahí que en pueblos de arraigada fe cristiana de hecho se han impuesto estructuras generadoras de injusticia (P 437). Esto lo podemos expresar de otra manera y en consonancia con los términos que nos interesan. La necesidad de liberación es "el índice acusador" y la expresión más manifiesta de la incoherencia entre la fe y la vida y entre la cultura y la fe (P 452 y 1300).

Estas constataciones exigen integrar opciones que se han presentado como paralelas y antagónicas: la opción por los pobres, la opción cultural, la opción por la fe y por la solidaridad. A cada una de ellas se le ha considerado totalizante y a veces excluyente de las otras; ha costado descubrir que la lucha contra la injusticia es también camino de evangelización de la cultura. Cuando más se profundiza en la evangelización de la cultura se llega a lo que podemos considerar como una premisa: la necesidad de la interconexión y relación entre los diversos aspectos de la vida del hombre. En torno al núcleo religioso la persona humana debe armarse como ser cultural, social, político y económico. La religión es de por sí, según la tesis de Durkhein, integradora.

**Confirmación de estas opciones desde las diferentes dimensiones de la nueva evangelización.**

La *Evangelii Nuntiandi* nos ofrece un esquema adecuado para reconfirmarnos en la buena elección de los temas teológicos centrales de cara a la nueva evangelización. En el documento de Pablo VI este tema es abordado bajo cuatro aspectos: qué es evangelizar, a quién evangelizar, quién debe evangelizar y cómo se evangeliza. Un breve comentario sobre cada uno de estos aspectos nos confirma en nuestro enfoque.

*¿Qué es la nueva evangelización?*

Juan Pablo II la ha difundido como una "gran campaña de fe" y "una intensa movilización espiritual". Así fue la evangelización de siempre; en el contexto de América Latina será nueva porque es diferente de los otros momentos *el contexto histórico y mental.* Se trata de conseguir una nueva soltura evangelizadora en un contexto que ha cambiado y en el que debemos situarnos cordialmente. Ello requiere comprensión y captación de esta realidad y esto constituye propiamente la novedad más difícil de asumir; ello exige, en otras palabras, que la evangelización sea inculturada, solidaria y liberadora; que incluya movimientos de liberación, de organizaciones populares, empeños de defensa de derechos humanos, promoción de la mujer, de los grupos ecologistas, pacifistas y de defensa de la vida. Todo esto se hará con la autoafirmación de la identidad de los pueblos, único terreno en el que puede ser proclamado el Evangelio, y orientará a los hombres y mujeres a la trascendencia o relación con Dios Padre de la que nace la condición de hijos y de

hermanos. Esta relación hace posible la comunión. En la nueva evangelización se descubre la fe como compromiso con el empobrecido, la salvación como una encarnación y la caridad como solidaridad. La fe no se reduce a una condición individual para una vida ejemplar; es una energía y fuerza histórica capaz de transformar la vida humana y la vida social[16]. La conversión de los hombres a la fraternidad pasa por la liberación inculturada; asumir como propia la historia y la cultura de los pobres permite acoger la revelación y anunciar con audacia y esperanza al Dios Padre revelado en Jesucristo. Ahora que emerge una nueva cultura, tomamos conciencia del método cultural apropiado que nos pide creatividad y nos sugiere métodos adecuados de evangelización. La nueva evangelización supone nuevos modelos de misión para la Iglesia latinoamericana; la misión como liberación y acción transformadora, como inculturación y diálogo de vida y también como inculturación e inserción en la historia y en la vida. Por demás está decir que el punto de partida de esta evangelización será el rejuvenecimiento entusiasta de la fe en Cristo y en su misión en la historia.

"Si estáis unidos a Cristo os sabéis enviados por El y como El a anunciar el Evangelio a toda criatura"[17]. Desde ese punto de partida hay que entrar en la historia actual y al hombre de hoy le debemos por sobre todo el anuncio de Jesús (EN 27).

*¿A quién evangelizar en la nueva evangelización?*

La nueva evangelización supone la toma de conciencia de un original contexto que va a exigir nuevas expresiones de contenidos y supone también la toma de conciencia de los destinatarios preferenciales de la evangelización. Entre ellos están quienes necesitan liberación porque viven verdaderamente oprimidos, los grupos mayoritarios empobrecidos, los sin tierra, los afectados por la violencia o la guerrilla, los que sufren por el narcotráfico, los desempleados o subempleados, los emigrantes o inmigrantes, los increyentes o que rechazan la fe, o los que no logran salir del secularismo o viven de un humanismo tal que obstruye el desarrollo integral de la persona. Todos ellos desfiguran los rostros del hombre latinoamericano y piden evangelización.

El otro grupo preferido lo forman quienes viven el conflicto, el egoísmo o la división; quienes necesitan dar o recibir el perdón y llegar a la reconciliación. Cuando se profundiza en la realidad del Reino de Dios se la ve como la raíz de todos los grandes y pequeños procesos de integración, comunicación, entendimiento, reconciliación

16 E. Viganó, *La nueva evangelización*, Santiago de Chile 1990, 17.
17 Juan Pablo II, "Viedma 1987", *Eclesia* 2317, 637.

y solidaridad que hay que iniciar, continuar y conducir a buen término. El mundo interdependiente en que vivimos necesita respuestas solidarias. Digamos más, el verdadero sujeto protagonista y al mismo tiempo destinatario de la nueva evangelización es el pueblo de Dios, vale decir, una comunidad de comunidades (LG cap.II). Por ser un pueblo al que se evangeliza, en él no puede faltar la diversidad de ministerios y las diferentes formas de vida carismáticas y los diversos grupos de edad y de tareas en el mundo. Pero al mismo tiempo en ese pueblo todo debe estar al servicio de la comunión que mantiene el crecimiento y la fecundidad.

El otro grupo preferido de la nueva evangelización serán los que defienden la identidad cultural de cada pueblo, la viven, la crean y recrean; quienes logran enganchar con el Evangelio los valores humanos que han recibido o las formas culturales que les identifican; la nueva evangelización, se ha dicho, es la que corresponde a la nueva cultura.

*¿Quién evangeliza en la nueva evangelización?*

¿Quién será actor y protagonista de la nueva evangelización? ¿A quiénes identificaremos como los evangelizadores de la nueva evangelización? A hombres y mujeres evangelizados en su raíz -en profundidad y no de una manera decorativa. Ellos han hecho un proceso de inculturación y en la cultura han redescubierto el Evangelio y en el Evangelio lo más auténtico de su realidad cultural; están libremente inculturados. Hablan y viven su fe culturalmente y alientan una apertura e integración complementaria en la unidad del único mundo que es la expresión añorada del Reino de Dios.

También quienes han hecho un proceso de liberación. De ahí les vendrá fuerza profética para denunciar la opresión y encontrar la comunión. Desde un contexto concreto, el evangelizador de nuestros días en nuestro continente se arriesgará por un cambio de praxis, de método y de expresión. Los nuevos evangelizadores deben hacer y hablar. Sólo las realizaciones liberadoras dan coherencia al mensaje de liberación; la palabra que libera brota de la acción liberadora. El pobre tiene hecho el mejor camino en este aspecto.

En fin, serán evangelizadores quienes han gustado la comunión y viven la comunión en la diversidad. Por la comunión experimentan la sensación y la realidad de la muerte en la práctica del servicio. Estos evangelizadores, en cierto modo, han resucitado porque a través del servicio se han abierto a la experiencia de la comunión. La transformación del deseo egoísta en solidaridad y en comunión generosa ha sido posible en ellos por la acción del Espíritu de Dios derramado en el corazón del hombre. Por eso, la única comunidad consistente es la comunidad creyente.

Los evangelizadores nuevos serán solidarios, liberados y liberadores; personas que intuyan los rumbos del hombre, llenos de sabiduría y cargados de sencillez. Hombres y mujeres convertidos en una predicación viviente de la llegada del Reino de Dios.

*¿Cómo evangelizar en la nueva evangelización?*

La nueva evangelización tiene que hacerse con nuevo ardor, nuevo método y nuevas expresiones. En ella más difícil que saber qué decir, es saber cómo decirlo adecuadamente. Se nos pide saber de qué hablamos y hablar con convicción.

La liberación pone mística y vigor en quienes bien la realizan, despierta entusiasmo, deja vigor; es un esfuerzo plagado de dificultades que sólo se sostiene con ilusión. La solidaridad mantiene la utopía tan necesaria para vivir y entender la gratuidad de la acción de Dios.

El Papa ha señalado que sólo un renovado ardor hará nueva la evangelización. Las actitudes evangélicas, el servicio liberador, el diálogo, la humilde propuesta y la experiencia de la misericordia harán crecer el ardor.

El *método* nuevo con el que se tiene que llevar a cabo surgirá del encuentro, del Evangelio y la cultura. Este encuentro renovará el lenguaje que pasará por la sencillez y la claridad; recibirá su fuerza comunicativa del testimonio. Así surgirá el nuevo estilo de presencia de la Iglesia en los pueblos y en los modelos de misión que funcionan en la evangelización de hoy día. El aprendizaje de este método se hará con Jesús. El comenzó con un largo período de *presencia* silenciosa ante el Padre y los hombres; luego proclamó con la *palabra* el deseo de amor y de justicia del Padre para con los hombres dialogando con ellos e invitándolos a entrar en la dinámica del Reino y de las bienaventuranzas; finalmente ofreció *su vida como don por la salvación de los hombres al Padre*. Presencia, palabra y misterio son los tres momentos del método de Jesús. Por el don de la vida se ancló definitivamente en el Padre; necesitó la palabra para explicar el significado de esta acción y la presencia para enraizar este gran mensaje en la experiencia de los hombres.

No podemos dejar de indicar, aunque no sea más que de pasada, que se debe prestar mucha atención a los soportes estructurales de los mensajes; los que la Iglesia tiene y los que la sociedad propone deben ser transparentes al Evangelio y ponerlos al servicio del testimonio cristiano. Crear mentalidad, hacer ambiente favorable a la fe es preparar el camino del buen fruto evangelizador.

Esta es la presentación de las coordenadas de la teología de la nueva evangelización. Con ellas se puede precisar y enriquecer la misión de la Iglesia en los años que vienen.

Más aún desde ellas se llegará a los temas medulares que constituyen el mensaje que necesita escucharse en nuestro continente. Por ellas se activará el proceso evangelizador e integrarán los niveles más diversos y los diferentes ministerios y se renovará la capacidad del Evangelio para transformar la realidad socio-política, cultural y religiosa latinoamericana.

Todos soñamos con períodos luminosos y fecundos para la Iglesia; pero todos sospechamos que no va a faltar en ningún momento la confusión y la tensión. La Iglesia no puede caer en la tentación de mantener o recuperar la tutela sobre las realidades terrenas ni el papel hegemónico que tuvo en épocas pasadas como desean algunos. Para darle a Dios lo que es de Dios no hay que quitarle al César -el arte, la política, la ciencia...- lo que es del César, pero tampoco debe "evacuar" espacios públicos que son adecuados a su tarea y *privatizar la fe*. Ella vive para anunciar la buena nueva del Reino de Dios y ese Reino no es sólo sobre los pequeños espacios -el corazón, la familia, el individuo...- sino también sobre los grandes espacios -la sociedad, el mundo, la cultura, la economía...- hasta poder llegar a recapitular todo en Cristo Jesús (Ef 1, 10). Por lo demás, ella no sólo tiene algo qué decir sino que tiene que decir lo *más importante*, pero le corresponde hacerlo no desde la fuerza y el poder sino desde la pobreza y el servicio. La Iglesia ha vivido sus mejores tiempos cuando ha sido solidaria de los pobres, encarnada en la realidad cultural de los pueblos y en profunda comunión de verdad y de fraternidad. Así ha puesto alma y espíritu en la cultura de turno.

La realidad del fenómeno cultural, de la solidaridad humana integral y de un compromiso por la liberación necesitan que se les vea con perspectiva y con atención y que se junten en el pensamiento y en la vida; se precisa mirarlas como Jesucristo las contempló y meterlas en su desafío de salvación. De todas formas, cuanto más vigor lógico y profundidad teológica se consiga en su presentación, el enfoque pastoral de la nueva evangelización será más asumido y mejor proyectado. La claridad siempre ayuda a caminar, hacer fraternidad y consolidar el compromiso y por supuesto a responder adecuadamente a esta pregunta: ¿por dónde y hacia dónde caminará la Iglesia de América Latina en los próximos años?

# ALGUNOS RETOS Y OPCIONES PREFERENCIALES EN PASTORAL DE CARA AL TERCER MILENIO Y A LA NUEVA EVANGELIZACION

*Pbro. Alberto Ramírez Zuluaga**

Este aporte que me han pedido preparar sobre los retos y las opciones pastorales de la Iglesia, de cara al tercer milenio y a la nueva evangelización, tiene alguna particularidad: no es, evidentemente, un trabajo de investigación (en el sentido del *"investigium ire"* del ir en pos de las huellas de autores y obras que se han ocupado de estas cuestiones). He pensado que podría ofrecer un discurso más bien personal, sustentado, claro está, por la tradición teológica que he procurado asumir e incorporar en mi vida, pero sin multiplicar el aparato de referencias que lo pudieran ilustrar, pero que hacen difícil su utilización en un Seminario [1]. Un discurso también que pudiera recoger un consentimiento percibido entre muchas personas y en diferentes ambientes.

Este trabajo constituye una reflexión seguida, que yo quisiera libre de toda arrogancia, consciente, como lo he dicho, de que todo lo pensado y escrito es fruto de una tradición de pensamiento y de trabajo académico de la que soy deudor.

## INTRODUCCION

## ¿HAY ALGUN ESPACIO EN EL DISCURSO TEOLOGICO PARA INTEGRAR UNA CONSIDERACION FUTUROLOGICA?

Pienso que es importante precisar el alcance de toda reflexión y de todo discurso que nos proponemos hacer. Por eso esta pregunta introductoria: ¿se puede pensar que el discurso teológico esté abierto a la integración en él de un interés futurológico? ¿Es legítima la futurología teológica en cuestiones eclesiales?

---

* *Licenciado en Filosofía, Doctor en Teología. Profesor de la Sección de estudios bíblicos de la Universidad de Antioquia y en la Pontificia Universidad Bolivariana. Colombiano.*

1 Con los instrumentos de la informática que hoy manejamos la información documental se ha multiplicado enormemente. Ya se hace de verdad compleja la tarea de utilizar un texto en una reflexión comunitaria ágil por la enorme cantidad de referencias que tenemos que establecer.

Mi intención es realmente la de elaborar un discurso teológico así, futurológico, consciente de los límites dentro de los cuales debe moverse un tal discurso.

Podría pensarse que el proyecto pastoral (por tanto la futurología eclesial) es competencia, sin más, de la instancia ministerial de presidencia de la Iglesia, competencia del Magisterio, en cuanto dimensión constitutiva de este ministerio, y no competencia de la teología. Sin embargo, es claro que la teolgía tiene también su papel en relación con dicho proyecto.

Pero aceptemos también que una futurología teológico-pastoral, a la vez que tiene razón de ser, queda además relativizada por la incertidumbre en lo referente a su verificación.

La razón de ser de un interés futurológico en la Iglesia lo tenemos en el mismo Espíritu de Dios, que ha sido suscitado en los cristianos en la Iglesia, por el Señor resucitado. Este Espíritu es fuente de fantasía, porque es Espíritu vivo, creador siempre y no sólo en los orígenes. Este Espíritu hace, por ejemplo, que la palabra de Dios (la Escritura y toda la tradición, de la cual la Escritura es forma privilegiada) no sea un material frío, inmóvil que manejamos, sino una realidad viva en nuestras manos, en nuestro corazón, en nuestra existencia, el cual siempre está generando nueva vida y siempre está haciendo acercarse el futuro[2], sin agotarse nunca en sus posibilidades.

El proyecto pastoral de la Iglesia no es entonces simplemente el discurso hecho ya para unos años próximos y de intencionalidad, por lo tanto, sólo inmediatista. Debemos pensar en un proyecto que también sea un ideal de alcance mayor en el tiempo, en virtud del dinamismo creador inagotable que da a la comunidad el Espirítu de Dios. A la teología le corresponde una responsabilidad especial en este sentido.

Sin embargo, la eficacia de un discurso teológico-pastoral futurológico es incierta, puesto que su verificación real no puede ser asegurada de manera concreta.

Dentro de estos parámetros, yo quisiera compartir el sueño pastoral de muchos, de casi todos nosotros para el futuro de la Iglesia, concebido tal vez sobre todo desde

---

2 La pneumatología, tan olvidada como se ha dicho por ejemplo en la época del Concilio, ha sido convertida en un capítulo fundamental de la teología. Ella ofrece muchas posibilidades de crecimiento en la Iglesia. Tal vez podríamos hacer algún esfuerzo para desarrollar la pneumatología como fundamento de algo que podríamos llamar la "teología de la fantasía".

nuestra situación latinoamericana. Varias de las cuestiones que propongo aparecen en otras ponencias. Me parece que con este trabajo puedo aportar algo para intentar articularlas.

## 1. UN RETO PASTORAL FUNDAMENTAL PARA LA IGLESIA: LA DECISION DE ENTRAR EN EL FUTURO[3]

Se ha convertido en un lugar común, utilizado para significar la fijación en el pasado, la expresión "seguir viviendo en la Edad Media". Yo no quisiera ser injusto, ni contribuir a que alguien lo fuera al mencionar la Edad Media. No quiero de verdad, por ninguna razón, descalificar un pasado sobre todo eclesial que ha representado un patrimonio riquísimo para la Iglesia actual: el patrimonio de una cultura occidental, europea, cristiana y eclesial fundamentalmente.

Cuando en nuestras actividades académicas históricas incursionamos en el largo proceso de la historia que constituyó la Edad Media, nos quedamos siempre impresionados al constatar la riqueza imponderable de ese movimiento cultural, cristiano y eclesial. Sin embargo, la Edad Media es un momento histórico pasado y así tiene que ser mirada. También son pasados otros períodos históricos que siguieron a la Edad Media, como la Edad Moderna y la llamada Epoca Contemporánea, en alguna forma.

Nos hemos quedado cortos ya con la tradición de periodificación de la historia que tenemos. En nuestros días, con ocasión del Concilio, por ejemplo sentimos en la Iglesia la impresión de ver ahora partida la historia de manera diferente a como la conocíamos por la periodificación tradicional: tenemos la impresión de tener que mirar hacia atrás de la época del Concilio como hacia el verdadedero pasado y hacia adelante de él como hacia el futuro. En nuestros días también hemos visto aflorar propuestas de periodificación de la historia que revelan la preocupación por calificar el futuro con ayuda de nociones de la misma periodificación tradicional, pero revisadas: hablamos, por ejemplo, de "post-modernidad".

Ahora bien: ¿hemos abandonado, en cuanto ello es legítimo y necesario, el pasado en la Iglesia?

No me propongo con estas preguntas, desconocer el valor que, como tradición

---

3 Creo que en este momento hemos despachado demasiado fácilmente la teología de la esperanza, o porque le hemos hecho objeciones sin aportar mucho para su desarrollo, o porque no la hemos hecho jugar su verdadero papel eficaz en el cristianismo y en la Iglesia.

constitutiva de nuestra experiencia eclesial actual, posee para nosotros el pasado. No quisiera tampoco con estas preguntas desconocer los esfuerzos actuales por medio de los cuales hemos querido responder a las exigencias que nos impone la época en la cual vivimos[4].

En alguna forma sí hemos abandonado ya el pasado. Pero también es cierto que no lo hemos hecho todavía, en la medida en que ello es posible y legítimo. Señalar ejemplos y testimonios para ilustrar lo último no es fácil y puede hacernos caer en simplismos. En realidad hay cuestiones que son más de fondo unas que otras[5].

Una de las cuestiones que tendríamos que considerar es la de la racionalidad de la fe que acompañó desde la Edad Media a la experiencia religiosa y eclesial cristiana. En comparación con lo que aconteció en oriente, la teología medioeval fue una racionalidad nueva, que los orientales llegaron a decir que era incomprensible e impensable; que nosotros, por nuestra parte, pensamos que podía ser definitiva e inmodificable.

Pero otra cuestión es también de fondo: la experiencia religiosa medioeval es determinante para explicar lo que llamamos en nuestra Iglesia la "religiosidad popular". Sobre este asunto se conocen actualmente estudios interesantes iluminadores. De ellos se desprende una actitud muy generalizada entre nosotros que demuestra el interés por leer, interpretar y valorar, con intenciones positivas, esta experiencia religiosa, la cual es entendida como manifestación evidente de la sensibilidad religiosa de la gente y también como manifestación positiva de la fe cristiana. Las relaciones entre este fenómeno y los retos de la post-modernidad nos plantean

---

4 Es cierto que nuestro pasado no es solamente la Edad Media. Sin embargo, para nosotros en Occidente la Edad Media como pasado, es de una importancia fundamental. Ella prácticamente nos ha constituído en nuestra identidad y a ella hemos tenido que referirnos, aún en la época Moderna y en la Contemporánea, para comprender esta identidad. Distinto a lo que ha sucedido en el Oriente: los orientales tienen conciencia de que ellos no pasaron por la Edad Media, evidentemente no en el sentido puramente material del tiempo, sino en un sentido cultural y eclesial-cristiano.

5 ¿Por qué, por ejemplo, a pesar de nuestra preocupación por dar pruebas de exactitud lingüística en teología, en eclesiología y en pastoral, no nos hemos inquietado ante la utilización de formas de hablar que mantenemos innecesariamente de manera inocente, si se quiere, en cuestiones accidentales pero evidentes, como en el caso de los títulos eclesiásticos? ¿No sabemos todos, en realidad, que muchos de los títulos utilizados en la Iglesia tienen procedencia feudal *(Mon-Seigneur)* o renacentista y en todo caso una tradición medioeval? Es cierto que, en principio, hemos revisado el espíritu de los ministerios en la Iglesia. Sin embargo, simultáneamente seguimos aferrados a una terminología formal para designarlos que es medioeval. Y hemos llegado inclusive a elaborar una apologética al respecto y en relación con el folklore eclesiástico medioeval, que se fundamenta en una curiosa referencia al argumento de los signos.

interrogantes acerca de la necesidad de valorar la sensibilidad popular frente a una racionalidad fría en cuestiones religiosas. En todo caso nos hemos preocupado al mismo tiempo por señalar la necesidad de "evangelizar" la religiosidad popular.

Es pues muy interesante el propósito de nuestra Iglesia actual en relación con el fenómeno de la religiosidad popular. Sin embargo, honestamente nos debiéramos preguntar al hablar de él si no estamos afectados por una fijación histórica en el pasado, que mantiene inmóviles, con frecuencia a nuestras comunidades, en virtud de una actitud apologética excesiva en relación con él.

Nos podríamos plantear de nuevo la pregunta: ¿somos una Iglesia que ha asumido el proyecto de Jesucristo realmente, o nos contentamos con ser una Iglesia de la "religiosidad popular"? ¿Hemos abandonado, como Iglesia, en cuanto ello es legítimo, el pasado? y ¿qué decir en relación con la racionalidad teológica que acompaña al hecho cristiano (religioso) entre nosotros, es decir, en relación con la teología que practicamos? Probablemente hay que señalar que es un deber ineludible de justicia valorar la religiosidad y la racionalidad teológica que la ha acompañado; pero esto no significa que nos tengamos que quedar fijados de manera inconmovible en ellas, tales como se han dado.

De manera más positiva yo pienso que se podría enunciar la cuestión libre de toda carga afectiva negativa: ¿estamos entrando realmente como Iglesia en los tiempos nuevos? ¿Estamos entrando realmente en el futuro?

## 2. EL PROYECTO DE UNA NUEVA EVANGELIZACION COMO DECISION DE ENTRAR EN EL FUTURO

Sería injusto afirmar que todos los inmensos esfuerzos vividos en la Iglesia, en especial en estos últimos años, no han significado efectivamente la entrada de la Iglesia en los tiempos nuevos, en el futuro.

Todos estos esfuerzos sí tienen que ver con este propósito, pero ellos no lo agotan tal vez del todo. La historia humana, también la cristiana y la eclesial, mirada de cerca por quienes son sus protagonistas inmediatos, no es todavía suficientemente transparente. Un distanciamiento metodológico del protagonista de la historia puede ser útil para comprender la significación propiamente dicha de los esfuerzos realizados ya dentro de la totalidad de dicha historia.

Algo que tiene que ver con el advenimiento del futuro, no solamente para la Iglesia sino también para el mundo en general, ha pasado en nuestros días. Debemos reconocer como enormemente significativa para la Iglesia Católica la época iniciada

por Juan XXIII y por el Concilio, con la cual están estrechamente vinculados los pontificados posteriores principalmente con todos los acontecimientos relacionados con ellos, pero también los momentos anteriores (antecedentes del Concilio). A esta época pertenece también nuestra historia latinoamericana, principalmente eclesial. Podríamos hablar de esta época como de un tiempo de "despegue". Esta época también ha sido difícil, dolorosa en muchos aspectos, como cualquier proceso de alumbramiento. Esta época explica, en todo caso, la situación en la que estamos y el futuro que no solamente se está asomando al horizonte, sino que además nosotros, de alguna manera, estamos haciendo llegar[6].

Con ocasión de la celebración de los 500 años desde el comienzo de la primera evangelización de nuestro mundo, para hablar solamente en términos de cristianismo y de Iglesia, nos estamos comprometiendo con un proyecto que debe responder a los tiempos nuevos en los que estamos entrando. A este proyecto lo estamos llamando el de una nueva evangelización. Este proyecto no lo es solamente para nuestro mundo latinoamericano, ya que todo nuestro mundo eclesial cristiano se siente al mismo tiempo retado por el advenimiento de un tercer milenio ("de cristianismo"), en el que se nos tiene que hacer tomar en serio, en cuanto cristianos, la realidad de los tiempos nuevos.

¿Qué será esta nueva evangelización? Es lo que pretendemos ilustrar programáticamente en América Latina con la celebración de una IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, dispuestos a entenderla desde todos los puntos de vista como nos lo ha recomendado el Papa Juan Pablo II desde el comienzo de la preparación de las celebraciones de este V Centenario en la XIX Asamblea del CELAM en Puerto Príncipe, el 9 de marzo de 1983: una nueva evangelización, "nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión". Nueva asunción en todo caso de todo el proyecto pastoral de la Iglesia en la historia o en el mundo, como decimos, con una lucidez evangélica valerosa, capaz de demostrar una fidelidad inquebrantable a la tradición eclesial auténtica, pero capaz también de renunciar con libertad evangélica de absoluta honestidad a toda fijación innecesaria en momentos históricos absolutizados inconsciente o interesadamente.

El proyecto de una nueva evangelización para nosotros, los cristianos de hoy, constituye simplemente una aventura apasionante. Yo no sé cómo podremos lograr despertar un entusiasmo general en la comunidad, como se lo merece este proyecto

---

6 Me parece que es interesante seguir la evaluación que se ha venido haciendo de esta época con ocasión de los 20 años del Concilio comenzando por los trabajos del Sínodo, convocado con tal ocasión por el Papa y sin desconocer que ha habido una verdadera polémica al interior del catolicismo.

que se anuncia por otra parte como una esperanza alentadora no sólo para el mundo en el cual ya vivimos, sino para el mundo del cual nosotros mismos tal vez vamos a ser los primeros protagonistas.

Yo creo que lo que siempre ha sido una responsabilidad fundamental para el cristianismo y para la Iglesia ahora lo es, con una urgencia mucho mayor, para todos nosotros. Y que esta responsabilidad pesa precisamente sobre nosotros como cuestión de vida o muerte frente al futuro del cristianismo para cuya realización eclesial contamos, es cierto, con la promesa alentadora del Señor (Mt 16,18; 28,20), pero para cuyo cumplimiento tenemos que ofrecer nuestro aporte y nuestro compromiso: el cristianismo tiene que demostrar en la historia su eficacia transformadora, su verdadera virtud salvífica.

## 3. ALGUNOS RETOS PASTORALES QUE IMPLICA UNA NUEVA EVANGELIZACION, PARA LOS NUEVOS TIEMPOS EN LOS CUALES VA A ENTRAR LA HISTORIA HUMANA Y LA IGLESIA

No es simple concretar un sueño pastoral desde el nivel teológico de lo que podríamos llamar, como lo hicimos al principio, la futurología eclesial. No sería tan difícil tal vez recoger los elementos ideales de un proyecto pastoral ya existente oficialmente en la Iglesia y en vías de realización en la práctica actual. Pero, como lo he dicho al principio y lo quisiera repetir ahora, la tarea de la teología no consiste solamente en presentar y comentar las declaraciones y los proyectos oficiales del ministerio de presidencia (y del Magisterio) de la Iglesia, como tampoco en elogiar, de manera triunfalista, las realizaciones cumplidas. No se trata solamente de comentar por ejemplo los hechos y los textos de tal manera que nos quedemos fijados con ellos en el tiempo. La tarea de la teología consiste además en ofrecer creativamente un discurso no sólo programático sino también capaz de dar razón, en alguna forma, del sentido de reserva escatológica que tiene el cristianismo por el hecho de estar animado permanente por el Espíritu de Dios.

Esta tarea tan difícil yo la quisiera insinuar en unos cuantos puntos sucesivos ordenados lo mejor que he podido.

### Apertura de espíritu insospechada que nos van a exigir los nuevos tiempos

No se nos puede ocultar que vivimos tiempos en los que, a pesar de muchos temores e incoherencias, hemos empezado a ser sujetos de un estilo de existencia y de una pedagogía que conduce a él, que constituye una verdadera apertura de espíritu. La modalidad de relación interpersonal que llamamos diálogo se convirtió en estos años

en un lugar común, que, por serlo, ya ni nos impresiona. Pero esta modalidad es signo de un proceso de apertura de espíritu que se insinúa todavía más exigente hacia el futuro.

¿Cómo no hacer memoria de nuevo del Papa Juan XXIII y del Concilio? Al hacerlo pensamos también, claro está, en lo que ha precedido al Concilio y en lo que le ha seguido, en todo lo que ha desatado el Concilio, como se dijo más arriba.

El movimiento ecuménico (diálogo entre las iglesias cristianas), el propósito de la relación dialogal entre el cristianismo y las religiones no-cristianas, la afirmación esperanzada del diálogo entre la Iglesia (las comunidades cristianas, las religiones también) y el mundo, son decisiones trascendentales en la historia. Yo creo que nosotros no hemos alcanzado todavía a comprender completamente lo que esto implica. Para hacerlo es necesario crecer incansablemente en apertura de espíritu. Sólo así seremos capaces de alcanzar el ritmo que en este sentido nos impondrá la historia en el futuro[7].

Muchas cosas implica para nosotros los cristianos esta apertura de espíritu en función del futuro: en los momentos actuales la situación del mundo se está replanteando de manera espectacular en lo referente a los sistemas ideológicos que lo han sustentado. El futuro se anuncia, por decir lo menos, imprevisible pero ciertamente provocador por la exigencia de una mayor apertura en la relación entre los sistemas políticos y sociales. La reciente Encíclica del Papa (*Centesimus annus*) ha señalado como una fecha-símbolo de la historia reciente el año de 1989. Se ha derrumbado en muchas sociedades una de las ideologías dominantes de los últimos tiempos y el modelo de sociedades al cual ella dió lugar. No hay que ser simplistas naturalmente; no significa este derrumbamiento que nada hubiera ofrecido el espíritu humano para la historia por medio de esta ideología. Tampoco que ese derrumbamiento signifique la consagración histórica de la ideología antagónica. La Encíclica del Papa es realmente al respecto de una lucidez extraordinaria[8].

---

7 A propósito de estas cuestiones, habría que volver a comprender con una mirada más amplia la significación del Concilio. Habría también que asumir, de manera más comprometida en la Iglesia, todo lo referente al movimiento ecuménico, al diálogo entre las religiones, a la conciencia en relación con la responsabilidad histórica del cristianismo. Tendríamos que considerar aquí muchos hechos, muchos trabajos, a muchos autores.

8 No es conveniente,como frecuentemente lo hemos intentado para señalar la iluminación crítica que el cristianismo ofrece en lo social,elaborar una lista indiscriminada de ideologías existentes en nuestros días y la incidencia de ellas en la configuración de los sistemas sociales.La verdad es que dos grandes ideologías que han competido a muerte en las últimas décadas han constituído más bien superestructuras ideológicas que han cobijado a todas las demás de alguna manera.

Después de la aventura ideológica del marxismo-comunismo el mundo no volverá a ser igual. El hombre no podrá olvidar el escándalo del individualismo inhumano que de todas maneras ha sido denunciado principalmente desde una ideología, pero tampoco la tragedia de la negación de la libertad como si no se hubiera dado. Un nuevo orden social mundial, del que se ha venido hablando ya hace algunos años, tendrá que abrirse paso realmente en la historia.

En el ámbito religioso de la humanidad, tal vez nosotros comprenderemos mucho mejor algún día lo que es Jesucristo y lo que ofrece su significación "teologal" a la humanidad cuando nos hayamos realmente preguntado por él no sólo desde nuestro horizonte limitado, sino desde el inmenso horizonte de la búsqueda de Dios de las otras grandes religiones de la humanidad, más aún, desde el horizonte general de la búsqueda humana de Dios. Probablemente no se deberá ni se podrá llegar nunca a hablar, en términos de sincretismo religioso, de una religión universal, pero tampoco bastará simplemente que nos contentemos con la afirmación de una convivencia religiosa pluralista, civilizada. Tal vez sabremos que Jesucristo, el Hijo de Dios, es capaz de fecundar desde dentro sin destruir nada sino enriqueciéndola, toda búsqueda humana de Dios. Y esto (para evitar toda ambigüedad) sin sacrificar para nada la identidad del cristianismo. Esto también, principalmente en virtud del sentido auténticamente humano del cristianismo y del mismo Jesús: donde quiera que se dé lo humano, en su mejor sentido, podrá germinar el misterio de Dios, tal como nos ha sido revelado por Jesucristo.

Actualmente no somos capaces tal vez de adivinar ese futuro. Nuestro espíritu no ha crecido suficientemente en apertura auténtica, lo que ya podemos comprender cuando recordamos que se cometieron indudablemente errores en la historia, por ejemplo cuando la problemática de los ritos en la evangelización de la China en el s. XVII. Lo que pueda llegar a darse en el futuro es casi inimaginable y sin embargo no debe ser motivo de preocupación sino por el contrario de alegría para nosotros los cristianos.

Al interior mismo del cristianismo el propósito de la unión de los cristianos no se podrá quedar estancado en el estado actual. Algunos problemas que hoy son para nosotros gravísimos (la cuestión de las sectas, por ejemplo) tendrán que encontrar alguna solución, por más que hoy nos parezca imposible resolverlos.

Al interior de la Iglesia Católica yo creo que es posible imaginar que la comunión en todos los sentidos de la fe podrá llegar a ser tan madura que, respetada la responsabilidad asumida en todas las instancias en función de la fidelidad y de la autenticidad de la misma fe, seamos capaces de no combatirnos ya más entre hermanos. Tal vez lograremos comprender que los conflictos que no nos dejaron

comulgar en otro tiempo y que nos llevaron a condenarnos los unos a los otros, pertenecían todavía a un momento infantil de crecimiento de la comunidad.

Algo que tiene mucho que ver con la IV Conferencia que preparamos es la problemática de la inculturación de la fe y la correspondiente de la evangelización de la cultura.

Después de haber realizado la tarea de la evangelización con unos presupuestos culturales poco abiertos a la diversidad hemos tenido que insistir en la necesidad actual de acometer la misión con capacidad de valoración de todas las culturas y de diversificación legítima de nuestro anuncio del evangelio.

Pero el mundo del futuro se anuncia ya también como un mundo que habrá de borrar siempre más las barreras culturales en la forma en que hoy existen, en virtud del progreso de los medios de comunicación entre otras razones. Seguramente no se llegará, en cuanto lo podemos prever, a la existencia de un mundo monocultural, pero sí a valorar, en un diálogo fecundo, el hecho cultural como encuentro posible de todas sus manifestaciones, aún las más arcaicas, como lo demuestra la sensibilidad creciente que hoy constatamos al respecto por todas partes. Lo que se gesta en América Latina es de una trascendencia enorme para la historia.

Frente a esta situación el cristianismo comprenderá mucho mejor su dimensión misionera. Hoy mismo estamos reconociendo maduramente que en un contexto histórico anterior el problema de la inculturación de la fe y el de la evangelización de la cultura ni siquiera se planteaban o, por lo menos, que ellos se resolvían de manera diferente. Es importantísimo el juicio histórico que hoy estamos tratando de hacer acerca del encuentro de los dos mundos hace 500 años, acerca de la manera como la Iglesia sembró sus raíces en este mundo nuevo, acerca de la suerte de las culturas humanas de inmenso valor que existían entre nosotros. ¿No estamos comprendiendo hoy mejor que siempre que para la realización de una nueva evangelización es de una utilidad inmensa la redención de una historia desafortunada?[9]

En todas estas cosas el encuentro entre los hombres, las culturas, las religiones, las sociedades, sólo será posible si crecemos en una apertura de espíritu de la que ya tenemos algunos testimonios y experiencias, sobre todo, de la que ya se proclaman, desde ahora, en las instancias mejores de la humanidad, las posibilidades futuras.

---

9 Nos tenemos que ubicar honestamente entre la injusticia de lo que han llamado "la leyenda negra" y lo que sería la actitud impenitente de desconocer un pecado histórico. Ya en el momento que vivimos no es un ataque personal dirigido a nadie el reconocimiento de la verdad histórica.

En una palabra: no podemos pensar que el futuro esté destinado para la afirmación de la estrechez de espíritu. No podemos pensar que la humanidad, el cristianismo, nuestra Iglesia, estén destinados no a crecer en madurez y a progresar, sino más bien condenadas a una fijación histórica innecesaria y mucho menos a la regresión.

**La fe cristiana y su concreción eclesial exigirán una traducción real y no una simple transmisión material del Evangelio en los nuevos tiempos por venir**

Un problema fundamental de la nueva evangelización lo constituye la cuestión de lo que podríamos llamar la traducción real que exige el Evangelio en la historia, en los nuevos tiempos por venir. Ya conocemos propuestas que han sido presentadas en razón de esta preocupación, frente a las cuales hemos tenido más bien una actitud crítica, por lo menos en parte, en la Iglesia. Estas propuestas han pretendido dar cuenta de esta necesidad ineludible de una traducción real del Evangelio para asegurar la misma supervivencia de la fe cristiana. Todos recordamos proyectos que responden a preguntas como estas: ¿cómo hablar de Dios en un mundo caracterizado por un hecho cultural real, que es el de la secularización?, ¿cómo hablar de Dios en un mundo cuyas estructuras mentales definitivas no son las estructuras míticas?, ¿cómo hablar de Dios en un mundo en el cual las categorías que sustentan su cultura no son ya propiamente las categorías helenísticas?, ¿cómo vivir la experiencia de la Iglesia como comunidad, mística e institucional al mismo tiempo en un mundo que no absolutiza las formas, por ejemplo, clericales?

Preguntas por el estilo nos deben hacer pensar que lo que algunos han propuesto no es sin más fruto de una mala voluntad y que más bien ellos han manifestado, en alguna forma, la preocupación por hacer realmente comprensible el Evangelio.

En términos de realismo social algunas otras preguntas se han venido a añadir a las primeras: ¿cómo hablar de Dios, no desde el horizonte del triunfalismo, sino desde el del sufrimiento sobre todo de los inocentes?

Esta cuestión de una traducción real del Evangelio toca muchos aspectos concretos del Cristianismo y de su eficacia pastoral. Así un diagnóstico puramente tentativo no sea exhaustivo ni ideal podemos enunciar algunas cosas:

Evidentemente se piensa de inmediato al hablar de traducción en el campo literario, en el cual hemos utilizado propiamente esta noción. En cuestiones bíblicas es posible preguntarnos: ¿hemos hecho de verdad una traducción del texto, que no se agote en la pura transición lingüística de idioma a idioma, sino que produzca una verdadera transición desde el universo mental bíblico y de sus estructuras simbólicas hasta el universo de los destinatarios actuales de la palabra con sus estructuras mentales y

simbólicas propias? Nociones como "Reino de Dios", "Pascua", por ejemplo, tan importantes en nuestro lenguaje cristiano tendrían que sembrar, por una auténtica traducción, raíces mejores en el espíritu cristiano.

Pero también hay que pensar de inmediato en todo el lenguaje religioso, sobre todo cultual en el que acontece, en un sentido precisamente religioso, la fe vivida. En este campo hay insuficiencias innegables. Un examen lingüístico del Misal y de los textos litúrgicos nos obliga a interrogarnos sobre la coherencia intrínseca de la palabra de oración y sobre la lógica propia del lenguaje litúrgico. Es difícil que un lenguaje insuficientemente traducido pueda hundir sus raíces en el espíritu de una asamblea litúrgica. Estos textos litúrgicos, que son objeto de nuestra experiencia cultual, terminan por perderse y por no cumplir el objetivo que originalmente implicaban[10].

Igualmente tenemos que caer en la cuenta del problema que se presenta en el nivel de los contenidos doctrinales de la fe que en general sólo logramos hacer memorizar por una catequesis limitada, sin que lleguen a germinar propiamente, como en su propio suelo en el espíritu de los cristianos.

La manifestación institucional de la comunidad se queda sin traducción real en sus mismas formas también frecuentemente. Frente a formas no traducidas de Iglesia logramos una simple aceptación descuidada, no consciente de la comunidad o una impostación demasiado abusiva del valor de signos que les atribuímos sin mucha razón.

Detrás de todo esto existe un problema de traducción real del Evangelio en un sentido histórico. El futuro nos va a exigir siempre más y más al respecto, so pena de quedarnos hablando un lenguaje arcaico en un mundo en el que ya no existen sujetos dispuestos a asumirlo.

Ya tenemos ejemplos de respuestas a estos retos, pero las necesidades crecen día a día. En el caso de la Sagrada Escritura hemos intentado hacer traducciones mejores y hablamos hoy de la calidad de las traducciones del texto por razones que se acercan siempre más al problema que nos planteamos de la transición de un código simbólico a otro. Sin embargo, no nos liberamos tal vez suficientemente de preocupaciones

---

10 Deberíamos pensar aquí en la coherencia de nuestra palabra de oración: ¿no es incoherente, por ejemplo, referir el Padrenuestro a cualquier destinatario, la Virgen María, los santos, el Santísimo Sacramento? ¿Nos inquietamos siquiera cuando anunciamos que celebramos una Santa Misa "a las ánimas" o a algún santo?

más que todo formales. En la liturgia, hemos realizado también hasta cierto punto un esfuerzo de traducción semejante al que hemos realizado en el caso de la Sagrada Escritura, pero también en la liturgia las preocupaciones generales son más bien formales y tenemos todavía mucho por hacer. En teología y en catequesis nuestro lenguaje es tal vez aún demasiado arcaico.

Es difícil hacer un diagnóstico total de esta cuestión. Yo pienso que en nuestro universo religioso, cristiano y eclesial, cuya palabra tiene que tener necesariamente las carecterísticas propias de todo lenguaje profundo, como lo es el de la religión, hay que hacer un examen mejor de las estructuras simbólicas que lo constituyen para poder llegar a convencernos de la necesidad de intentar una traducción más real del patrimonio original y tradicional de nuestra fe. Yo no creo que el futuro vaya a eximirnos de esta tarea a nosotros, teólogos, pastores, pedagogos de nuestras comunidades.

De todos modos hablar del reto pastoral del futuro, en el sentido de una nueva evangelización, implica necesariamente hacer este esfuerzo de traducción.

**La articulación entre la situación religiosa (religiosidad popular) y la existencia de la fe que tenga una eficacia histórica de salvación**

América Latina es un mundo muy cristiano, mayoritariamente católico en sentido eclesial. Tan importante es el cristianismo latinoamericano en la Iglesia Católica del mundo, que no pasará ya mucho tiempo hasta cuando se convierta en su mayoría cuantitativa. El catolicismo, por su parte, es también la parte cuantitativa más considerable del cristianismo. E igualmente el cristianismo es la religión mayoritaria de la humanidad, hasta ahora. Estas consideraciones no se refieren, naturalmente, a la importancia cualitativa de alguna religión o de algún credo en relación con los otros.

En su significación estrictamente religiosa el catolicismo es un testimonio importante por todas partes de lo que es la religión. Y tal vez en ninguna parte del mundo el catolicismo es tan religioso como en América Latina.

La dimensión religiosa del catolicismo, a la que nos podemos referir en el sentido de la "religiosidad popular", es algo que merece muy particularmente nuestra atención. Para la mayor parte de los católicos en el mundo, y muy especialmente para los de América Latina, ser cristianos significa principalmente, si no exclusivamente en muchos casos, ser religiosos con este tipo de religiosidad.

Hemos dicho que hoy se estudia con mucho interés esta cuestión y que el fenómeno

de la religiosidad popular ha sido objeto de muchas evaluaciones. Existen actitudes críticas por parte de algunos y hasta de desconfianza frente a este fenómeno, pero más que esto existen tal vez actitudes de valoración positiva por parte de muchos también en cuanto que este fenómeno es considerado como testimonio de la gran sensibilidad religiosa del pueblo y como expresión, aunque frecuentemente insuficiente, de la experiencia de la fe.

Buscar la inspiración directa de este fenómeno, considerado globalmente en el mandamiento del seguimiento de Jesús, no es posible propiamente. Encontrar, sobre todo en la Edad Media, las razones causales del desarrollo del cristianismo en este sentido es tal vez posible y esclarecedor, pero no por eso tan decisivo como para emitir un juicio suficiente ni para resolver la cuestión de la articulación mejor entre él y la experiencia propiamente dicha de la fe.

No es previsible, de ninguna manera, que el cristianismo y su realización eclesial católica se desliguen algún día de su acontecer religioso, en el sentido de la religiosidad popular, por más que comprobemos actualmente una sensible disminución del entusiasmo tradicional religioso, en muchos ambientes. Pero no es la cuestión de la manera como en el futuro debamos atender a las necesidades religiosas del pueblo, en el sentido de la religiosidad popular, lo que debemos resolver cuando nos preguntamos por nuestra responsabilidad en los nuevos tiempos por venir. El reto que tenemos y que llamamos la nueva evangelización para el milenio, cuyos umbrales estamos ya para pisar, es mucho mayor. Tenemos que pensar en hacer acontecer el cristianismo real de Jesucristo, tenemos que volver a comprender, como cristianos reunidos en Iglesia, la vocación que nos pone de verdad en el seguimiento de Jesús, el Maestro. A pesar del riesgo de hablar de nuevo en forma simplista y de la impresión lamentablemente negativa que podría dejar una cierta afirmación como la que aquí hacemos acerca de la religiosidad popular, yo pienso que tenemos que tener el valor de recordar, con intenciones de edificación del cristianismo del futuro, que la religiosidad popular no constituye la realización del proyecto cristiano propiamente dicho para el cual Jesús nos convocó y convocó a su Iglesia.

Es comprensible y admirable nuestra capacidad de valorar el hecho popular de la religiosidad. Lo es también la intención de redimirlo de todas sus sombras por medio de la propuesta de su evangelización. Sin embargo, esta buena intención no nos puede tranquilizar de tal manera que nos impida reconocer que nosotros no afrontamos todavía propiamente de verdad la tarea de la realización del cristianismo que nos ha sido encomendada, si nos contentamos solamente con atender, más que todo, pastoralmente este fenómeno como ha sucedido en general hasta ahora. Tenemos que pasar en el futuro de una realización así del cristianismo a una realización del mismo en el sentido de una fe con eficacia histórica de salvación y

resolvernos a encontrar mejor también la articulación intrínseca de la religiosidad o simplemente de la religión, con la existencia de la fe.

¿Por qué esto? Porque el seguimiento de Jesús que nos permite dar razón de nuestra condición de cristianos y a la Iglesia de su condición de Iglesia auténticamente cristiana es más que simplemente el hecho religioso.

Aceptar este reto es fundamental para que el cristianismo desempeñe en el futuro una misión histórica, sin la cual él no es lo que debería ser propiamente. Se trata de un gran reto pastoral para el futuro[11].

En este sentido se puede decir, desde nosotros en América Latina que es enormemente significativo lo que se ha afirmado entre nosotros acerca de la vitalidad tan prometedora de nuestra Iglesia en muchos de sus testimonios, y sobre la capacidad de retribuir a la Iglesia universal y sobre todo a la Iglesia europea, que nos ha engendrado un impulso de evangelización revitalizadora.

Es indudable que entre nosotros se han dado intuiciones evangélicas que constituyen un verdadero redescubrimiento del espíritu del Señor, que tiene que animar a su Iglesia. Un espíritu evangélico que va más allá inclusive de la misma realidad religiosa, que nos caracteriza tanto tradicionalmente y que valoramos ciertamente. Un espíritu que encarna una fuerza tal que si se hiciera efectiva realmente, por la realización de nuestra misión, demostraría indudablemente su capacidad de transformar nuestra historia y nuestro mundo.

Yo quisiera solamente recordar la inversión de perspectivas históricas que, en un sentido auténticamente evangélico, ha proclamado nuestra fe latinoamericana con la célebre "opción por los pobres". Siempre que la Iglesia ha hablado en estos términos en la historia, por ejemplo en el caso de San Francisco en la Edad Media, demostró que no se había olvidado del evangelio auténtico. Al hablar así ahora, desde nosotros para la Iglesia universal, nuestra fe está demostrando con una lucidez evangélica impresionante su capacidad de futuro.

Como ha debido serlo siempre en el futuro nuestra fe no podrá ser simplemente un acompañamiento sin consecuencias de la historia humana, sino una iluminación

---

11 Yo pienso que no está bien contentarnos con instrumentalizar la religiosidad popular para evangelizar por el papel tan importante que dicha religiosidad tiene entre la gente. Como ciertamente no lo sería el utilizarla para hacer pasar un proyecto de compromiso social del cristianismo. La articulación entre la fe y la religión tiene que ser mucho más profunda.

intrínseca de la misma para interpretarla en profundidad, para redimirla permanentemente y para orientarla en el sentido del Reino de Dios.

El cristianismo, redescubierto en esta forma con todo lo que ello implica, ha tocado algo de eso que, hablando del Reino de Dios, hemos llamado en teología la capacidad de ser una reserva escatológica para la historia.

**Algunos pensamientos acerca del modelo de Iglesia de los tiempos por venir**

No podemos pensar ni en un cristianismo sin religón, ni en un cristianismo sin Iglesia para el futuro. En cuanto a lo último no es impensable sin embargo que nuestra fantasía futurológica nos permita imaginar lo que será la Iglesia cuando hayan transcurrido otros siglos. No es imposible entonces la pregunta acerca de lo que será la realización concreta de la Iglesia en el futuro: sus proyectos, sus formas, su pastoral. ¿Será exactamente igual a lo que es hoy por hoy, inmodificable en el sentido de su realización concreta? o ¿podrá presentar rasgos diferentes en algunos aspectos, mantenida con toda fidelidad su esencia misma, la que debe responder siempre a la vocación original que la ha hecho surgir?

Hoy muchas cosas nos parecen impensables o encuentran si han sido realmente propuestas, reticencia. Habría que mirar la cuestión en varios niveles:

**Una Iglesia que haga realidad la afirmación de que ella es fundamentalmente comunidad**

En el nivel de la eclesiología de la Iglesia particular para mantener la terminología conciliar pero sin olvidar todos los aspectos más concretos de esta eclesiología, por ejemplo en el sentido de la eclesiología eucarística, yo pienso que el futuro nos va a exigir también mucho más en lo referente al diseño de un modelo de Iglesia. En este nivel tenemos estructuras tradicionales que se remontan a épocas remotas e inclusive a un modelo institucional administrativo no específicamente cristiano, el del Imperio Romano. Las nociones de Diócesis, Parroquia, Provincia pertenecían a ese mundo. Algunas consideraciones relacionadas con la conciencia eclesiológica que tenemos o podemos tener acerca de estas estructuras aparecieron especialmente en la época del Concilio cuando se habló por ejemplo de Diócesis más bien personales que territoriales. De hecho, no obstante nuestra organización eclesial ha mantenido un criterio estructural más bien pobre: hemos estructurado institucionalmente la Iglesia con criterios que no provienen propiamente de una verdadera consideración de la comunidad. Nuestras Diócesis elaboran mapas eclesiástic, en los que una ciudad está toda dividida territorialmente por medio de

límites materiales (ríos y montañas, carreteras, etc.) y no por las características o por el hecho simplemente de la comunidad.

La constatación de realidades, como las enseñadas, nos hace comprender mejor lo que ha estado en juego,eclesiológicamente hablando en los últimos años. La Iglesia tiene que llegar a reconocerse como comunidad. Para lograrlo tenemos que superar una concepción puramente territorial de la misma aunque instrumentalmente la sigamos utilizando. Para alcanzarlo, tenemos que revitalizar la comunidad en cuanto tal. Y tenemos que hacerlo con realismo: hay que pensar en la comunidad en cuanto convocación humana capaz de hacer la experiencia de la fe y considerar el proceso que implica, en la realización de esta experiencia, el poder llegar hasta la edificación misma de la Iglesia universal.

La vida religiosa en razón de su existencia necesariamente comunitaria es por ejemplo, un testimonio sacramental de esta verdad eclesiológica y es esto lo que con mucho énfasis hemos querido reconocer de nuevo desde el Concilio al redescubrir la significación eclesial de dicha vida.

Otros testimonios de significación eclesiológica no circunscritos ni al campo de lo ministerial ni al de la vida religiosa, son también notables en la Iglesia de hoy. Algunos se han centrado más que todo en el aspecto de la experiencia "religiosa" comunitaria con un entusiasmno litúrgico y devocional grandes; otros han creado condiciones muy valiosas de existencia para que los miembros de las comunidades encuentren la manera de revivir el sentido personal-místico del seguimiento del Señor.

**La irrupción de la eclesialidad desde los diversos horizontes de la Iglesia universal**

En el nivel amplio por ejemplo de lo que llamamos la eclesiología de la Iglesia universal. J. B. Metz ha hablado de una concepción policéntrica de la Iglesia. Esta tesis es bien conocida ya. Metz sostiene que no es una innovación sino precisamente un reconocimiento de la concepción original de la eclesiologia original del NT[12].

Un balance histórico de la eclesiología de la Iglesia universal es enormemente interesante. Nos obliga a remontarnos hasta la época en la cual todavía no se había

---

12 Juan Bautista Metz dictó dos conferencias en Medellín en marzo de 1989 que hicimos conocer bajo el título: *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. En ellas presenta de manera muy interesante su tesis del policentrismo que ya había aparecido en otros lugares y desde esta concepción analiza, de manera muy sugestiva, las características de una teología que debe responder a dicha concepción.

dado la división del cristianismo entre Oriente y Occidente en la forma traumática que conocemos. Nos obliga a evaluar la tradición jurídica de la que han hablado más que nosotros los orientales y que es designada como la eclesiología de la Pentarquía. Nos ayuda, en fin, a comprender tal vez mejor las posibilidades ecuménicas del futuro, tenida en cuenta la problemática de la división posterior del cristianismo occidental del s. XVI.

Pero la cuestión es especialmente interesante cuando las cosas no se miran simplemente desde el punto de vista jurídico, sino principalmente desde el punto de vista cultural. El pluralismo cultural de nuestro mundo y el reconocimiento de su riqueza intrínseca para al futuro nos invita a pensar que el horizonte pluriforme, culturalmente hablando, de la fe cristiana no podrá ser para la Iglesia una pura cuestión accidental, sino un verdadero reto sobre las posibilidades, aún estructurales, de la eclesiología de la Iglesia universal. América Latina, en cierto sentido en nombre del tercer mundo eclesial, se ha convertido ya en nuestros días en la ocasión de plantear, por lo menos como sugerencia teológico-eclesiológica, la cuestión de un policentrismo legítimo en la Iglesia universal. Legítimo porque nunca se habla de centros en un mismo sentido: la Iglesia de América Latina no será de ninguna manera centro jurídico administrativo de la Iglesia universal, sino por ejemplo un verdadero centro profético de irradiación evangelizadora.

La desconfianza de algunos frente a este planteamiento se debe al temor de ver tocada la unicidad del papel central que ha sido atribuído tradicionalmente a la Iglesia europea, en general, y, sobre todo, a la Iglesia de Roma y al Papa. Pero nada de esto está en cuestión en un planteamiento como el que se ha hecho en el sentido del policentrismo.

Yo pienso que esta cuestión no la podremos eludir en el futuro por las circunstancias mismas que se van presentando de manera irreversible en el mundo y creo también que esta cuestión toca, de manera muy prometedora, la inquietud acerca del modelo estructural futuro de la Iglesia.

**El reconocimiento de las comunidades eclesiales de base, no como una simple metodología pastoral, sino como un desarrollo de la eclesiología hasta sus últimas consecuencias**

Todo lo anterior es muy importante. Sin embargo, hay que pensar en una cosa: la comunidad cristiana tiene que crecer en su conciencia de la responsabilidad histórica en el seguimiento de Jesús.

En este sentido, la cuestión de las comunidades eclesiales de base no es un problema

puramente accidental de metodología pastoral. Esta cuestión toca la problemática esencial de la Iglesia en cuanto a comunidad real. Con la teología de las comunidades eclesiales de base, la eclesiología, en especial la de la Iglesia particular, según la terminología conciliar ha llegado hasta sus últimas consecuencias naturales.

En el futuro el modelo eclesial por el que han trabajado las generaciones de cristianos con el deseo de responder fielmente a lo más auténtico del Evangelio mismo que implica la intención del Señor de convocar una Iglesia, podrá tal vez, es cierto, mantener las mismas denominaciones institucionales de la tradición. Sin embargo, tendremos que replantearnos pastoralmente la significación propiamente pastoral de lo que expresamos. Es muy posible que entonces comprendamos mejor lo que ha significado un sueño eclesial vivido con entusiasmo evangélico, el cual por ser tan auténticamente cristiano ha despertado un enorme interés en la Iglesia universal también. Es impresionante de verdad la simpatía con la cual es mirada, por ejemplo en Europa, en las comunidades tradicionales concretas y en la teología misma la riqueza que representan para la Iglesia las comunidades eclesiales de base. Es lamentable que entre nosotros a veces precisamente en este mundo en el cual el Espíritu de Dios ha suscitado un ideal eclesial como este, se hayan presentado dificultades tan graves para respaldar, fomentar y profundizar esta experiencia eclesial de fe llamada a revitalizar a la Iglesia en todos sus niveles. Si las objeciones que hemos oído presentar (sospechas de rechazo del ministerio jerárquico, cuestión de los magisterios paralelos) hubieran sido acompañadas del deseo de acoger plenamente esta experiencia, no habríamos llegado, como ha sucedido en muchos lugares, a quitarle a las comunidades eclesiales de base su significación eclesiológica real hasta convertirlas en un simple método pastoral como cualquier otro, o hacerles perder su auténtica fuerza interior. La Iglesia jerárquica, por decirlo así, más aún, toda la Iglesia, no tienen, sino que alegrarse de este gran don del Espíritu para ella misma.

La comprensión que encuentre una vision siempre más evangélica de la Iglesia, en el sentido de la eclesiología de la Iglesia universal y también en el sentido de la eclesiología de la Iglesia particular, ejercerá un influjo muy grande en esta cuestión que nos planteamos hacia el futuro: la de la determinación del modelo eclesial que entonces deberá responder de la mejor manera posible al propósito del Señor. Ejercerá un influjo también en cuestiones como la de la valoración real del sujeto total, protagonista del acontecer eclesial y ejercerá un influjo grande en la cuestión de la valoración y el modo de ejercicio siempre mejor de los ministerios en la comunidad. También tendrá ciertamente consecuencias decisivas en lo referente a la concepción de la misión del cristianismo en la historia humana.

## UNA BREVE PALABRA DE CONCLUSION

He querido reunir estas reflexiones con el entusiasmo que siento por participar en la búsqueda que percibimos hoy en toda la Iglesia universal ante el advenimiento inminente del tercer milenio, no de historia simplemente, sino propiamente de historia cristiana que hoy percibimos también en América Latina ante la inminencia de la conmemoración del V Centenario de la primera evangelización de nuestro mundo nuevo, conmemoración que no queremos hacer simplemente con preocupaciones hermenéuticas, sino con un interés inaplazable: el de ponernos en el camino del futuro, cuyas características ya se están volviendo previsibles. Una nueva evangelización es el gran reto que nos plantea ese futuro.

Yo he querido expresar ilusiones que no son solamente mías. Ilusiones que he compartido cada día, aquí y en muchas partes, con otros hermanos deseosos de un compromiso siempre creciente con el proyecto del Señor. El contacto con todas esas personas me ha hecho amar más de verdad al mismo Señor y a su Iglesia, no solamente cuando me he preocupado por comprender esa realidad con sus luces sino también con sus sombras. Yo he aprendido, paso a paso, que también es importante pensar que el entusiasmo de la fe que nos hace conscientes de que el Espíritu de Dios sí es una realidad en nuestra vida y en nuestra Iglesia, nos estimula para proclamar teológicamente lo que parece que tendrá que ser el futuro para nuestra Iglesia.

# LA ESPIRITUALIDAD DE LA NUEVA EVANGELIZACION

*P. José María Arnaiz, S.M.*

El tema de la espiritualidad debe asumirse en Santo Domingo como tema de capital importancia. Ha llegado el momento oportuno para hacerlo. Necesitamos retomar lo mejor de la vida en el Espíritu de nuestros pueblos y encarnarlo en nuestra condición humana actual y en nuestra cultura. Buscar la mejor expresión de esa espiritualidad dentro de la situación de nuestra sociedad contribuirá a revitalizar esa misma espiritualidad. Desde el corazón de la exigencia de la nueva evangelización experimentaremos la urgencia de delinear un modelo significativo para una espiritualidad inculturada.

*Nuestro tiempo, se ha dicho, exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar* (Medellín, Introducción). Con estas actitudes queremos afrontar el estudio de la espiritualidad de una nueva evangelización. Son diversos los grupos que en América Latina en este momento se dan el desafío de reformular y orientar de acuerdo con nuestra cultura y nuestra historia una propuesta de una espiritualidad significativa y vigorosa. Este esfuerzo de reflexión y de vida tiene que ser solidario y lúcido.

La Iglesia siempre atribuyó al Espíritu Santo todo lo que hay de dinamismo y de renovación en el cristianismo. La espiritualidad hace referencia fundamentalmente al Espíritu y para el creyente ese Espíritu es el Espíritu de Jesús. Cristo realizó su labor evangelizadora en el Espíritu. El renueva la faz de la tierra y hace nuevas todas las cosas (Jn 16,3). Es el alma de toda evangelización. El Espíritu Santo garantiza la juventud de la Iglesia, la de sus instituciones y personas (Jn 7,38). Esta fuerza misteriosa y revitalizadora del Espíritu al actuar en diferentes contextos sociales y culturales *origina lo que llamamos una espiritualidad. Una nueva cultura y una nueva situación histórica de la Iglesia necesita ser animada por una nueva espiritualidad.* Esta se encarna con facilidad en esas condiciones; no puede vivir sin beber de su propio pozo (Gustavo Gutiérrez). Como realidad experiencial pone alma-espíritu en la realidad mundana, en el acontecer social, político, económico y religioso.

Antes hablar de espiritualidad era un lujo; algo propio de minorías selectas en vida cristiana; suponía tomar distancia del diario vivir y del acontecer terreno. La

experiencia cristiana del pueblo de Dios sencillo estaba fuera de los manuales en los que se sistematizaba esta vivencia de manera exquisita. Pero así no queremos hablar de la espiritualidad ahora y aquí. La veremos más bien *como una actitud vital global e integradora que informa la totalidad de la experiencia humana y cristiana; brota del encuentro con el Espíritu de Jesús que se manifiesta en una pasión por el Reino y se convierte en un potencial evangelizador*. Ella es la savia de la pastoral de la teología y de la comunidad, cualquiera que sea su modelo (Segundo Galilea) .Ella sí puede encauzar y desplegar... un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión y un combate evangélico de dignificación del hombre que genere desde el seno de América Latina un futuro de Esperanza (Juan Pablo II, Santo Domingo, 12 octubre 1983).

Con este enfoque es posible el tan necesario nexo entre evangelización de la cultura y espiritualidad de la evangelización. No dudamos que de una u otra forma se va a repetir en Santo Domingo que *el nuevo evangelizador que se necesita para la nueva cultura es un hombre de profunda vida del Espíritu y el hombre espiritual debe ser un evangelizador arriesgado y lúcido*. Cada gesto del apóstol brotará de su espiritualidad y cada vivencia del hombre espiritual tendrá una repercusión apostólica. El evangelizador de la nueva cultura está llamado a llevar a los hombres de esa cultura a vivir su vida diaria con el dinamismo del Espíritu. Son muchos los hombres hechos a la medida de la cultura actual que buscan una profunda espiritualidad; el camino del mero hacer, del consumismo, del activismo desenfrenado llevan al vacío[1]. Por el contrario, mostrar el camino de una espiritualidad inspiradora y sólida y motivar y dar ánimo para entrecruzarlo con los caminos de América Latina es el intento principal de esta reflexión.

## 1. NUEVA EVANGELIZACION, NUEVA ESPIRITUALIDAD

¿Por qué hablamos y reflexionamos sobre una nueva espiritualidad? ¿Desde dónde partimos para identificar, formular y proponer esta nueva espiritualidad? ¿Cuáles son los presupuestos de la misma?

Para responder a estas preguntas en buena parte queremos mirar a nuestro pasado. En los procesos históricos de la Iglesia se parte de la toma de conciencia del contraste entre la realidad humana y las exigencias de la fe. Ese contraste se expresa en preguntas, problemas y desafíos. Las realidades humanas duras como la opresión, la increencia, el desencuentro entre fe y cultura, la movilidad humana, la guerra se

---

1 J. Thomassen, *Christliche Spiritualität für unsere Zeit, Echter*, Wurzburg 1991.

convierten para el *teólogo* en un reto para su labor de búsqueda de luz que oriente e ilumine su actuar cristiano y el de los demás. Así se inicia la reflexión teológica. Reflexión que pone en pista para lanzar y promover una acción pastoral. El *pastor* motivado y orientado por la reflexión teológica intuye el modo adecuado de proceder pastoralmente frente a esa situación desde una perspectiva evangélica. Pero el teólogo y el pastor poco a poco descubren que el pensamiento y la acción evangelizadora sólo se consolidan *cuando se convierten en una vivencia de fe animada por la caridad.* Entonces aparece el cristiano con una experiencia de vida en el espíritu y con capacidad para transmitirla; aparece una *espiritualidad* que dqa fuerza y consolida e integra fe y vida[2].

No hay duda que la Iglesia ha vivido sus mejores momentos cuando la reflexión teológica, la práxis pastoral y la espiritualidad han estado en la misma perspectiva y se han integrado entre sí. La espiritualidad sólida sólo surge como fruto maduro de una clara y lúcida reflexión teológica y de un ejercicio pastoral concreto. *A través de una constante interacción entre espiritualidad, evangelización y búsqueda de la verdad se va afirmando la totalidad de la vida cristiana. El Concilio Vaticano II fue por supuesto para la Iglesia una iluminación y una renovación doctrinal; se necesitaba hacer creíble el Evangelio al hombre moderno. Pasaron bastantes años para que este pensamiento se decantara y fuera a través de toda la Iglesia apareciendo una pastoral coherente con el pensamiento del Concilio. Así se fue delineando la pastoral del Concilio Vaticano II .Con el tiempo también se fue formulando la espiritualidad conciliar. Esta espiritualidad se encarnó en hombres y mujeres que se animaron a vivir - y no sólo a entender o extender- el espíritu del Concilio. Una espiritualidad supone siempre un dinamismo que proyecta la verdad y la acción y las integra en la persona del creyente de tal manera que éste puede comenzar a vivir lo que cree, a creer lo que anuncia y a anunciar lo que reflexiona y estudia.*

La espiritualidad se presenta siempre como *el itinerario espiritual de un pueblo o de la Iglesia o de un grupo de la misma en un momento determinado*;este itinerario tiene su proceso de gestación; en él hay un punto de partida. En el itinerario del evangelizador de la nueva cultura se parte de este encuentro del creyente con su realidad cultural. Este encuentro es presupuesto suficiente para una espiritualidad. La Iglesia latinoamericana ha visto en la cultura un reto para su subsistencia y consistencia como pueblo, para la convivencia pacífica y fraterna de los pueblos y para hacer la experiencia de una real liberación y llegar a vivir solidariamente. Este contexto histórico y mental ha comenzado a generar ya una nueva espiritualidad;

---

2 S. Galilea, *El camino de la Espiritualidad*, Bogotá, Paulinas 1983, cap. I. M. Velasco, "Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia", *Espiritualidad* 48 (1989), 433-451.

espiritualidad que da de sí para una nueva soltura evangelizadora, ya que es el contexto que ha cambiado substancialmente y en él los cristianos debemos ubicarnos cordialmente. Este movimiento ha despertado ya reflexión teológica y se ha convertido en mensaje para los pueblos latinoamericanos; esta reflexión ha generado y sobre todo generará un proyecto misionero. Ese proyecto sólo lo realizarán debidamente los hombres y mujeres que vivan una nueva espiritualidad y de ella se alimenten.

Un buen criterio para fijar las etapas y la meta de este itinerario espiritual del creyente latinoamericano es conceder fuerza a nuestro futuro y novedad a nuestro pasado. Desde la colonia y entre los pueblos indígenas hay un caminar espiritual de nuestros pueblos que debe evocarse al pensar en una nueva etapa. Sólo así se hará bien el camino:

> *No podemos seguir alimentando nuestra espiritualidad sólo con material de segunda mano. Si hoy día los ejercicios de San Ignacio continúan siendo predicados... si en el centenario de Sta. Teresa sus escritos han servido en revistas y ponencias... es porque la riqueza de su espíritu no es sólo patrimonio del pasado sino también del presente y garantía del futuro*[3].

De esa nueva evangelización de la cultura nos llegan también algunos criterios para la nueva espiritualidad. Enumero en este lugar, bien de pasada, algunos de ellos:

- La espiritualidad es una *forma de vivir la vida cristiana a partir de las realidades concretas y diversas;* desde ellas y en ellas Dios nos habla e interpela; la espiritualidad del nuevo evangelizador tiene que estar enraizada en nuestro contexto eclesial y en la actual condición humana, personal y social.

- Hay cristianos que *ya están viviendo hoy esta nueva espiritualidad y los hay que la han vivido en el pasado.* De ellos nos llegan las líneas orientadoras más atinadas.

- Los dones del Espíritu *se reciben para darlos.* Esta experiencia es una realidad fuerte vivida de una manera especial por los pobres y los evangelizadores de los pobres. Quienes viven esta experiencia tienen la obligación de formularla y trasmitirla de manera generosa y gratuita.

- En esta espiritualidad la experiencia de Dios pasa por *el seguimiento de Cristo*

---

3 S. Galilea, *El futuro de nuestro pasado*, CLAR, Bogotá 1983, 18.

*evangelizador incansable y totalmente metido en la realidad en la que vivió* y desde la que anunció que nadie puede amar a Dio,s a quien no ve, si no ama al hermano, a quien ve (I Jn 4,19). Seguir a Jesús hoy significa tener la experiencia que El tuvo como anunciador de la buena noticia del amor del Padre a los hombres y de los hombres entre sí porque son hermanos.

## 2. PRINCIPIOS DOCTRINALES BASICOS PARA LA ESPIRITUALIDAD DE LA NUEVA EVANGELIZACION

No hay duda que para reflexionar bien sobre la nueva espiritualidad además de conocer su contexto tendremos que ir, de alguna manera, a las fuentes bíblicas y a la tradición cristiana. De ahí sacaremos los principios doctrinales que orientarán esta espiritualidad. Vamos a agrupar estos grandes principios en torno a las tres palabras claves de nuestra reflexión: *espiritualidad, evangelización y cultura*; de cada una de ellas y de su interrelación brotarán estos grandes principios orientadores de la nueva espiritualidad.

### ESPIRITUALIDAD

#### Espiritualidad, una vida según el Espíritu

Hasta hace un tiempo la espiritualidad se hallaba en desprestigio. Era sinónimo de espiritualismo y alienación; de una actitud desencarnada. Era, en un cierto sentido, negación de lo humano, de la vida de cada día y de lo histórico. Hoy día la espiritualidad ha recuperado su auténtico significado. Se la llama y es la vida según el Espíritu. Supone vivir el dinamismo de este Espíritu. *Por este Espíritu vivimos la fe animada por la caridad.* Una espiritualidad no es una superestructura para el hombre. Es una energía, una fuerza interior, una savia que impregna y permea todas las zonas de la persona humana. La espiritualidad es por tanto *una vida que se acoge por la fe, se vive en la esperanza y se manifiesta y actúa por la caridad.* Nuestro tiempo está lleno de movimientos espirituales que asumen y expresan la vitalidad religiosa en el mundo actual. La espiritualidad encauza esa vitalidad. Una espiritualidad es auténtica cuando toca la raíz de la vida, emerge de lo concreto, orienta y acompaña a las personas que la viven; es un camino de vida en el Espíritu...[4].

4 **R. Checa,** "El carmelo y la pastoral de la espiritualidad en América Latina", *Vida Espiritual* 85 (1985) 45-67.

**Pluralidad de expresiones de espiritualidad en el ámbito de la única espiritualidad cristiana**

Es verdad que sólo existe una espiritualidad cristiana, la del evangelio. Toda buena espiritualidad nace de una profundización de la vivencia de Jesús... Podemos también afirmar que los elementos que caracterizan a las diversas espiritualidades son ante todo elementos estructuradores de toda experiencia cristiana como tal[5]. Por ello no debe haber una espiritualidad paralela a la del Evangelio. De ésta hay *diversas expresiones; pero la espiritualidad del Evangelio no se puede identificar con sus diferentes formas. Ahora ya no estamos en el tiempo de Jesús, estamos en el tiempo de la Iglesia. Es tiempo de vivir bajo el influjo y la acción del Espíritu de una determinada forma del Evangelio.* En ese sentido cuando queremos hablar de espiritualidad de la nueva evangelización podemos afirmar que es una espiritualidad latinoamericana,moderna -de nuestros días-, surgida en torno a un nuevo proyecto pastoral de la nueva evangelización, válida para todo creyente del continente y nacida en el contexto de la nueva cultura.

**La espiritualidad se manifiesta**

Un tercer presupuesto de la nueva espiritualidad es que sus manifestaciones se advierten en dos dimensiones: en la interioridad y en la acción compromiso. Desde la primera se alimenta el dinamismo de la oración, la contemplación, la celebración litúrgica, la consolidación y transmisión de la vida según el Espíritu... Desde ese dinamismo se parte para hacer realidad la conversión que al mismo tiempo que pide abnegación evangélica lleva a una gran unión con Dios pasando por la purificación y la transformación. La espiritualidad cristiana se nutre de esta fe y nos lanza a ser amor para los demás. Ese amor es concreto y eficaz. La caridad así entendida pasa por la acción asistencial pero sobre todo por la promoción humana y por el trabajo de transformación de las estructuras injustas que son la raíz y la causa de toda opresión social (P 327, 521-522). *En esa espiritualidad se afirma que la pasión por Dios lo mueve todo, se afirma también que la acción y el compromiso por el marginado es la otra cara de la vida según el Espíritu. Por ella la justicia de Dios se convierte en justicia para los hombres y de los hombres. El hombre espiritual no puede encerrarse en el intimismo que desprestigia la espiritualidad. La actitud teologal, que está en el centro de la vida cristiana, se manifiesta en acciones y relaciones, en trabajo y compromiso con los hombres en el mundo*[6].

---

5 G. Moioli, "Teología espiritual", *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1357.

6 R. Darricau *La Spiritualite, PUF*, París 1988.

## NUEVA EVANGELIZACION

### Nueva experiencia cultural, nueva Espiritualidad

En el continente hay una reflexión teológica propia. El Concilio Vaticano II supone el paso de una Iglesia occidental de extracción europea a una Iglesia mundial e internacional; ofrece los elementos suficientes para que aparezcan varios centros teológicos marcados por la realidad sociocultural. Así ha surgido una teología africana, latinoamericana, filipina, asiática. Medellín y Puebla se deben ver en esta perspectiva. Urgieron a la asimilación del Concilio. Sus contenidos están en el orígen de lo que debe ser la estructura principal de la nueva evangelización (Juan Pablo II, 12 de octubre 1983). *Ella exige, no lo dudemos, una reformulación de la visión del hombre, de Jesucristo y de la Iglesia; pide también una articulación de la liberación con la inculturación y la solidaridad.* Supone ahondar la toma de conciencia de que esta evangelización tiene lugar *en condiciones culturales nuevas y que hay que saberla situar adecuadamente en el contexto latinoamericano de final de siglo, de reencuentro de razas y de culturas* (P 409).

> *Todo ello se vive ahora en un conflicto de valores que está en la base de la inestabilidad política, social y económica y que crea y mantiene la injusticia institucionalizada y que también podemos llamar inculturizada. Estos hechos afectan directamente el contenido, los destinatarios, los medios y los agentes de la nueva evangelización. Todo este contexto tiene en su origen y en sus efectos una realidad: unos pueblos cada vez más empobrecidos. La injusticia está fuertemente presente en la cultura dominante que es materialista, consumista, liberal, economicista y determinista*[7].

El cambio de las estructuras injustas deberá ir acompañado de un cambio cultural ya que la pobreza es una realidad en buena parte condicionada por la realidad sociocultural. Desde esta perspectiva *la cultura puede ser la mediacion adecuada para la actuación solidaria que permita superar en buena parte el problema de la miseria*[8].

### Evangelizar es una tarea

La quinta proposición tiene que ver con la acción propia de la nueva evangelización. Esta no es un tema, ni un proyecto; menos un slogan o una moda pastoral. Es ya, y

---

7 **J.F. Kavanaugh**, *Following Christ in a consumer Society, The Spirituality of the Cultural Resistance*, Orbis Books, New York 1990.

8 **J. Vélez Correa**, "¿Por qué una nueva evangelización para una nueva cultura?", *Nueva Evangelización*, Bogotá 1990, CELAM, 199.

sobre todo será, una experiencia,una historia,un proceso y una tarea. *Será acción. Acción que apuntará a fortalecer la fe de los creyentes, promocionar la cultura de la solidaridad y a presentar y vivir la realidad de la Iglesia como modelo y lugar de evangelización y solidaridad*[9].

Todo ello exige actividades concretas que expresen la variada fecundidad de la acción del Espíritu. Pide testimoniar y servir, comunicar y compartir, proclamar e interpelar y transformar. Cualesquiera que sean los métodos e instrumentos tenemos que ejercitarnos en evangelizadores[10]. La espiritualidad de la nueva evangelización es una espiritualidad apostólica, activa, orientada a la acción y para sostener al cristiano en esa acción creativa, audaz y fecunda. Medellín insistió en la dramática urgencia de la acción llevada a cabo con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios (Medellín, Introducción a las Conclusiones, 3).

En varios momentos de la historia de la espiritualidad de la Iglesia esta espiritualidad ha sido apostólica; no en todos. *Una tal espiritualidad es revitalizadora; la Iglesia en esos momentos, en su conjunto entra en el dinamismo del Evangelio; los cristianos se confrontan con el evangelio; así llega sangre nueva y no cuesta que broten métodos nuevos, lenguaje nuevo y nuevo ardor*[11]. En estos momentos el tejido de los fenómenos socio-culturales no es un condicionamiento externo de la vida espiritual sino que se entrelaza con esa misma vida espiritual. Así se escribe un capítulo fundamental de la historia de la espiritualidad. Este presupuesto lo podemos enunciar, también, diciendo que una espiritualidad de la evangelización vive al ritmo de la novedad de la vida en el Espíritu y guiada por la nueva ley escrita en el corazón y de la que nos viene la auténtica libertad[12].

## La nueva evangelización supone la propuesta de una espiritualidad

Es en sí misma la propuesta de un intenso movimiento espiritual. (Juan Pablo II, Sto Domingo, 11 oct. 1984).Son varios los niveles de la nueva evangelización; los hay de conversión y de iniciación, de masas y personalizadores, de anuncio y de sacramentalización y de propuesta de espiritualidad. En este nivel se busca vivir la experiencia cristiana como experiencia creciente y dinámica. Para conseguirlo se

---

9 **CELAM**, "Elementos para una reflexión pastoral en Preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", 195-197.

10 **M. G. Azevedo**, "Misión y vida religiosa para una nueva evangelización", *USG*, Roma, (1990) 36-49.

11 **L. Retif**, *"Io visto nascere la chiesa di domani"*, Jaca Book, Milán, 1969.

12 **M.D. Chenu**, "Fraternités. evangile et condition socio-culturelle", Revista *Hist. Esp.*, 49 (1973) 388.

precisa servirse de la orientación espiritual y de la dirección espiritual, del discernimiento personal y comunitario, de la animación espiritual y de una pedagogía concreta de la oración, de los ejercicios espirituales y de la revisión de vida... Así se hace una pastoral de la espiritualidad.

## CULTURA

### La espiritualidad es una experiencia típicamente humana

Experiencia de seres racionales y corpóreos. Al hombre, decimos, sólo se le doblega destruyéndole su espiritualidad. Esta condición humana de la espiritualidad la convierte en una realidad cultural. El encuentro y la interacción de cultura y espiritualidad nos da una espiritualidad inculturada y una cultura que deja espacio a la mística, al sentido de la vida y a Dios. *La espiritualidad está fuertemente marcada por el modo concreto de una persona de relacionarse con Dios, elemento decisivo de toda cultura.*

### Proceso de inculturación de una espiritualidad

Otro principio importante de una espiritualidad de la nueva evangelización *es reconocer la inclinación de toda espiritualidad a ser inculturada.*

¿Cómo se realiza este proceso de inculturación de una espiritualidad? La inculturación es un proceso por el cual todo mensaje cristiano se arraiga en una determinada cultura y a partir de los presupuestos de esa cultura. La cultura es la tierra en la que crece la planta de la fe. En ella el misterio cristiano se encuba en el genio de ese pueblo y la voz de ese pueblo se eleva de una manera más limpia, fresca, original y armoniosa (Pablo VI, Kampala, 31 de julio, 1969).*¿Cómo se da la inculturación de la espiritualidad?. Veamos el camino:*

- En el punto de partida del proceso el hombre del espíritu tiene que ser muy sensible a la necesidad de un acercamiento cordial a la cultura de América Latina; tiene que vivir y hacer suya la cultura hasta que la cultura, en cierto modo, le haga suyo. Sólo así se puede captar todo lo que hay de evangelio en esa misma cultura.

- En un segundo momento se trata de seguir el discernimiento cultural y descubrir lo que hay de incompatible con la vida en el Espíritu en esa cultura.

- La espiritualidad inculturizada da un paso más. Desde su referencia fundamental al hombre llega a un criterio más central. Una espiritualidad y una cultura

tienen su verdadero punto de encuentro en Cristo y Cristo es el verdadero punto de interacción entre espiritualidad y cultura.

- Por fin, en un cuarto momento, se percibe que esta interacción sólo se da adecuadamente en el seno de una comunidad. En el fondo toda espiritualidad se genera en una comunidad cristiana. Ahí se manifiesta como acción y obra del Espíritu en su dimensión comunitaria.

**La espiritualidad inculturada como un proceso integrador**

Pasamos al último presupuesto. No hay duda que una espiritualidad inculturada se articula bien en lo personal y en lo comunitario,en la fe y en la vida. Así se adecúa a la condición humana que es un todo dinámico con énfasis diferentes. Por ello la inculturación de una espiritualidad pide tiempo y amplitud de criterio. Por una parte esta espiritualidad se presenta como una realidad internacional. Pasa fronteras, supera las divisiones sociales y económicas, las edades, los trabajos y profesiones; por otra, *se arraiga en lugares y grupos.*

*Así pasa ahora con la espiritualidad que surge en América Latina. Se manifiesta de una manera especial en el mundo de los pobres, en los grupos comunitarios, en los movimientos laicos apostólicos, en las personas solidarias, en la acción misionera de frontera, en las intensas experiencias comunitarias, en personas de fuerte compromiso político...* En esos lugares y grupos se viven los valores fundamentales de la espiritualidad cristiana encarnados en la realidad latinoamericana y con los matices que las circunstancias imponen. Pero además de raíces esta espiritualidad tiene alas para volar hacia el pasado y entroncarse con la buena tradición espiritual de la Iglesia y hacia otros contextos culturales para intercambiar experiencia.

## 3. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA HOY EN AMERICA LATINA; ALGO NUEVO ESTA SURGIENDO

En el momento de querer describir el camino espiritual del creyente latinoamericano ayuda mucho hacer una radiografía de la vida espiritual del mismo. Tarea difícil. Para llevarlo a cabo partiré de la reflexión realizada por Camilo Maccise,OCD., buen conocedor de la vida cristiana y de la Iglesia latinoamericana[13]. Para él, tres son las expresiones de espiritualidad que ahora se dan entre nosotros. Esos tres modelos principales que vamos a presentar los encontramos en los laicos y los religiosos, en los hombres y las mujeres, en los teólogos y los catequistas.

---

13 C. Maccise, "La espiritualidad de la nueva evangelización", *CRT*, México (1990).

- La espiritualidad tradicional: se alimenta de la experiencia y de la reflexión espiritual anterior al Concilio Vaticano II.

- La espiritualidad renovada: se alimenta de la experiencia y de la reflexión conciliar y postconciliar.

- Espiritualidad de la inserción: se alimenta de la experiencia de la opción por los pobres y de la reflexión de la teólogía de la liberación.

Resulta interesante tomar conciencia de las diversas características de los tres tipos de espiritualidad, características que surgen de los acentos puestos en determinados elementos, contenidos o prácticas de la vida según el espíritu. La realidad del pobre cuenta mucho en la espiritualidad de la inserción y menos en la tradicional para llegar a la experiencia de Dios. Para la espiritualidad renovada la realidad histórica, sea la que sea, es indispensable para vivir esa experiencia. No se debe rezar al margen de la historia. Son diferentes las expresiones de ascesis en una espiritualidad que en otra.

Además de esta variedad es bueno *señalar la tendencia más marcada, la que más se ha reflexionado y propuesto, quizás la más profunda de nuestro caminar espiritual. Puebla la recoge de una u otra manera* (P 470-506). *La espiritualidad más significativa está definida por la evangelización liberadora y solidaria. La viven y la describen bien quienes han hecho la opción por los pobres.* Por ejemplo, las comunidades religiosas y los laicos insertos en medios pobres. *Desde ese lugar estos cristianos viven esa espiritualidad y la comparten con el resto de la Iglesia.*

Creo importante ofrecer una acotación sobre la inserción y en el fondo sobre la espiritualidad de la inserción. La inserción es *una* opción que algunos cristianos hacen en el continente. No es *la* opción de toda la Iglesia ni de toda la vida religiosa; no es tampoco la opción por los pobres sino una manera significativa de llevar a cabo esta opción. Sin embargo trae mucho bien a quienes la realizan, a las personas y a los grupos que optan por ella. No hay duda que está en el origen de una espiritualidad que permite y ayuda a mejor seguir a Jesús y hacer la experiencia de la liberación y de la solidaridad[14]. En esta espiritualidad la experiencia del pobre es una experiencia de renovación espiritual. La espiritualidad de estos grupos se caracteriza de la siguiente manera:

- Por una experiencia de Dios que cuestiona la injusticia y desde ahí invita a la conversión.

---

14 S. Galilea, "Rostro latinoamericano de Espiritualidade", *REB*, VOL. 39, FASC. 156 (1979) 563-570.

- Por el conocimiento, amor y seguimiento de Cristo como liberador.
- Por la conciencia de la acción renovadora y liberadora del Espíritu, manifestada en los signos de los tiempos.
- Por la comunión y participación en la Iglesia de los pobres.
- Por una esperanza activa y ejercitada en la limitación y en la pobreza.
- Por la contemplación en el trabajo de la liberación.
- Por una ascesis insertada en la vida.
- Por una presentación de María como la primera creyente que canta la liberación de su pueblo y la alegría de su pobreza.
- Por la fe vivida como apertura a los caminos de Dios en la historia[15].

Esta espiritualidad se va abriendo paso lentamente en América Latina; pero no es la única espiritualidad que se vive. En estos años han sido muchos los cristianos atraídos por el camino carismático o catecumenal, otros por la biblia y la espiritualidad bíblica o por una experiencia fuerte de la comunidad. Sin embargo, lo más significativo de la experiencia cristiana viene dado por la espiritualidad marcada por la liberación y la solidaridad.

**La liberación**

Esta espiritualidad está inspirada en la historia del pueblo de Israel que vive una experiencia de liberación y sobre todo en la obra liberadora de Jesús. Esa obra la realiza por sus palabras y por sus acciones. Jesús opta por estar cerca de todos los oprimidos de su tiempo; por ello el Evangelio de Jesús no se entiende bien más que haciendo esta misma experiencia y para ello se precisa estar con los enfermos, los pecadores, los niños, las mujeres, los pobres... Esta obra de liberación la sustenta Jesús en una comunión filial con el Padre, en una fidelidad a su misión salvadora y en un amor apasionado por el que sufre y por el marginado. Su espiritualidad es liberadora, su acción evangelizadora también. La liberación por la que trabaja Jesús es la inauguración de una libertad radical y sólo se experimenta cuando el ser humano se recrea en su totalidad. Para ello se precisa recibir el don de la gracia y romper con

15 C. Maccise, "Espiritualidad de la liberación", *Diccionario de Espiritualidad*, 811-816.

la estructura personal o social del pecado. Esta liberación se realiza *por* la acción de la gracia; se lleva a cabo *con* otros; supone liberarse **de** todo lo que oprime y se realiza **para** llegar a la comunión y la solidaridad[16]. Este es el camino recorrido por quienes han dado el testimonio del martirio en estos últimos años en América Latina; la opción por los pobres ha estado en el origen de esa entrega de la vida (P 92, 265 y 1138; Sínodo de los Laicos, Mensaje núm. 4).

**La solidaridad**

Una espiritualidad es auténtica cuando anima un proceso vital conducido por el Espíritu que apunta a la comunión y que pasa por la verdadera conversión de los opresores. Esta experiencia solidaria ha abierto a la comunión en América Latina, la ha hecho posible y la ha consolidado allí donde se ha llevado a cabo. *El amor da el toque cristiano a la exigencia de verdadera liberación.* A su vez la vida cristiana solidaria pide acción solidaria y estructuras solidarias que conserven y desarrollen el espíritu de solidaridad.

Será en fin, la evangelización inculturada en el nuevo contexto de América Latina la que podrá sin duda la nota de originalidad al camino espiritual del creyente latinoamericano de nuestros días. Este hecho pide a la espiritualidad hacer un nuevo tramo de su historia y a la Iglesia una nueva propuesta.

## 4. IDENTIFICACION DE LA ESPIRITUALIDAD PARA LA NUEVA EVANGELIZACION

En la historia de la salvación los dones de Dios se dan al hombre para que él los comparta y al compartirlos responsablemente se multipliquen. *Sólo al interior de este dinamismo se entiende la espiritualidad de la nueva evangelización. Será una espiritualidad fundamentalmente entroncada en la misión; es la misión de Jesús que nò es otra que evangelizar, es decir irradiar y manifestar y proclamar en público y de manera personalizada profundas convicciones.*

La misión en la espiritualidad de la nueva evangelización marca la ascesis, la oración, la devoción a María, la comunión fraterna, el trabajo pastoral, la inserción en el medio. Es una espiritualidad apostólica.

Esta espiritualidad no parte de cero. Hay una tradición espiritual en el continente y hay un presente como indicábamos en el apartado anterior. De ese

16 **L. Del Valle,** "Espiritualidad en la liberación" *Christus* 548 (1981) 19-22.

presente *hay aspectos que afirmar, otros que deben desaparecer y se precisa prestar atención a lo nuevo que está naciendo.* Hacer una nueva propuesta de espiritualidad supone la debida memoria del pasado. Un breve recorrido de este pasado aporta datos muy interesantes. No los explicitaremos aquí pero sí están implícitos[17].

## Superar los elementos negativos de la espiritualidad existente

¿Qué tiene que desaparecer de la espiritualidad latinoamericana en este momento? Vamos a señalar algunos de sus típicos aspectos negativos:

- La reducción intimista: para algunos la espiritualidad es del fuero interno, está desconectada de la actuación pública y de la expresión social, no tiene mayormente que ver con el destino histórico del hombre. Esta actitud deteriora desde la raíz la espiritualidad.

- La reducción pública: en ella se olvida que el cristiano necesita alimentar su interioridad con el silencio, la soledad, el examen, el discernimiento... es un aspecto que en ningún momento se puede descuidar. En el interior se consolida el sentido de las cosas y de la vida que será confirmado después por la acción transformadora.

- La reducción a la norma o al espíritu: la espiritualidad no debe reducirse primeramente a una enumeración de deberes, a una memorización de leyes o a un catálogo de prescripciones. Le corresponde introducir en una experiencia de Dios, en una docilidad al Espíritu, en una intimidad en la caridad de Cristo, en una inserción en el acontecimiento salvífico del Señor.

- El dualismo: impide la necesaria integración de niveles diversos de los distintos aspectos de la experiencia cristiana. Hay una brecha profunda en nuestra tradición espiritual entre lo que se cree y lo que se vive; uno es el cristianismo profesado y otro el vivido (P 28). Se separa lo abstracto de lo concreto, lo individual de lo social, la justicia del amor, Dios del hombre, la ley del espíritu... (Sínodo 1985, Rel. final II,D.6). *Se precisa entrecruzar caminos...* Signo de auténtica espiritualidad cristiana es saber convertir la pasión por el hombre en pasión por Dios. Sin embargo es una de las grandes exigencias de nuestra cultura

---

17 **H. J. Prien,** *Die Geschichte des Christentums in Lateineamerika*, Zurich,1978, 47, 291-325, 844-878, 1133. **L.J. Garcia,** "El pasado religioso de la Espiritualidad de América Latina, *Hacia una Espiritualidad latinoamericana*, Rev. Vida religiosa, Bogotá 1971, 94-118.

que prefiere *el entendimiento al enfrentamiento y unir a desintegrar. Culto y compromiso vital se deben encontrar.* Nuestra existencia de cristianos sólo tendrá en la actualidad dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres[18]. Los momentos de oración explícita y de celebración propiamente dicha tienen una profunda implicación con la acción de promoción o de liberación humana. A esa experiencia llegan quienes transforman el don recibido del amor filial al Padre en servicio fraterno a los demás.

- Las extrapolaciones de algunos de los elementos de la vida según el Espíritu: en estas extrapolaciones se puede hacer grande lo que es pequeño, importante lo insignificante y un todo lo que es una parte. Así se deforma la espiritualidad y se llega a una espiritualidad monstruo. Hay modelos y movimientos espirituales que caen en este grave error. Cuesta encauzar la vida según el Espíritu hacia la simplicidad y la adecuada medida y proporción.

**Persistir en las buenas adquisiciones de la espiritualidad latinoamericana y profundizarlas**

¿Cuáles son estos aspectos? Son varias las dimensiones de la nueva espiritualidad que aflora en el continente y que deben destacarse ya que son adquisiciones importantes. *Más aún, se necesita integrarlos en este horizonte más amplio de una evangelización inculturada. Así se llega a una nueva respuesta de espiritualidad.*

*Los valores de la religiosidad popular*

La espiritualidad del continente se fue haciendo tradición con el impulso de los grandes misioneros. Desde el primer momento de la evangelización del continente se busca una espiritualidad sencilla, centrada en la cruz y en la palabra; sostenida por el ritmo y las prácticas de la religiosidad popular, rica en sus manifestaciones.

De ella no se puede prescindir en el momento de delinear la espiritualidad de una evangelización inculturada. Se identifica con un modo de proceder muy espontáneo y sencillo y guiado por el sentido de la fe y de la caridad. Contiene los valores fundamentales de la fe cristiana (EN 48).

Evangelizar a un pueblo es aprender a orar con él;con él aclamar a Dios, confiar en El y desde El interpretar los signos de los tiempos; supone recuperar símbolos y

18 D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971, 182.

prácticas a través de las cuales el pueblo expresa su fe y orienta su religiosidad con sentido solidario.

*Los aportes de la espiritualidad comunitaria*

El fenómeno de la socialización se ha ido consolidando y la tradicional espiritualidad individualista tiende a superarse. El cristianismo latinoamericano se ha hecho muy sensible a la dimensión comunitaria y ha encontrado su mejor apoyo para ello en la renovación bíblica. Por eso para el creyente la humanidad es familia, la Iglesia es comunión, la acción del Espíritu Santo crea solidaridad; esta debería ser, en opinión de algunos, la idea fuerza de la nueva evangelización.

Para remarcar esta dimensión se ha cuidado la reconciliación, la interacción, la relación, el diálogo, la comunión, los encuentros fraternales, la ayuda... Por ello es comunitaria la oración y también la acción, se comparte el dolor y la alegría; los carismas se reciben para sanar y servir a los demás[19]. Es una experiencia exigente y no todos han querido o han podido acceder a esta insistencia del Concilio Vaticano II. Algunos han preferido seguir su ritmo (Medellín 7, 14). Hacer la gran opción por la comunidad supone tomar una actitud oblativa. Frente a la opción de fondo no hay cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes. Sólo hay personas egoístas y personas que saben tomar una actitud oblativa[20].

*Espiritualidad de compromiso con el mundo*

La espiritualidad del continente en un momento determinado hizo un gran giro: de la huída del mundo ha llevado al cristiano a la presencia, encarnación y compromiso con el mundo. Así se ha revalorizado el trabajo, la relación con el medio ambiente, el compromiso social y político, la ecología, la lucha contra el dolor, la fiesta, la presencia... La creación se celebra y se revive. Llevar a apasionarse por la actividad cotidiana es continuar la obra de la creación y transformar la existencia propia en culto espiritual agradable a Dios (Rm 12,1). Son bastantes los cristianos del continente que han hecho este descubrimiento.

Esta espiritualidad no deja de lado la vigilancia para que no se empañe la vida cristiana. Cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento mayor será nuestra audacia apostólica (Juan Pablo II, 5 nov. 1978; RM 87).

---

19 **H. U. Von Balthasar,** *El evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad de la Iglesia*, Morcelliana, Brescia, 1972.

20 **L. Rossi,** "Opción fundamental", *DIT*, III.

*Espiritualidad bíblica*

Ha sido una gran adquisición de la espiritualidad latinoamericana en los últimos años (P 981). Se ha ido descubriendo la palabra de Dios como luz en el camino (2 P 1, 19). La palabra de Dios se ha convertido en algo fundamental para la vida cristiana personal y comunitaria. Antes no era así. Ahora con la Biblia se ora, con ella se discierne la voluntad del Señor, con ella se compromete, con ella se vive la presencia de Jesús entre nosotros y se acerca su mensaje, de ella vienen las exigencias de verdad, justicia y libertad. Con ella se descubre el proyecto de Dios sobre nuestros pueblos. Enseña el camino de la profecía. Por la lectura bíblica se entra en el camino espiritual de Jesús y de los grandes maestros.

**Incorporar los nuevos aportes de la espiritualidad de una evangelización inculturada**

Es el tercer paso a dar. A la teología espiritual de la nueva evangelización le corresponde ofrecer un modelo de vida cristiana que suponga una síntesis unitaria y original. *¿Cuáles son los rasgos característicos de una espiritualidad de la nueva evangelización? Dicho de otro modo, ¿cómo marca la evangelización inculturada la espiritualidad?*

La encarnación del Verbo nos recuerda que la relación entre fe y cultura se realiza y se expresa como una tensión entre lo divino y lo humano. La dinámica de la espiritualidad inculturada sabe que el evangelizador se encarna en la cultura en la que anuncia a Cristo. Al hacerlo, en cierta manera, renace por medio del Espíritu ya que se puede renacer de nuevo. De esa forma el hombre espiritual de la nueva evangelización comenzará a escuchar y a hablar un idioma nuevo (Jer. 1, 4-10), se insertará poco a poco en la condición humana cultural, crecerá como una nueva criatura, hará las experiencias iniciales del niño. Toda inculturación es un proceso de *kénosis* y de nuevo nacimiento. La adaptación que se le pide es la de lo humano a lo divino, de lo pequeño a lo grande, de lo abstracto a lo concreto. Así la nueva criatura que es el nuevo evangelizador (Ga 1,15-16) *necesitará alimentarse de una espiritualidad que le acompañará y orientará en este exigente proceso de hacerse evangelizador. El evangelizador fiel a su vocación es gracia de Dios, acontecimiento de salvación y de vida procedente de lo alto* (Jn.3,3). También para sostener este proceso se necesita la espiritualidad de la nueva evangelización. El nuevo evangelizador sabe que hay un paso más que dar. Se encarna para redimir; nace para dar vida y en abundancia. La espiritualidad inculturada ayuda a vivir la encarnación y la transcendencia y la continuidad y la ruptura.

Quiero ahora señalar los aspectos característicos de esta espiritualidad.

*Esta espiritualidad parte de una profunda experiencia de Dios tal como se vive en la realidad de la acción evagelizadora inculturada.*

En la base de toda espiritualidad está una original experiencia de Dios. La experiencia de Dios en el contexto de una espiritualidad inculturada y llena de ardor y que busca nuevos métodos y nuevas expresiones tiene sus especiales características. Se presenta marcada por una clara transcendencia y por la comunicación de la fe con el acento especialmente puesto en la relación cultural. En esta experiencia las situaciones son variadas: se da la injusticia, el renacer, el vivir sin sentido, el diálogo, la miseria, la solidaridad. Desde ahí se experimenta a Dios Padre.

En esta espiritualidad el contacto personal con los otros creyentes a los que se trasmite fe o me trasmiten fe es fundamental; ese contacto es vital; en esa experiencia aparece Dios y aparece como Padre, Hermano y Señor. Todo lo demás se relativiza. Dios está encarnado y comunicando un mensaje, una buena noticia, eso es Jesús. Las personas que de alguna manera participan en el acto de evangelizar son sacramentos de Dios; le ocultan y le revelan. Dios emerge en el misterio del otro cuando con él inicia una relación de fe; aparece en su rechazo y en su apertura. El realiza las cosas nuevas, los nuevos nacimientos a la vida, a la fe y a la esperanza.

*Esta espiritualidad se centra en el seguimiento de Cristo enviado a anunciar el Evangelio.*

Sólo cuando se sigue a Cristo se le anuncia adecuadamente. Seguir a Cristo como el que se dedicó a dar la buena noticia a los hombres de una determinada cultura es el corazón de la espiritualidad de la nueva evangelización.

Esta espiritualidad pone a Jesús en el centro de la tarea evangelizadora. Cuanto más focaliza la Iglesia su misión y su acción en Jesucristo es tanto más fecunda. La pastoral es fundamentalmente una pastoral de la supremacía de Cristo (Juan Pablo II, Santiago de Chile, 2 abril 1987). Esta opción pastoral y espiritual supone una espiritualidad orientada a mirar a Jesús, a escucharlo, a buscarlo, a seguirlo y a hacer lo que El hizo. Supone vivir el misterio de Cristo encarnado (RM 88). Estos pasos hacen que se esté libre y disponible para dedicar fuerzas y tiempo a anunciar a Jesús. No todas las espiritualidades se centran en Jesús y en su anuncio; y en Jesús encarnado, hecho hombre, asumiendo la humanidad, la historia, la cultura... Para ello hay que llegar a descubrir su mensaje, su presencia y su acción. Se precisa revalorizar su humanidad:

> *"La revalorización de la humanidad de Jesús es una constante de los grandes movimientos de renovación de la espiritualidad católica. Recordemos el caso*

*de San Francisco de Asis, Sta Teresa de Avila, San Ignacio de Loyola, la devoción moderna de la escuela francesa y aún más cercano a nosotros, Charles de Foucauld*"[21].

Los que hacen esta experiencia de la humanidad de Jesús curiosamente juntan en sus vidas el compromiso histórico social con la experiencia mística de creyentes.

*En esta espiritualidad se vive la fe como un instinto.*

La fe llega al corazón del cristiano cuando se acoge y asimila vitalmente, entonces esa fe es una fe del corazón. Penetra en lo hondo del ser y desde la fe se establece la comunicación vital . Es vida y la vida, una vida de fe. La fe tiene la fisonomía propia de una convicción que la hace anidar en el mundo vital de cada persona.Esa fe posee en su propio origen la marca y el relieve propios de convicciones profundas que se fraguan en la conciencia y la intimidad. La vida cotidiana se convierte en el espacio primordial de la realización de la fe. Todo lo impregna y cuando está inculturada se convierte en algo instintivo con las manifestaciones más diversas.

Para poder confesar la fe desde el corazón no basta la catequesis ni los sacramentos; el sacramento es el sello de la fe pero no su sucedáneo.

Entonces la fe se recibe y se vive no de una manera decorativa sino que penetra y transforma nuestro modo de pensar, de sentir, de hablar y de proceder. *El fruto de una fe a toda prueba se hace visible en la vida del cristiano en la comunidad de la Iglesia. La invitación concreta a vivir y a ir de lo vivido a lo vivido* fue el secreto de la Iglesia primitiva. Por el contrario la increència actual encuentra su justificación en la imposibilidad de verificar la fe en la vida de los cristianos. En el Antiguo Testamento no se dan definiciones de la fe. Se nos presenta la vida de los creyentes (Heb 11). El testimonio de hombres y mujeres que se han abierto a Dios con confianza, que lo encuentran en los caminos de la historia de su pueblo y que reciben la fe como un don y tarea para sus vidas.

**Esta espiritualidad estará animada por la caridad pastoral**

La espiritualidad de la nueva evangelización pondrá de relieve la caridad *pastoral.* La que se aprende en la cercanía de Jesús, buen pastor que busca las ovejas perdidas, las cuida, las cura,da su vida por ellas, está con ellas; quiere más a las más débiles y a las que se pierden (Jn 10). El evangelizador nuevo es el hombre de la caridad.

---

21 **S. Galilea,** art. cit. 568.

Ama entrañablemente a aquél al que le anuncia el Evangelio, el anuncio lo hace con vigor y con ternura y para que se ame más. El anuncio del Evangelio se hace con palabra de hermano; por ello se propone y no se impone. El amor o celo pastoral ha sido una pasión de los grandes evangelizadores (EN 79-80).

La buena espiritualidad evangelizadora injertará en el mundo una cultura de la solidaridad y de la comunión. Necesitamos una evangelización que haga posible la civilización del amor y una espiritualidad que la afirme y confirme (Juan Pablo II, Santo Domingo, 11 oct. 1984).

*La espiritualidad de la nueva evangelización precisa de la esperanza activa que se afirma en la fuerza que garantiza la victoria (Is 53,12).*

Toda espiritualidad es un camino en marcha y en búsqueda. El esfuerzo cristiano lo sostiene. El acierto en esta marcha está en confiar llegar a la meta. Al evangelizador nuevo le deberá animar una esperanza inquebrantable en el triunfo de la vida sobre la muerte, de la justicia sobre la injusticia, del amor sobre el odio; y ese triunfo se vive ya aquí y ahora y sobre todo en determinados lugares y momentos. Se vive de la victoria de nuestra fe. Por ello el primer paso de una nueva evangelización es la ilusionada y tenaz proclamación del mensaje cristiano (Juan Pablo II, 15 de mayo 1985). La esperanza es para él una actitud activa, alimentada por el valor y la fortaleza de ánimo que sustentan la resistencia en el sufrimiento y la tensión en la lucha.

El Papa reconoce que con una mirada superficial no se perciben las nuevas primaveras de la Iglesia (RM 86). Con una mirada profunda sí. Para que se den no se necesita llegar a tiempos fáciles. El cristianismo es escatología. Mirada hacia adelante y hacia arriba y decisión de abrirse y de transformar el presente. La escatología no es algo situado al lado del cristiano sino en el centro de la fe cristiana[22].

*En esta espiritualidad se vivirá la dimensión contemplativa de la oración a través del compromiso con la evangelización inculturada.*

Para anunciar lo que se ha contemplado se precisa una explícita contemplación y al mismo tiempo se necesita que esa contemplación sea hecha desde la acción. La contemplación da una especial credibilidad al anuncio. Sólo se encarna bien en la cultura aquello que viene de creyentes que tienen la mirada profunda y nueva de la historia humana que proporciona la contemplación.

---

22 J. Moltmann, *Teología de la esperanza*,Salamanca, Sígueme, 1977, 20-21.

Según el pronóstico de K. Rahner el cristiano del futuro -de ahora- será un místico o no será cristiano y menos podrá hacer algo valioso para que los otros vivan de la fe. Sólo una fe con profundidad mística es capaz de satisfacer la necesidad existencial de sentido y de ofrecer a los demás nueva luz para el camino. En opinión de von Balthasar se ha despojado la acción de la Iglesia de sus características místicas y se ha reforzado en ella la organización, los congresos, las comisiones, las estructuras y las estadísticas...[23].

Muchas veces se nos ha recordado que el hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros, a la experiencia que a la doctrina, a la vida y a los hechos que a las teorías (EN 41 ). El Papa confirma esta gran constatación.

> *"El contacto con los representantes de las tradiciones espirituales no cristianas en particular las de Asia, me han confirmado que el futuro de la misión depende de la contemplación; si el misionero no es contemplativo no puede anunciar a Cristo de una manera creíble"* (RM 90).

En el pasado espiritual del continente hay una tradición contemplativa que se debe reforzar. "Sólo la experiencia contemplativa permite hacer de la experiencia de la evangelización una experiencia espiritual. Sólo así reencontramos la experiencia del espíritu en los lugares en que se manifiesta"[24].

Esta oración contemplativa favorece la síntesis entre oración y vida.

*En esta espiritualidad se asumirán las exigencias ascéticas de la abnegación evangélica.*

La evangelización de una cultura es siempre difícil. En la acción evangelizadora inculturada surge una nueva comprensión de la ascesis cristiana. En esa evangelización se sufre. La acción apostólica en medio de una nueva realidad cultural supone sufrimiento. San Pablo vivió esta experiencia y nos la trasmite en sus cartas; se alegra y se gloría de los sufrimientos porque así llega la fecundidad. Para que la misteriosa acción evangelizadora llegue a su consumación se precisa pasar por la Cruz (Col 1,24; 2 Cor 4, 12-17).

No hay ninguna duda que en la acción evangelizadora no falta la incomprensión, el rechazo, el conflicto, el cansancio físico y psíquico, la rutina... Se da también la

---

23 **H.U. Von Balthasar,** *Trenta Giorni*, Nov.42, 1985,Suplemento.

24 **S. Galilea,** *Contemplación y apostolado*, Bogotá, Indoamérican, 1979, 19.

necesidad de trabajar por disminuir el sufrimiento de los demás. La ascesis del evangelizador pasa también por el descubrimiento de sus propias limitaciones e incoherencias. Cuando se anuncia el Evangelio de Jesús se percibe fácilmente que no se puede vivir en una actitud triunfalista y exitosa. Lo más propio es andar en la humildad que supone andar en verdad.

*María, lugar de encuentro y de encarnación de Dios en los hombres, de la gracia en la naturaleza y de la evangelización en la cultura.*

En María la fe se convierte en instinto evangélico (P 282 y 285).

El evangelio penetró su humanidad, su feminidad, todo su ser y lo redimió y lo exaltó. Por eso se colocó entre los humildes e hizo una evangelización tal que pudo trasmitir a los poderosos la inmensa alegría de su fe y de su pobreza. La tradición espiritual latinoamericana ha subrayado este aspecto. Ha visto en la dimensión mariana de la espiritualidad un signo de comunión y de encuentro entre la obra del Espíritu Santo y la historia humana. Así se presenta como un estímulo para una espiritualidad inculturada.

En la espiritualidad de la nueva evangelización María aparecerá como la que *muestra a Jesús fruto bendito de su vientre* (Mt 2,1-12). María lo muestra porque es *memoria viva de Jesús y también del pueblo pobre y creyente. Orienta a escuchar a Jesús y a vivir en su compañía y también a escuchar y vivir en medio del pueblo;* sin María el evangelio se desencarna, se desfigura y con frecuencia se transforma en ideología (P 301). María es la imagen perfecta de la liberación integral de la humanidad y del universo (RM 37).

El cristiano que asume la espiritualidad de la nueva evangelización tiene delante de sí este mismo itinerario que ha hecho María: escuchar la palabra, engendrar la palabra, hacer lo que la palabra dice (Hágase en mí según tu palabra), contemplarla por la acción del Espíritu Santo y proclamarla con el testimonio de vida.

A María se le ve en tiempo de nueva evangelización como estrella de una evangelización siempre renovada (EN 81; P 303). Ella abre brecha en el horizonte de esa evangelización nueva, proponiendo la obra más fecunda para la evangelización: la acción de ternura y de misericordia. En esa acción se confunden el rostro paternal del Padre y el rostro maternal de María. Ante ese encuentro de ternura y de fidelidad el hombre se convierte y cree en Jesucristo.

Estos serían los rasgos más significativos de una espiritualidad de la nueva evangelización.

Es una espiritualidad en camino, que se alimenta de la experiencia y de la reflexión. En la raíz de esta espiritualidad está la experiencia y la praxis cristiana latinoamericana que no busca otra cosa que redescubrir y vivir los valores del Evangelio.

## 5. NECESIDAD DE UNA ESPIRITUALIDAD DE LA NUEVA EVANGELIZACION

Una renovación cristiana pastoral, institucional y teológica es superficial y por tanto insuficiente si no es una renovación espiritual, es decir, de una nueva espiritualidad. La vida cristiana necesita la motivación y el ardor que le entrega la espiritualidad.

### La evangelización necesita de una espiritualidad

En los momentos de intensa evangelización se precisa una vigorosa espiritualidad; espiritualidad que es obra del Espíritu que en determinados momentos de la Iglesia y del mundo hace más sorprendente su acción. La espiritualidad pone un sello a toda esta realidad humana y a su vez esta realidad y condición humana marca la espiritualidad.

Pero además de dar buen sentido y orientar bien, la espiritualidad *pone ardor en el evangelizador, comunica audacia y hace tomar conciencia que su vida es una vida según el Espíritu.* No habrá evangelización posible sin la acción del Espíritu (EN 75). Ese Espíritu es el que coloca al evangelizador en la exigente dinámica de creer lo que anuncia, vivir lo que cree y predicar lo que vive (EN 76). Una honda espiritualidad es lo que hace de la evangelización algo bien distinto de la actividad propagandística o de la simple publicidad.

No hay duda que para *confirmar y afirmar un trabajo pastoral no hay como la propuesta de una espiritualidad; así se consolida el Evangelio.* Los movimientos laicos deben buena parte de su fecundidad cristiana en este momento en América Latina al hecho de haber acertado en la propuesta de un método pastoral para sus integrantes y una espiritualidad coherente con ese método. A su vez, la espiritualidad del pueblo sencillo, la que vive un integrante de una CEB que se sabe animado y conducido por el Espíritu de Jesús, se ha convertido en un potencial evangelizador rico y profundo del que sacan vigor para creer y esperar muchos creyentes. Contagiar esa experiencia es evangelizar de la manera más acertada.

### La espiritualidad necesita de la evangelización

La espiritualidad al mismo tiempo que alimenta la acción evangelizadora brota de ella. Para muchos cristianos la experiencia del encuentro con el Espíritu de Jesús en

profundidad, vivido como una real conversión, es una experiencia que se tiene en la concreta acción evangelizadora; cuando se hace resonar de una manera audible la buena noticia. Para tomar conciencia de ello se necesita la frecuencia del ejercicio de la contemplación.

La nueva espiritualidad resulta ser una experiencia cristiana especialmente encarnada, centrada en Jesús, vuelta al mundo, eclesial y ecuménica y por supuesto evangélica. La evangelización nueva pide al cristiano cordialidad, misericordia, entrega generosa...No hay duda que perdurar en una evangelización así ejercita la paciencia al mismo tiempo que inquieta, renueva y convierte. Pide al evangelizador una personalidad humana rica, abierta, integrada, madura, realizada y feliz (1 Cor 14,20).

*La dedicación total a la evangelización nueva supone polarizar toda la vida de la persona para vivir en función del anuncio de Jesús.* Todo queda relativizado por el anuncio del Reino.

La espiritualidad de la nueva evangelización se convertirá en expresión de los valores fundamentales de la espiritualidad cristiana encarnados en la realidad de América Latina y con la connotación que las circunstancias imponen. Se trata de una espiritualidad que asume las exigencias de una evangelización liberadora, solidaria e inculturada. Esta espiritualidad también es nueva, diferente de la de Europa y de la del año 1900 y contrasta con una espiritualidad carismática o asiática pero de ellas y de otras muchas toma inspiración. Recoge lo mejor del pasado, insertada en el presente se pone ante el desafío de responder adecuadamente al futuro.

Esta espiritualidad sólo en parte está en los libros o en los discursos y congresos.

> *Se encuentra en los nuevos evangelizadores; se vive cuando se revive aquí y ahora la experiencia de Jesús de Nazaret. Al hacerlo se escribe un nuevo Evangelio, el quinto. Ellos dan forma a la nueva espiritualidad como les recordaba el Papa a los religiosos del continente* (Juan Pablo II, *Presidencia de la CLAR*, 11 julio 1986).

Los cristianos de A.L. estamos invitados a escribir este quinto Evangelio en fidelidad creativa a Dios y al hombre.

> *"Nosotros, cada pueblo, cada América Latina -a lo largo de la historia- somos el quinto Evangelio de Dios. Este Evangelio está siendo escrito con el coraje de los profetas y la sangre de los mártires. Un poco duramente podríamos decir: los fariseos leen los cuatro Evangelios para salvarse; los santos, escribiendo*

*un quinto Evangelio a la luz de la Palabra y del ejemplo de Cristo, dan su vida para honrar a Dios y rescatar la vida de sus semejantes"* [25].

Sólo así se escribirán buenas páginas de teología espiritual en Santo Domingo. Allí se ofrecerán las líneas orientadoras de la espiritualidad de la nueva evangelización y verbalizará lo que es fruto de una experiencia guiada por el Espíritu; es de esperar que en esta Asamblea no sólo se dé importancia al tema sino que se remarque la centralidad y oportunidad del mismo.

La nueva evangelización es nuestro gran desafío de cara al tercer milenio. Necesitamos entrar en el nuevo tiempo de la humanidad con una espiritualidad renovada, fraterna, misionera, dinámica, encarnada, centrada en Jesús... Así aceptaremos el desafío de nacer de nuevo y nuestra vida cristiana estará llena de ardor misionero.

---

25 Entrevista a **Fray N.J. Tonin**, "Nos somos o quinto Evangelho de Deus", *Grande Sinal*, 43 (1989) 22.

# UNA IGLESIA PROMOTORA DE LA INTEGRACION DE AMERICA LATINA

*P. Antonio González Dorado, S.J.*

## INTRODUCCION

## LA UNIDAD DEL UNIVERSO COMO OBJETO DEL EVANGELIO

Uno de los grandes objetivos que aparece en la fe de las comunidades neotestamentarias es la unidad.

San Juan ha recogido la oración de Jesús por su Iglesia:

> *"No te pido sólo por éstos, te pido también por los que van a creer en mí mediante su mensaje: que sean todos uno, como tú Padre estás conmigo y yo contigo; que también ellos estén con nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste. Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, la de ser uno como lo somos nosotros, yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad; así sabrá el mundo que tú me enviaste y que los has amado a ellos como a mí"* (Jn 17,20-23).

Se trata de una unidad que tiene como fundamento y expresión el amor: "Os doy un mandamiento nuevo, que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En esto conocerán que sois discípulos míos, en que os amáis unos a otros" (Jn 13,34-35).

La unidad interna de la Iglesia tiene como dinámica y horizonte la unidad de toda la humanidad. Así ha quedado recogido en la carta a los efesios: "Y derrochó su benevolencia con nosotros (...), revelándonos su designio concreto, conforme al querer y proyecto que él tenía para llevar la historia a su plenitud: hacer la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y de lo celeste" (Ef 1,8-10). Se trata de una unidad que se expresa en categorías de paz, superando las viejas divisiones y hostilidades entre los hombres:

> *"Cristo es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad (...); para con los dos, crear en sí mismo una humanidad*

*nueva, estableciendo la paz y a ambos, hechos un solo cuerpo, reconciliarlos con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad"* (Ef 2,14-16).

Este es el sorprendente y grandioso proyecto del Evangelio: una Iglesia unida por el amor y una humanidad unida por la paz; una Iglesia y una humanidad unidas al Dios del amor y de la paz y, consiguientemente, incorporadas al Reino de Dios.

El mensaje y el proyecto del Evangelio tienen hoy una especial resonancia en las aspiraciones y posibilidades de nuestras iglesias y de nuestro mundo actual. Nos encontramos en medio de una humanidad que se unifica aceleradamente con ideales de paz y en la que ha llegado la hora, según la feliz expresión de Pablo VI, de promover a todos los niveles la civilización del amor, la gran responsabilidad de la Iglesia ante el tercer milenio como en múltiples ocasiones ha repetido Juan Pablo II.

Unidad y desintegración son proyecto y problema que afectan especialmente a América Latina en su situación internacional y en su realidad interna social y eclesial. Pertenecen al bloque de cuestiones fundamentales que han de ser abordadas en Santo Domingo 92 y que conectan directamente no sólo con las necesidades y aspiraciones de nuestros pueblos, sino también con las exigencias y el programa del Evangelio.

## 1. EL AMBIGUO ACONTECIMIENTO DE LA UNIFICACION DE LA HUMANIDAD

### La marcha hacia una unificación planetaria

Uno de los fenómenos históricos que más trascendencia ha tenido en la configuración de nuestro mundo actual ha sido la revolución comercial acontecida en Europa en los lejanos siglos XII y XIII.

Ella desencadenó un proceso de encuentro entre todos los pueblos de la tierra y un constante incremento de los diferentes sistemas de relación entre ellos. El desarrollo tecnológico de estos dos últimos siglos ha impulsado geométrica y universalmente los contactos, originando una unificación cada vez más apretada de toda la humanidad a nivel planetario.

Así ha surgido una nueva conciencia común y universal, interiorizada en todos los pueblos y naciones: la conciencia de la humanidad. Ella nos descubre que la tierra es, en medio del inmenso universo, la casa común y la pequeña aldea de la familia humana. Ella ha despertado nuestra responsabilidad colectiva ante el sistema ecológico planetario y ante la sobrevivencia y desarrollo de la vida humana. Ella nos

ha descubierto la necesidad de promover entre todos un ambiente estable de paz, sustentado sobre cimientos de justicia y en el que tengan lugar la libertad y la solidaridad entre todos los pueblos y entre todos los hombres.

Creo que podemos afirmar que estamos asistiendo, por vez primera en la historia, al nacimiento de una transcultura que afecta profundamente a todas las culturas particulares y locales que, de suyo, no debe privarlas de su propia identidad, sino integrarlas en un sistema de comunión y solidaridad, que tenga como sujeto el nosotros de toda la humanidad.

Incluso se han formulado ya los tres grandes valores rectores de esta transcultura: libertad, igualdad y fraternidad, no como valores desmembrados entre sí, sino constituyendo la unidad de una trilogía cuyos componentes han de vivirse interrelacionados entre sí y a todos los niveles.

Una unificación de la humanidad en esta dirección puede parecer ideal y utópica. Tan utópica que cabe preguntarse hasta qué punto la encontramos en el devenir de estos siglos pasados e incluso en la actualidad, a no ser en grandes manifiestos solemnes con muy limitadas resonancias prácticas. Es cierto que se ha dado una fuerte unificación en toda la humanidad. Pero se trata de una unificación llena de problemas y ambiguedades.

**Una unificación ambigua y cuestionada**

Las Iglesias de América Latina, desde la experiencia actual de sus pueblos, en el Documento de Puebla cuestionaron enérgicamente el actual sistema que predomina en la unificación de nuestro mundo:

> *Ella pone en cuestión, como es obvio, aquella 'universalidad', sinónimo de nivelación y uniformidad que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorviéndolas o eliminándolas. Con mayor razón la Iglesia no acepta* aquella instrumentación de la universalidad *que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores* (P 427).

El problema ya había sido denunciado en 1967 por Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, advirtiendo que si continúa la misma situación "está en juego la vida de los pueblos pobres, la paz civil de los países en vías de desarrollo y la paz del mundo" (PP 55). Expresamente afirmaba: "Los hombres ya no se unen por amistad, sino por interés que pronto les hace oponerse unos a otros y desunirse" (PP 19). Y abría como alternativa un camino de solidaridad universal (PP 17) que

permitiese superar las condiciones de vida menos humanas hasta alcanzar otras más humanas (PP 20,21).

Veinte años después, en 1987, Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* volvía al tema de la actual unificación de la humanidad destacando las operativas relaciones de interdependencia a todos los niveles y subrayando las funestas consecuencias que sigue desencadenando su actual montaje estructural y sus orientaciones (SRS 17-19). Volvía a insistir que en orden a conseguir la paz y el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres era necesario reorientar el sistema de la interdependencia planetaria por los valores de la solidaridad y de la libertad "sin sacrificar nunca la una a la otra bajo ningún pretexto" (SRS 33) y teniendo en cuenta el derecho de todos los pueblos y hombres a una igualdad fundamental (SRS 33).

Independientemente de otros factores técnicos, el Papa denuncia el actual sistema de unificación interdependiente por la falta de vigencia en su orientación de los tres valores fundamentales: la libertad, la igualdad y la solidaridad. Son los valores más voceados por el denominado humanismo democrático, pero también son los grandes ausentes, sobre todo cuando entramos en el complejo mundo de las relaciones comerciales. Por esto Pablo VI afirmaba:

> *Es un humanismo pleno el que hay que promover. (...) El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano. No hay, pues, más que el humanismo verdadero que se abre al Absoluto, en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose, según la tan acertada expresión de Pascal, el hombre supera infinitamente al hombre* (PP 42).

## 2. AMERICA LATINA TESTIGO DE UNA UNIFICACION DESINTEGRADA

América Latina es un testigo privilegiado del fenómeno de la unificación desintegrada y desintegradora. La ha vivido durante siglos. La padece en sus relaciones internacionales y en la interioridad del continente y de cada una de sus naciones. Sus problemas más acuciantes tienen relación con ese contradictorio binomio que simultáneamente habla de unificación y de desintegración.

Son múltiples los factores que nos justifican y muestran la original unidad de América Latina y son evidentes las múltiples conexiones de su amplia población con el resto de la humanidad, constituyendo una parte importante de nuestra actual

historia común y universal. Es un sector significativo de nuestro planeta, necesario para poder comprender los problemas y la marcha global de nuestro mundo.

Es clara la integración de América en el contexto mundial, pero se trata de una integración enferma y peligrosa, gravemente afectada por tres virus: el neocolonialismo, los nacionalismos cerrados y las rupturas étnicas y sociales. Son tres órdenes de problemas histórica y existencialmente relacionados entre sí que dan como resultado su interna desintegración.

Me parece importante hacer una breve reflexión sobre cada uno de estos factores desintegradores, dado que ellos condicionan la solución de otros problemas y pueden constituírse en impulsores de otros nuevos y aún mayores.

**Imperios y colonias**

Ante la realidad de nuestro mundo actual, simultáneamente unificado y dividido en bloques, Juan Pablo II ha denunciado que en él "dominan diferentes formas de imperialismo" a las que teológicamente cualifica como estructuras de pecado (SRS 36).

Las afirmaciones del Papa vienen a confirmar la teoría de la dependencia que con tanta insistencia se ha denunciado durante los últimos decenios en nuestro continente, lo que dió origen en la Teología de la Liberación a descubrir la presencia del pecado no sólo en las personas sino también en las estructuras nacionales e internacionales, cristalizadas en los sitemas económico-sociales, políticos y culturales.

Durante estos cinco siglos América Latina ha vivido siempre bajo distintos tipos de imperialismo, quedando sometida a situaciones de satelitismo colonial o neocolonial, con todas las consecuencias negativas que esto implica (SRS 22).

Podemos distinguir tres grandes períodos en la historia de América Latina: el denominado colonial, controlado por las metrópolis de España y Portugal; el de la época de la emancipación hasta la segunda guerra mundial, en el que se crea una situación neocolonial en estrecha dependencia especialmente con Inglaterra y Francia; por último, a partir de 1945, nuestros países quedan integrados en el área de influencia de Estados Unidos.

Como ha advertido el profesor Alberto Methol Ferré, cuando los Reinos de Castilla y Portugal llegan a la Amerindia ésta no constituía un continente unificado y sólo se puede decir que existían dos zonas integradas, la del Imperio Azteca y la del Imperio Inca. Podemos afirmar que ambos reinos europeos imprimieron un primer

impulso de unificación, pero de unificación colonial, en la que se provocaron nuevas corrientes creadoras, pero también desintegradoras y destructoras.

Durante este período la colonización se llevó a cabo mediante el sistema de conquista. Los conquistadores se establecieron en el continente edificando y estableciendo los nuevos centros de control y poder, aunque siempre subordinados en todos los órdenes a las grandes metrópolis luso-hispanas.

El sistema de conquista originó tres factores de desintegración: privación de autonomía política, enfrentamiento entre culturas e injusta estratificación de la población.

En primer lugar, no sólo las comunidades aborígenes perdieron su tradicional independencia política, sino también todo el continente conquistado, ya que sus nuevas autoridades locales siempre quedaron subordinadas a las decisiones metropolitanas. De esa manera la América hispana y la lusitana quedaron fijadas como poblaciones heterónomas para todas las cuestiones de mayor importancia.

Segundo: la cultura importada por los conquistadores se constituyó en dominante y normativa, claramente enfrentada con las culturas autóctonas y con claras tendencias etnocidas.

Por último, la población quedó profundamente estratificada y dividida por marcadas diferencias jurídicas y legales. Se procuró dejar bien diversificados los españoles de los criollos y éstos de los mestizos, mulatos, aborígenes y esclavos negros. Así se originó una sociedad de desiguales y, consiguientemente, de grupos desintegrados radicalmente entre sí.

La emancipación y los años que la siguen marcan una segunda etapa de imperialismo, aunque dentro de un modelo neocolonial. Como constataba Bolívar en su Carta de Jamaica la secesión se produjo por el colapso de España:

> *Pretende reconquistar la América sin marina, sin tesoro y casi sin soldados. ¿Podrá esta nación hacer el comercio exclusivo de la mitad del mundo sin manufacturas, sin producciones territoriales, sin artes, sin ciencias, sin política?* Pero al mismo tiempo constataba que: *de cuanto he referido será fácil colegir que la América no estaba preparada para desprenderse de la metrópoli como súbitamente sucedió, por el efecto de las ilegítimas cesiones de Bayona y por la inicua guerra que la regencia nos declaró.*

La coincidencia de estos dos hechos tuvo como resultado la desintegración del

continente en débiles estados -en el contexto de una época de desarrollo industrial en Europa- y su nueva dependencia neocolonial especialmente con el Imperio Británico.

Durante esta época se endurece en los países el viejo sistema feudal de la colonia, surgen las rivalidades entre caciques y caudillos, se incrementan y agravan las desigualdades entre los distintos sectores sociales y étnicos, aunque serán años en los que desaparece la esclavitud de los afroamericanos. Las élites culturalmente se europeizan y se alejan del pueblo. Los desequilibrios económicos y sociales se agudizan. Los aborígenes llegan a una situación de mayor opresión y marginación, cuando no se emprenden decididos genocidios.A partir de 1945 se produce un desplazamiento del centro de dependencia de las naciones latinoamericanas. Quedan en el área de influencia imperial de los Estados Unidos, que en ese momento tienen que enfrentar una peligrosa guerra fría frente al creciente y expansivo imperialismo soviético.

En esta época se impulsa la modernización e industrialización del continente bajo el modelo del desarrollismo económico y de un capitalismo liberal típicamente manchesteriano. Las transformaciones y los costos sociales son gigantescos, agravándose la desintegración interna de las naciones por las injusticias, la represión y la violación de los derechos humanos más elementales . Los sectores sociales más golpeados han sido los populares y las comunidades aborígenes. En este contexto se desarrollan los diversificados movimientos de liberación. En la mayoría de los países se desencadenan auténticas y destructivas guerras civiles a las que los argentinos han calificado como "guerras sucias". Nosotros somos hoy testigos de los trágicos resultados de la experiencia de estos años, sintiéndose en todo el continente y en todos sus sectores la necesidad de buscar caminos de integración interna, pero sustentada sobre bases de justicia, de libertad y de solidaridad efectiva entre todos los latinoamericanos.

**El problema de los nacionalismos**

Otra de las causas de desintegración de nuestro continente ha sido el suicida nacionalismo de cada uno de sus países -tema que en repetidas ocasiones y de diferentes modos ha sido abordado por Juan Pablo II-, originando no sólo situaciones de aislamiento sino incluso de enfrentamiento por diferentes motivos.

Cierto que en el desarrollo de los nacionalismos tiene una fuerte influencia su dependencia de metrópolis imperiales:

*Los países subdesarrollados, en vez de transformarse en* naciones autónomas,

> *preocupadas de su propia marcha hacia la justa participación en los bienes y servicios destinados a todos, se convierten en piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco. Esto sucede a menudo en el campo de los medios de comunicación social, al estar dirigidos mayormente por centros de la parte norte del mundo, no siempre tienen en la debida consideración las prioridades y los problemas propios de estos países ni respetan su fisonomía cultural; a menudo imponen una visión desviada de la vida y del hombre y así no responden a las exigencias del verdadero desarrollo* (SRS 22).

Pero también es cierto que nuestros exagerados nacionalismos desde la época de la emancipación han sido origen de múltiples guerras fratricidas que, por diferentes motivos, han dificultado el encuentro y la colaboración entre todos nuestros países.

Recientemente somos testigos de dos significativos hechos: la falta de solidaridad entre las naciones para enfrentar colectivamente el agudo problema de la deuda externa y los contínuos fracasos para crear mercados comunes incluso a niveles regionales.

Recordemos unos hechos. Después de la firma del Tratado de Roma en 1958, que dió origen a la Comunidad Económica Europea, América Latina se lanzaba a su primer proyecto de integración. Se funda la ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio) que pronto se ve acompañada por el Mercado Común Centroamericano y por el Pacto Andino. En la década de los 70 el esfuerzo se veía fracasado, siendo reemplazado en 1980 por ALADI (Asociación Latinoamericana de Integración) de actuación poco relevante en el ámbito continental.

No es el momento de detenernos a examinar las causas de estos fracasos en los que ciertamente intervienen el imperialismo, los acusados nacionalismos y los regímenes internos cargados de autoritarismo y de inestabilidad. Pero el hecho es patente.

En marzo del presente año se acaba de firmar el tratado de MERCOSUR que busca una integración del Cono Sur. Anteriormente, desde una dimensión marcadamente política, con ocasión de la crisis centroamericana se organizó el Grupo Contadora que más tarde se convirtió en el Grupo de los Ocho.

Ultimamente, con la misma inquietud integradora, acaba de celebrarse el encuentro de Guadalajara. Son búsquedas de integración regional y continental en el espíritu de los grandes próceres de la emancipación, pero que hasta ahora siempre han encontrado problemas y dificultades insuperables, cuyo resultado es la ausencia de una verdadera autonomía latinoamericana en el plano internacional.

## Desintegración social y étnica

Bajo los problemas de la dependencia imperialista y de los exagerados nacionalismos subyace una cuestión extraordinariamente grave, que con expresiones y cuantificaciones diferentes, minan a todos nuestros países: la desintegración social y étnica.

Las bases de esta desintegración las encontramos ya en el período colonial. Durante este período se organiza la sociedad en un modelo de rígida estratificación entre desiguales. Con derechos y obligaciones perfectamente diferenciadas aparecen los metropolitanos, los descendientes de los conquistadores y los criollos, los mestizos, los mulatos, los aborígenes y los esclavos importados de Africa y posteriormente acriollados. Los resentimientos profundos y la desintegración que originaba este sistema de organización fundamentalmente injusta se han ido acumulando hasta nuestros días.

Los problemas se agravaron después de la emancipación. Los grandes beneficiarios de la nueva situación fueron las oligarquías criollas, aunque frecuentemente enfrentadas entre clanes y familias. Las grandes víctimas, en general, fueron las comunidades aborígenes, que cayeron en un mayor desamparo. Progresivamente se resolvió el problema de la esclavitud pero, en la práctica, los afroamericanos quedaron reducidos a una ciudadanía de una categoría inferior para todos los efectos prácticos.

La situación se ha hecho mucho más grave a partir de 1945, cuando nuestro continente optó por un proyecto global de industrialización y modernización. La reconversión del sector primario, las ingentes migraciones internas, la concentración en megápolis, la acelerada incorporación a un nuevo sistema para el que no se encontraba preparada la mayor parte de la población han originado la explosión de un mundo proletario sometido a condiciones generalmente muchos más inhumanas de las que anteriormente se habían padecido. La necesaria expansión en la búsqueda de nuevas fuentes de riquezas han afectado de nuevo y muy especialmente incluso a las comunidades aborígenes más alejadas y que mantenían una relativa independencia y aislamiento en sus propios territorios. Frente a ellos en muchos países se ha vuelto a desarrollar la política del integracionismo y la de la prioridad de las necesidades nacionales.

La reacción no se hizo esperar. Surgieron los movimientos de liberación tanto en los sectores populares proletarizados como en las comunidades aborígenes. La desintegración se transformó en conflicto, en guerras y en represión y, consiguientemente, en nuevos resentimientos y peligrosa desconfianza.

### Bloqueo interno para un desarrollo integral

El panorama que nos presenta el continente durante estos quinientos años es el de una América siempre unificada, pero internamente desintegrada desde el principio y con una desintegración que se ha ido agravando a través del tiempo por problemas de injusticia de origen internacional y de origen interno.

Así nos encontramos ante el fenómeno de una América rica en recursos naturales y en población y, sin embargo, endémicamente bloqueada para proyectos continentales e incluso nacionales que cuenten con el respaldo de todos sus habitantes.

Pero no cabe duda que, a pesar de todas las injusticias plurisecularmente padecidas y de toda la desintegración existente en lo más profundo del pueblo latinoamericano yace la conciencia de la necesidad de una integración de todos sus pueblos y sectores, pero que tiene que tener como base el restablecimiento de una justicia social y la programación de un proyecto humano que mantenga un profundo respeto a los derechos de los sectores más necesitados y de los distintos grupos étnicos. Frente a esta realidad la Iglesia tiene un importante papel que jugar desde su misión evangelizadora.

## 3. LA IGLESIA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA DESINTEGRACION

Es importante el hacer una revisión de la historia de la Iglesia en América Latina desde la grave y urgente problemática de la desintegración que padece nuestro continente. No podemos olvidar que su actuación también ha comenzado a ser cuestionada, principalmente desde la célebre reunión tenida por los antropólogos en Barbados en 1969 y que posteriormente ha sido apoyada por algunos representantes de diferentes movimientos de liberación indígena.

### Luces y sombras de la Iglesia colonial

Por las mismas bulas *"Inter coetera"* de Alejandro VI, firmadas en 1493, consta que la preocupación fundamental de la Iglesia, ante el descubrimiento de América fue el cumplimiento de su vocación misionera universal.

Creo que subrayar este punto es de una gran importancia, ya que en él había un reconocimiento implícito de la igualdad fundamental de todos los hombres - europeos o amerindios-, de su dignidad humana y de su vocación común. Este es el fundamento sólido sobre el que se van a apoyar desde Fray Antonio de Montesinos, los grandes profetas de la época colonial, denunciando los graves atropellos desencadenados por la conquista y exigiendo soluciones alternativas más éticas y

cristianas, diferentes a las que se estaban aplicando. Ellos en nombre del Evangelio, de su vocación misionera y de la ética más fundamental, se constituyeron en los abogados de los aborígenes y de los esclavos negros, como son los destacados casos de Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Francisco José de Jaca.

Pero también tenemos que recordar que el gran bloque de la Iglesia se encontraba marcado por la mentalidad de los conquistadores y por la mentalidad gregoriana, que ha prevalecido en la Iglesia Occidental durante todo el segundo milenio. Estas dos mentalidades tuvieron una gran influencia en la gestación de la nueva América Latina.

La mentalidad conquistadora, con una fuerte carga etnocéntrica europea, favoreció una visualización de las comunidades aborígenes como pueblos retrasados e incluso salvajes -expresión que tantas veces se repite en los documentos- y a sostener las viejas teorías aristotélicas sobre las que se mantenía el tráfico y la esclavitud de los negros. Esta mentalidad fué tan acusada y operativa que los grandes misioneros y profetas sintieron la necesidad de hablar de una evangelización pacífica o "al modo de San Francisco Javier", como alternativa a la que se estaba desarrollando en muchos lugares.

Esta mentalidad conquistadora unida a la gregoriana tuvo efectos desintegradores no sólo en el campo socio-cultural, sino también al interior de la propia Iglesia. El tema lo he tratado ampliamente en un artículo que tiene como título *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina* (Medellín, 60 (1989) 478-521). Por dificultades y problemas de inculturación también en la Iglesia aparecieron como tres grupos de cristianos: los criollo-mestizos, los aborígenes y los afroamericanos. Todos cristianos, pero en el primer grupo se encontraban como los cristianos privilegiados, quedando en ellos prácticamente replegada la autoridad eclesial. Aborígenes y afroamericanos tradicionalmente quedaron atendidos por misioneros y párrocos que pertenecían al primer grupo, fenómeno que se ha prolongado durante centurias y que todavía podemos comprobar en muchos casos.

Es evidente que la Iglesia colonial unificó ampliamente el continente en la unidad de una fe tal como hoy lo contemplamos. Pero tampoco podemos ignorar su responsabilidad en la desintegración de su población, hecho que constantemente fue denunciado por sus profetas y al que pretendieron encontrar solución los mejores de sus misioneros y evangelizadores. Antonio Ruiz de Montoya afirmaba que las reducciones se establecieron para poner paz entre españoles e indios, lo que no se había conseguido después de más de cien años en las Indias.

### Una Iglesia en marcha hacia la integración

Prescindiendo de otras etapas de nuestra historia y siempre desde el punto de vista de la problemática de la integración, considero un momento crucial de nuestra Iglesia la Conferencia de Río de Janeiro, celebrada en 1955.

Especial importancia tuvo en este encuentro el discurso del Cardenal Piazza sobre la unidad de la Iglesia y las intervenciones de Monseñor Larraín en las que expresaba que "solamente una América Latina estrechamente unida, no sólo en la fe y en la caridad como ya está, sino más que todo en la acción, podrá dar a la Iglesia la respuesta de esperanza redentora que de ella espera".

Diría que en dicha conferencia subyacía implícitamente la necesidad de una integración operativa de todas las iglesias locales en orden a colaborar en la integración del continente a todos sus niveles.

Examinándolas desde esta perspectiva las conclusiones ofrecen algunas líneas orientadoras: mayor integración interna de todos los miembros de la Iglesia, destacando los laicos con un desarrollo de su formación; apertura amplia y ecuménica con las iglesias separadas; una nueva comprensión de la realidad aborígen; apertura a todos los problemas de América Latina y responsable decisión de colaborar en su solución, etc.

Con motivo de esta conferencia nace el CELAM e inmediatamente después la CLAR y la OSLAM: todo ello constituía una sectorial integración latinoamericana, la eclesial, con el compromiso de colaborar, desde su propia misión y originalidad, en la unificación solidaria de todo el continente.

Medellín y Puebla suponen un importante avance. En estos luminosos documentos se apuntan las diferentes causas que explican la situación desintegrada de América Latina y se orientan caminos para su superación. La opción preferencial por los pobres y la visualización de la realidad desde su óptica ofrece nuevas perspectivas para una comprensión más humana de los problemas e impulsa la configuración de un nuevo modelo de Iglesia más adaptado para enfrentar la integración a partir de la superación de las múltiples injusticias padecidas por los diferentes sectores étnicos y sociales del continente.

## 4. UNA IGLESIA INTERNAMENTE INTEGRADA Y PROMOTORA DE LA INTEGRACION

Tras estas breves reflexiones quiero dejar subrayado que, a mi juicio, el problema

de América Latina que necesita soluciones más urgentes es el de su integración interna a todos sus niveles y que la Iglesia ha de afrontar, desde su originalidad, en la próxima Conferencia de Santo Domingo 92.

Como he indicado en otras ocasiones es la integración -y la solidaridad- el objetivo específico de la nueva evangelización y sobre él nos ha ofrecido orientaciones muy importantes Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, que debería ser estudiada con toda profundidad. Este documento no marca un cambio o alternativa a la evangelización liberadora que durante estos años ha impulsado nuestra Iglesia en el continente. Sólo pretende hacerla más operativa. Sin solidaridad e integración no es posible un proceso de liberación y de desarrollo integral (SRS 46-48).

Pero, ¿cuáles son los caminos a seguir? Apunto algunas pistas que pueden ser objeto de diálogo y discusión en orden a una clarificación entre todos.

**Una Iglesia internamente solidarizada e integrada**

Volvemos a la intuición de Río de Janeiro: sólo una Iglesia integrada puede colaborar en el proceso de humana y eficaz integración de toda América Latina.

Es evidente que desde 1955 se han dado importantes pasos en este sentido, desde la fundación de su grandes instituciones latinoamericanas con sus réplicas nacionales (CELAM, CLAR Y OSLAM), hasta el nuevo sistema de organización que ofrecen las originales Comunidades Eclesiales de Base.

Pero también son evidentes las fracturas que durante estos años se han dado entre nosotros por diferentes causas y motivos.

Pienso que es necesario un amplio diálogo entre todos los sectores de la Iglesia, como el que propugnaba Pablo VI en la *Ecclesiam Suam* (ES 54-109), capaz de impulsar un proyecto evangelizador común con el apoyo generoso de todos los miembros de nuestra amplia comunidad. Como he indicado en otro lugar es necesario vitalizar la corresponsabilidad real en la Iglesia y pasar del *sensus fidei* al *consensus fidelium.*

Durante estos años, tanto en el documento de Medellín como en el de Puebla, se han establecido claros principios evangélicos y sólidas bases operativas para encontrarse en ellas todas nuestras Iglesias y todos sus sectores. Desde ellos tenemos un punto de partida para abrir caminos nuevos. Es evidente que hoy necesitamos un lugar y un foro de encuentro y diálogo. Juzgo que el CELAM puede ser dicho ámbito.

Pero también es importante un diálogo permanente y unas relaciones de solidaridad

con todas las otras iglesias y especialmente con las del hemisferio norte. No podemos olvidar que ellas también se encuentran comprometidas con una nueva evangelización de sus zonas. Ellas han de ser presencia permanente de las víctimas del Tercer Mundo en la conciencia del Primero, impulsando un espíritu de solidaridad efectiva y justa que cimiente una futura paz planetaria.

**Una Iglesia plurinculturada**

La integración exige un respeto a los derechos de las diferentes culturas, que tan variadas aparecen en nuestro amplio territorio. Esto exige el testimonio de una Iglesia que sabe ser una mientras se encarna en las culturas más diferenciadas entre sí. Esto supondría además una rectificación de los errores misionales, en el que incidió la Iglesia colonial. Los grandes principios orientadores los encontramos en el decreto *Ad Gentes*, con las posteriores relecturas realizadas en América Latina.

**Una Iglesia impulsora del ecumenismo y de la fraternidad religiosa**

Juan Pablo II afirmó en el norte de Europa recientemente que la nueva evangelizaciónnecesita en su base un fuerte impulso del ecumenismo. Y en las jornadas por la paz, celebradas hace años en Asís, invitó a todas las grandes religiones a unirse en la oración.

Esta orientación también tiene su lugar en América Latina. Las diferentes iglesias y las diversas religiones existentes, con marcadas diferencias pero todas creyentes del Dios de la vida y del Dios de la paz, han de sentirse fraternalmente solidarias para colaborar juntas en la integración de un continente, abierto a la civilización del amor. La Iglesia también ha de ser propulsora, sin irenismos fáciles, de este tipo de integración y de solidaridad.

**Una Iglesia solidaria con los pobres y con las víctimas de nuestro mundo**

Esta es una exigencia que se ha hecho ya durante estos años característica de nuestras Iglesias con su palabra y con su testimonio. Alrededor de esta opción se agrupan los innumerables mártires de los últimos decenios.

En la *Sollicitudo rei socialis* se insiste en la necesidad de promover la solidaridad incluso organizativa y operativa entre ellos y en apoyar, desde la especificidad religiosa y evangélica de la Iglesia, sus justas causas. Donde no existe justicia no puede producirse el milagro de la integración y de la solidaridad sobre la que ha de construirse la liberación integral de todos y la paz.

Pero el testimonio de la Iglesia ha de saber también impulsar en todos los otros sectores sociales la solidaridad con las víctimas y con sus reclamaciones para que se acelere aquel progreso integral, del que hablaba Pablo VI, que pretende liberar a todo el hombre y a todos los hombres.

**Una Iglesia solidarizada con los grandes valores del nuevo humanismo**

En nuestro actual mundo unificado está surgiendo un ambiente cultural universal que comienza a afectar a todas las culturas de la humanidad. En él subyace un nuevo humanismo, en contexto de postmodernidad, que se constituye en instancia crítica y ética de la realidad existente.

Dicho humanismo se orienta fundamentalmente por los valores de la libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad. Pero la superación de la modernidad -caracterizada por un rígido racionalismo, frecuentemente ideologizado por el etnocentrismo, las élites o las mayorías- ofrece una nueva relectura de dichos valores, exigiendo un respeto operativo a los derechos de las minorías, de los sectores tradicionalmente marginados y oprimidos. Nos encontramos en una situación en la que se busca que la racionalidad de la razón no quede aislada de la sapiencialidad, sino que entre las dos -racionalidad y sapiencialidad- se produzca un profundo encuentro, creativo y orientador de nuevos caminos. Esta nueva realidad humanística la Iglesia no sólo la encuentra en nuestro mundo, sino también en el Evangelio. Esto le permite colaborar eficazmente en el desarrollo de esta nueva cultura, sabiendo que promover estos valores es evangelizar y que la evangelización conlleva también el impulsarlos a todos los niveles.

**Una Iglesia impulsora de comunidades maduras y misionera**

En la *Christifideles laici* se afirma que "esta nueva evangelización(dirigida no sólo a cada una de las personas, sino también a enteros grupos de poblaciones en sus más variadas situaciones, ambientes y culturas) está destinada a la *formación de comunidades eclesiales maduras*, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio, de encuentro y de comunión sacramental con él, de existencia vivida en la caridad y servicio" (Ch L 34).

Nos podemos preguntar cómo la Iglesia puede realizar su servicio integrador de los fieles con el continente -con sus víctimas y con sus desafíos- y de este con el desarrollo integral de nuestra humanidad, si no parte de este tipo de comunidades. La tarea de la integración continental y planetaria no se va a realizar primariamente por la jerarquía sino por los laicos. Juan Pablo II ha dicho que la nueva evangelización

con sus correspondientes objetivos, o se hace con los laicos o no se hace. A los que tienen el ministerio sacerdotal en la Iglesia les corresponde procurar mantener en todos la fidelidad al Evangelio, ayudar en la formación de las comunidades, impulsar en ellas el Espíritu del Señor, hacer presente nuestro pensamiento social, colaborar para que toda agrupación cristiana y cada creyente actúe como fermento de integración. Pero son las comunidades y especialmente los laicos los que se han de sentir directamente comprometidos en responder a este difícil y estimulante desafío.

Por último, el gran objetivo de inspirar en nuestro mundo y en sus culturas el espíritu de la solidaridad y de promover en nuestro continente su progresiva integración, no ha de disminuir en nuestras Iglesias su vocación misionera, como recientemente se ha subrayado en la *Redemptoris Missio*. Una Iglesia que dejara de ser misionera indicaría que se ha debilitado en ella su fe en la fuerza salvífica del Evangelio y en la irremplazable función de fermento que tienen las comunidades cristianas y que el Señor quiere que se hagan presentes en todos los pueblos y en todas las culturas. Necesitamos recuperar la conciencia de que la fe en Cristo es primariamente una fuerza salvífica y transformadora, capaz de hacer de un hombre viejo un hombre nuevo y de un mundo desintegrado un mundo integrado en el don del Reino de Dios.

# UNA CELEBRACION ALTERNATIVA DEL V CENTENARIO DE LA EVANGELIZACION DE AMERICA LATINA

*P. Antonio González Dorado, S.J.*

## INTRODUCCION

Nos encontramos ante la proximidad del V Centenario del acontecimiento que desencadenó la transformación de la Amerindia en la compleja realidad que hoy se autodenomina como América Latina.

La conmemoración de este acontecimiento surge cargada de conflictividad. Mientras unos subrayan las innegables aportaciones que Europa ha hecho al continente durante estos siglos, otros advierten los desproporcionados costos humanos y sociales a los que ha sido sometido. Los primeros abogan por una celebración festiva y triunfalista. Los segundos reclaman una época de reconocimiento de las injusticias cometidas, de reparación efectiva, de colaboración en la construcción de un continente en condiciones más humanas.

No se trata de una frívola discusión académica como con frecuencia se da con otros hechos de la historia hoy ampliamente superados. El proceso histórico de estos cinco siglos en América Latina explica etiológicamente la grave situación en la que se encuentran el continente y las grandes mayorías de su población, como también algunas de sus posibilidades internas para superarlas. El V Centenario es conflictivo porque América Latina se halla acosada por graves problemas internos y externos, que tienen sus raíces en su pasado histórico y que condicionan peligrosamente su inmediato futuro y su porvenir.

Dado el importante papel que la Iglesia ha desarrollado durante estos cinco siglos en la historia del continente latinoamericano y la generalizada confianza que actualmente la población mantiene en ella, no obstante sus limitaciones, es evidente que no puede ni debe marginarse ante la conmemoración del V Centenario. Pero sí debemos cuestionarnos como cristianos cuál debe de ser nuestra actitud evangélica ante dicho acontecimiento y buscar *un modelo alternativo de celebración* que sea capaz simultáneamente de impulsar operativamente la esperanza de los pueblos latinoamericanos y la solidaridad de las grandes naciones del hemisferio norte.

## 1. UNA CELEBRACION CONCIENTIZADORA DE LOS PROBLEMAS DE AMERICA LATINA

En las actuales circunstancias en las que se encuentra el continente latinoamericano sería un crimen de lesa humanidad una celebración centenaria pródiga en fiestas, en ociosos encuentros sociales y en cuantiosos gastos ostentosos e inútiles. Sería una celebración vuelta de espaldas a la realidad dolorida del pueblo latinoamericano, ajena a sus sufrimientos y a sus esperanzas.

Sin embargo, es necesario reconocer que el V Centenario es una ocasión excepcional para adentrarnos en los problemas de América Latina, para investigar las causas lejanas y cercanas que los han generado y que los siguen generando, para buscar e implementar solidariamente caminos de solución, promotores de un horizonte de esperanza. América apuesta, sin duda, por una celebración cualificada como *celebración de históricos compromisos* dispuestos a enfrentar la solución de los problemas que la paralizan y la desintegran.

Según mi opinión, son seis los grandes problemas por los que se encuentra atenazada actualmente América Latina y que le impiden despegar hacia un proceso de desarrollo integral, utilizando la expresión de Pablo VI.

### Pobreza y empobrecimiento acelerado

Uno de los problemas más destacados del continente lo constituyen los amplios sectores de su población sumergidos en una *pobreza absoluta* y el acelerado empobrecimiento, al que se encuentran sometidas muchas de sus naciones.

Son hechos suficientemente conocidos por todos: el constante incremento de la deuda externa, los profundos desequilibrios de la balanza comercial, la descontrolada inflación con índices inauditos en algunos de los países, la elevación del costo de vida desproporcionada a los ingresos reales de la mayoría de la población, la acusada carencia de servicios y de seguridad social, las elevadas tasas de desempleo y de analfabetismo, la progresiva destrucción del sistema ecológico, etc.

Lógicamente este conjunto simultáneo de fenómenos origina una permanente desestabilización social con tendencia a degenerar en la violencia con sus inmediatas secuelas de la violación de los derechos humanos, desproporcionadas inversiones en armamentos y en el aparato militar y bloqueo al desarrollo de una auténtica democracia popular.

Esta realidad ha sido repetidamente denunciada por la Iglesia especialmente en sus documentos de Medellín y Puebla.

**Desintegración interna e insolidaridad**

Un segundo problema de no menor importancia es la desintegración y la insolidaridad existentes tanto a nivel continental como al interior de las naciones, suicidamente mantenidas por diferentes factores.

Los estériles y conflictivos nacionalismos han cerrado sistemáticamente la posibilidad de la constitución de un Mercado Común Sudamericano e incluso de sólidos mercados regionales y han impedido el consenso para la promoción de una política solidaria, favorable a una ayuda mutua entre los países y una orientación común eficaz en las relaciones extracontinentales.

El problema se agudiza cuando advertimos los grandes fosos existentes dentro de la sociedad entre aborígenes -alrededor de 45.000.000-, afroamericanos -aproximadamente unos 90.000.000- y el predominante grupo de cultura criollo-mestiza. Los desequilibrios existentes entre estos sectores étnicos y las barreras axiológicas establecidas entre ellos constituyen un importante factor de desintegración en muchas de las naciones.

Pero, sin duda de ninguna clase, el factor más importante de la desintegración se encuentra en la generalizada insolidaridad de las reducidas y prepotentes oligarquías económicas -un cinco por ciento de la población total- con los sectores más desfavorecidos, que globalizan casi un ochenta por ciento. Dichas oligarquías son las responsables de la escandalosa fuga de capitales, de las irritantes diferencias sociales, de la corrupción política y administrativa, de la violencia institucional y de la endémica injusticia social fuertemente enraizada en el continente.

En este contexto se hacen inviables proyectos nacionales y continentales que se sienten respaldados y apoyados por toda la población y especialmente por aquellos amplios sectores que se encuentran oprimidos por la injusticia social.

**Dependencia neocolonial**

Durante los últimos años, América Latina ha tomado una acusada conciencia de la desangrante dependencia neocolonial a la que se encuentra sometida por los grandes imperios del Norte, incluso con el peligro de maniqueo de denunciarla como la única causa de todos sus males, olvidando los factores internos que dificultan su crecimiento interno, que sostienen su retraso y que, consiguientemente, favorecen e incluso

incrementan el dominio y el control exteriores de los países altamente desarrollados.

Las graves consecuencias de esta dependencia neocolonial ya fueron denunciadas por Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio* y recientemente han vuelto a ser puestas de manifiesto por la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II.

Esta dependencia, que se centra en las relaciones económicas y comerciales, de hecho se hace extensiva a casi todos los sectores, deprimiendo y condicionando la autonomía de los países.

**Bloqueo interno para un desarrollo integral**

Empobrecimiento endémico y especialmente acelerado durante los últimos años, desintegración interna sostenida por una inamovible injusticia social y rígida dependencia neocolonial son factores que bloquean al pueblo para comprometerse solidariamente en un proceso de desarrollo integral con todos los sacrificios que esto implica.

En la población predomina una desconfianza en la clase política establecida e incluso en el trabajo personal honesto ya que, para amplios sectores, cuando se disfruta de él de una manera estable con frecuencia sólo sirve para seguir sobreviviendo en condiciones precarias, pero no para progresar.

Por eso se multiplican las alternativas descontroladas. Es permanente la fuga de cerebros a otros países con mayores posibilidades y rentabilidad. La economía sumergida del contrabando y del narcotráfico aparece como una solución incluso para los sectores más deprimidos. La violencia mágica y mesiánica es una tentación permanente ante la ineficacia y la imposibilidad de un diálogo humano y eficaz, y ante el descrédito del sistema legal tanto a nivel nacional como internacional.

**El desafío del desarrollo técnico del hemisferio norte**

América Latina es consciente del impresionante desarrollo científico y técnico que se ha producido en el hemisferio norte y de la necesidad que tiene de incorporar rápidamente el nuevo sistema tecnológico para no agravar su situación en un inmediato futuro.

Pero este mismo desafío se constituye en un angustioso problema cargado de cuestionamientos para todo el continente y especialmente para sus sectores populares: ¿tiene capacidad y está preparada América Latina para *asimilar interna y creativamente* el desarrollo científico y tecnológico del norte?, ¿puede realizarse

con una garantía de un progresivo crecimiento de la justicia social, de la propia autonomía, del respeto a los derechos humanos fundamentales?, ¿cuáles serán los costos humanos y sociales que impondrán la incorporación de la nueva teconología y su exigencia de un acelerado desarrollo?, ¿quiénes serán los beneficiados y las víctimas de esta opción que parece inaplazable?

### El problema religioso: una fe débil e incoherente

Desde el punto de vista cristiano y específicamente católico nos encontramos también con otro importante problema estrechamente relacionado con los anteriores.

De hecho casi el noventa por ciento de la población es católico. Pero en los documentos de Medellín y Puebla, los obispos han constatado un generalizado divorcio entre la fe y la vida y una debilidad operativa de la fe:

> *Sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son* un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria *para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia* (P 437,1300).

A esta realidad tenemos que añadir en este momento, cuando la fe ha comenzado a recobrar su profundo dinamismo liberador, el cerco al que se encuentra sometida por la invasión de las sectas y por las oleadas de un laicismo agnóstico incorporado a la cultura dominante del hemisferio norte y que cada día tiene mayor difusión.

¿Puede evangélicamente la Iglesia Católica participar en las celebraciones del V Centenario sin concientizarse y sin colaborar en la concientización de toda la humanidad con relación a estos graves problemas a los que se encuentra actualmente sometida América Latina? Esta es la primera responsabilidad al celebrar el cumpleaños de un continente que padece una grave enfermedad.

## 2. LINEAS ORIENTADORAS PARA UNA RELECTURA DE LA HISTORIA

La actual situación de América Latina no ha surgido por generación espontánea ni puede reducirse a una sola causa, como pretenden algunos en aras a una simplificación cómoda. Es el resultado de un largo proceso histórico de cinco siglos, donde se acumulan e integran progresivamente muchos factores y muchos responsables.

Debemos distinguir, al menos, tres grandes períodos: la larga etapa de la colonia, el período que se inicia con la emancipación y los años que han transcurrido desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

**Epoca de la colonia (1492-1810)**

El encuentro entre América y Europa era históricamente inevitable y, en un primer momento, se realizó a través de los Reinos de Castilla y de Portugal.

Lo importante en nuestro caso es marcar los signos bajo los que éste se realizó. Creo que podemos reducirlos a tres fundamentales: *el descubrimiento, la conquista y el imperio*. A éstos hay que añadir el de **la evangelización**, al que haremos referencia posteriormente.

*El descubrimiento* no debe interpretarse como un término geográficamente neutro. Se realiza en un momento de grandes necesidades y de transformaciones económicas en Europa. Para los descubridores fundamentalmente se trataba del hallazgo de nuevas fuentes de riqueza con mano de obra barata. Así se explican los inmediatos repartimientos de los indígenas y el acelerado incremento del tráfico de esclavos negros que, sin contabilizar el contrabando, ascendió a seis millones durante estos siglos: tres por las coronas de España y otro tanto por el Reino de Portugal. Así América se transformó en una valiosa mina para Europa y en una solución para muchos de sus sectores más empobrecidos.

Pero el descubrimiento quedó fuertemente marcado por *el signo de la conquista*, que implicaba la imposición de un nuevo dominio político, incluso con la fuerza de las armas cuando éste no era aceptado dócilmente tras la proclamación del requerimiento. De esta manera se estableció una acusada distinción legal y axiológica entre conquistadores y conquistados, entre vencedores y vencidos. Esto originaba tensiones y desconfianzas mútuas proclives a justificar o minusvalorar todo tipo de abusos.

*El imperio*, bajo la fórmula de Reinos y Virreinatos, fue el sistema mediante el cual quedaron definitivamente incorporados los territorios y pueblos americanos a Europa, con una absoluta dependencia de las metrópolis. De esta manera América quedó privada de su autonomía radical y la población quedó rígidamente estratificada -y consiguientemente, desintegrada internamente- en españoles, criollos, mestizos y mulatos, aborígenes y esclavos negros.

**Epoca de la emancipación (1810-1945)**

En el proceso de la emancipación intervinieron la decadencia de España en Europa,

el triunfo de la Revolución Francesa, y la adultez conseguida por la población criolla.

Pero nuevos signos van a marcar esta nueva época de la historia de América. Entre ellos sobresalen: *el predominio de un criollismo feudalista, el nacimiento y la progresiva radicalización de los nacionalismos y el establecimiento del neocolonialismo* fundamentalmente controlado por Inglaterra y por Francia.

La emancipación fue impulsada por *los más poderosos sectores de los criollos*, que pronto intentaron aunar su tradición feudalista con las nuevas corrientes del liberalismo capitalista y político. Así proliferaron originales democracias integradas por partidos políticos, enucleados por caudillos y caciques más que por los intereses del pueblo. El desarrollo del liberalismo capitalista incrementó la proletarización del campesinado. Los aborígenes descendieron a una posición peor a la que habían tenido durante la colonia. Una de las situaciones más límites fué la del Uruguay con el genocidio de los charrúas.

El ideal de los grandes próceres de la emancipación, de una América federativamente unida, pronto fue sustituída por los rígidos y replegados *nacionalismos*. Probablemente fue la solución más operativa para evitar una situación de anarquía en un territorio excesivamente extenso, con una población internamente desintegrada y con amplios sectores que esperaban una situación propicia para imponer sus reivindicaciones. Pero se rompió la unidad continental, se multiplicaron los conflictos por motivos de fronteras y de intereses particulares, obstaculizando un fortalecimiento de apoyo entre todos los pueblos americanos.

Simultáneamente surgió *el neocolonialismo cultural y económico*, conectado con metrópolis industrialmente desarrolladas y que, renunciando a las responsabilidades sociales y políticas internas de los países, se sentían plenamente libres para defender y promover sus propios intereses. Dichas metrópolis se constituyeron en garantes y controladoras del comercio exterior del continente, con una rentable capacidad de intervención en los casos de conflicto de las naciones y en las rivalidades entre las facciones y caudillajes de cada uno de los países. La habilidad y la fuerza para mantener este tipo de dependencia se manifestaron espectacularmente en la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay (1867-1870) como lo ha clarificado Chiavenatto en sus investigaciones.

El neocolonialismo del XIX y comienzos del XX consolidó el sistema oligárquico y plutocrático en los países, generó una pequeña clase burguesa sometida a su servicio y a sus intereses mientras se agudizaban los problemas sociales y étnicos. La autonomía del continente continuó profundamente herida, incrementándose e incluso agravándose las situaciones creadas durante la época colonial.

## Nuevo período desde 1945

El fin de la guerra mundial de 1939 inicia una nueva etapa en América Latina. En el proceso de estos años han intervenido dos signos: *el neocolonialismo norteamericano* en el contexto de la guerra fría entre y el Oeste y *el impulso de la industrialización interior* unida al proyecto de la reconversión del sector primario de la producción con el objetivo de conseguir mercados exteriores más favorables. Son dos aspectos estrechamente relacionados y que de hecho han agudizado los problemas tradicionales del continente.

La mayoría de los proyectos, que se elaboran durante estos años se realiza sin la promoción de un consenso popular, que hubiera sido imposible obtener dado que la predominante teoría del desarrollismo económico relegaba a un segundo momento la atención a los problemas vitales y urgentes de los mayoritarios sectores más desfavorecidos. Más aún era previsibles profundos desajustes sociales que, en el contexto de la guerra fría y de la propagación de las ideologías populares, podían ser capitalizados por Rusia y por la alternativa comunista.

Por eso, sintomáticamente, la primera preocupación de Estados Unidos fué establecer una alianza militar, mediante el Tratado de Río de 1947. Se elaboró la ruda doctrina de la Seguridad Nacional, impartida y propagada desde la Escuela de las Américas en Panamá, donde se adiestraba y confraternizaba la oficialidad de todos los ejércitos suramericanos.

El desarrollo económico tenía que realizarse en unas condiciones adversas: bajo el control y los intereses de Estados Unidos; sostenido por gobiernos fuertes y militarizados, proclives a todo tipo de arbitrariedades y de corrupción; enfrentando la protesta popular e incluso a las organizaciones subversivas y guerrilleras que progresivamente se hicieron presentes en todos los países, especialmente después del triunfo cubano.

Los resultados de esta experiencia son conocidos por todos: la agobiante deuda externa, que condiciona el futuro desarrollo de la mayoría de los países; el incremento de la brecha entre los limitados sectores ricos y los mayoritarios de los pobres; la desconfianza en los poderes políticos y en la solidaridad nacional e internacional.

La distensión y la desaparición de la guerra fría, el agotamiento interno de los países por la prolongada y sangrienta experiencia de la espiral de la violencia, hacen que en la actualidad Estados Unidos propicie las democracias en el continente y la política del diálogo entre las partes contendientes. Pero ¿cuál es el modelo alternativo de solución que se le propone y se propone América Latina?

En este momento América Latina necesita un cambio radical del plurisecular sistema en el que se han desarrollado sus relaciones internacionales. Las relaciones de colonialismo han de ser sustituídas por relaciones de solidaridad generosa y colaboradora para la solución de sus problemas. Necesita un apoyo y una comprensión incluso más amplios de los pedidos por los países d. Las naciones no deben olvidar que la barrera de la pobreza y de la explotación pueden tener consecuencias más graves para la humanidad que el histórico telón de acero, que hoy vemos que se sustentaba sobre débiles cimientos de barro.

Pero América también necesita impulsar internamente una política que sea capaz de enfrentar su endémica desintegración y de promover una solidaridad entre todas sus naciones y entre los diferentes sectores étnicos y sociales. Esto implica primariamente una clara decisión por un proyecto de justicia social, la apertura de un amplio diálogo entre todos los grupos capaz de impulsar y alentar las necesarias reformas en todos los órdenes y la confianza en el trabajo compartido y solidario.

Son evidentes el retraso industrial del continente, la falta de preparación de amplios sectores de la población laboral, la acumulación de problemas que sobre él gravitan. Pero también son constatables sus riquezas naturales y de población y, sobre todo, el impulso que durante estos años se ha despertado en los sectores aborígenes y populares para conseguir situaciones más justas y más humanas que las que tradicionalmente vienen soportando.

América Latina no debe mirar con fatalismo su futuro. Pero necesita una política capaz de promover la confianza en sí misma, de subrayar el objetivo de la justicia y del bienestar sociales, de impulsar la colaboración entre todas las naciones y sectores étnicos y sociales y que se sienta apoyada por los que secularmente se han sentido marginados y explotados por la sociedad dominante.

**Visión de conjunto del proceso histórico**

Sería un grave error, ante el excepcional momento del V Centenario, polarizar la atención en los agravios y desorientaciones que se imprimieron en América Latina en el momento de su nacimiento. No se puede ocultar *el pecado original*. Pero es necesario hacer una comprensión global de todo un proceso histórico, ya que sólo él puede ofrecer una explicación completa y adecuada de todos los problemas que en este momento tiene que enfrentar el continente y orientarnos en la búsqueda de soluciones adecuadas.

Es evidente que no se deben eludir las responsabilidades de los Reinos Hispanos, pero tampoco se pueden blanquear las de Inglaterra, Francia y Holanda, ni las de

Estados Unidos. Más aún, la propia América Latina ha de clarificar su propia responsabilidad interna en el desarrollo de su proceso histórico dado que, con todas las dificultades ambientales e internacionales, la solidaridad que necesita, la libertad y el progreso son dimensiones que los pueblos tienen que conquistar desde dentro, sin esperar que desde el exterior se lo vayan a ofrecer gratuitamente.

Pero una evaluación global, objetiva y operativa de la historia exige también descubrir en el proceso histórico las posibilidades y valores nuevos que **también** se han desarrollado en el continente y en sus pueblos durante estos quinientos años. Son aspectos de los que he prescindido en estas reflexiones, pero que América Latina no puede ignorar ya que ellos forman parte de sus propias reservas y de sus posibilidades para enfrentar con confianza el futuro.

## 3. EL EVANGELIO Y LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Durante estos siglos la Iglesia ha jugado un importante papel en el continente. Su influencia ha sido tan decisiva que en el Documento de Puebla no se dudaba en afirmar que "la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (DP 445). Hoy se calcula un amplio ochenta por ciento de la población como católica. Pero también se reconoce, como ya indicamos anteriormente, la debilidad operativa de esta fe, ya que "en pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia" (DP 437).

Al pretender fijar la Iglesia su postura ante el V Centenario también ha de evaluar con objetividad y responsabilidad evangélica su presencia y su actuación durante estos quinientos años en el proceso histórico seguido en el continente.

### La llegada de la Iglesia a la Amerindia

Es importante reconocer que la llegada de la Iglesia a la Amerindia es complejamente ambigüa como se refleja en las distintas Bulas que durante 1493 emitió Alejandro VI en favor de los Reyes Católicos.

Es evidente que en estos documentos prevalecía el interés por una evangelización misionera en favor de los indígenas y aborígenes. Pero también es claro que, por este motivo y por las teorías imperantes en la época sobre el supremo poder temporal del Papa, en dichas Bulas se concedía a los Reyes potestad, autoridad y jurisdicción plena, libre y omnímoda sobre las tierras y pueblos descubiertos. Los textos eran

suficientemente elocuentes para que los españoles vieran justificados en ellos su decisión de conquista y las previsibles guerras que de ella se derivaban.

Podemos afirmar que la alianza entre la Iglesia y el reino conquistador dió origen a confusiones y desorientaciones que afectaron al sistema de evangelización y al modelo prevalente de una Iglesia que se implantaba colaborando y asumiendo los signos del descubrimiento, de la conquista y del imperio por los que estaba marcada la empresa de los Reinos Ibéricos. Para los aborígenes y para los esclavos negros era inevitable el ver que las autoridades del reino y las de la Iglesia constituían un sólido bloque. Los conquistadores, incluso reconociéndose pecadores en muchos casos, se sentían apoyados por la Iglesia y conscientes de que le estaban prestando un importante servicio.

Desde esta perspectiva la Iglesia tiene que asumir la participación que tuvo en el pecado original con el que quedó marcado el nacimiento de América Latina y su importante colaboración en el desarrollo de los graves problemas humanos que padecieron especialmente los aborígenes y los esclavos negros. Las mismas autoridades eclesiales y las órdenes religiosas con frecuencia se beneficiaron de la injusta situación creada y, en la práctica, junto a la Iglesia española y criolla se desarrollaron otras comunidades de segundo orden, integradas por aborígenes o por negros, carentes de responsables eclesiales del propio grupo.

Esta actitud de la Iglesia favoreció desde un principio una comprensión de la fe que abría un abismo entre las fervorosas expresiones piadosas y la incoherencia ética de la vida a todos los niveles. Con la expresión de Puebla la fe no tuvo fuerza en los conquistadores para establecer un mundo en el que predominara la justicia.

**Con la Iglesia también llegó el Evangelio**

Con la limitada Iglesia de la época llegó también el evangelio a las tierras americanas. Muy pronto, a través de sus mejores seguidores, éste se constituyó en una constante instancia crítica tanto para los reinos conquistadores como para la propia Iglesia fuertemente identificada con ellos en un epocal contexto de cristiandad.

Ya en 1511 el célebre sermón de Fray Antonio de Montesinos no sólo cuestionaba el modo como se comenzaba a desarrollar la conquista sino también la validez de los mismos títulos en la que ésta pretendía apoyarse. Desde este momento se advierte un constante desarrollo de la crítica conciencia cristiana. Recordemos algunos de los momentos más importantes.

La escuela de Salamanca, en la que sobresale Fray Francisco de Vitoria, clarifica la

nulidad de los títulos de la conquista que pretendían apoyarse en la autoridad del Papa o del Emperador sobre todos los pueblos del mundo. Logra establecer las bases de un nuevo derecho internacional en el que se proclaman los derechos inalienables de las naciones, aunque no faltan limitaciones que posteriormente han sido superadas.

Fray Bartolomé de las Casas se constituye en el defensor de los aborígenes y propone la alternativa de una evangelización pacífica.

Fray Francisco José de Jaca condena enérgicamente el tráfico y la esclavitud de los negros.

Los resultados siempre fueron limitados. No faltaron objetores de conciencia. Se elaboraron leyes más acordes con la justicia. Se buscaron alternativas, como las de las conocidas Reducciones del Paraguay. Quizás lo más importante fué el despertar de una conciencia nueva en la humanidad sobre los derechos humanos que lentamente a través de los siglos se ha ido abriendo camino con incidencia en la misma eclesiología y en la comprensión de la evangelización.

De una manera sencilla podemos afirmar que el Evangelio perdió muchas batallas frente a los conquistadores durante la colonia, como las perdieron los aborígenes y los negros. Pero hoy el Evangelio, juntamente con los mismos aborígenes y negros, continúa siendo la más severa crítica del pasado y una llamada de conversión radical de cara al futuro. El reconocimiento de los errores del pasado abre hoy caminos nuevos e inéditos a la Iglesia en su misión evangelizadora en América Latina.

Un acontecimiento puntual, no siempre suficientemente valorado, es el de Guadalupe tal como quedó expresado en el *Nican mopohua*. El constituía la gran alternativa de evangelización del mundo aborigen frente a los menos acertados sistemas que la época proponía.

**La Iglesia posterior a la emancipación**

Después de los acontecimientos de la emancipación sucedieron largos años difíciles para las iglesias de América Latina. Dos hechos tuvieron especial importancia: las tensas relaciones de los nuevos gobiernos nacionales con el Vaticano y la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical.

La aceptación plena de la emancipación fué relativamente tardía por parte de Roma. Sólo se alcanza en 1831 por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* de Gregorio XVI. Simultáneamente es el momento en el que el Vaticano se propone poner fin a los derechos del plurisecular Patronato Regio, que los nuevos gobiernos pretendían

heredar de las monarquías ibéricas. La situación fué tan crítica que, en muchos países, apareció el peligro de un cisma mediante la instauración de iglesias nacionales.

Pronto las oligarquías dominantes fueron alcanzadas por las corrientes del liberalismo europeo. Así, desde las instancias políticas, en muchas de las nuevas naciones comenzó a desarrollarse un laicismo militante, agresivo y anticlerical claramente inspirado por el que se había desencadenado por la Revolución Francesa.

Las dificultades y problemas inmediatos, juntamente con las corrientes restauracionistas eclesiales europeas, no ayudaron a las Iglesias a percibir los nuevos signos salvíficos de los tiempos. En efecto, en el continente se comenzaba a abrir la posibilidad de poner fin al caduco período de cristiandad y se le abrían las puertas a la Iglesia para incorporarse al nuevo contexto cultural de la modernidad que iniciaba su presencia en América Latina, aunque marcado con todas las limitaciones que le imponían su situación social y su dependencia neocolonial.

En general la nueva situación tuvo la ventaja de ir eliminando los privilegios sociales y tradicionales de la Iglesia y el comenzar a alinearla entre los sectores marginados y agredidos en el continente. Esto le ofrecía la posibilidad de una comprensión más objetiva de sus antiguos errores y un acercamiento a la compleja realidad cultural y social en la que se encontraban sumergidas las naciones. Se le estaba facilitando un nuevo tipo de análisis radical desde los pobres y con los pobres. La solidaridad entre éstos y la Iglesia tendía a hacerse cada día más estrecha y profunda.

A finales del siglo XIX, presidido por León XIII, se celebra en Roma el primer Concilio Plenario de América Latina. Es un primer esfuerzo de comunión e integración operativa de todas sus iglesias, enfrentando los principales problemas de la época. Significativamente en dicho encuentro se subrayaron la naturaleza de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y su misión salvífica en la historia.

**Una Iglesia a partir de 1955**

En la última etapa de la historia de América Latina, que se inicia en 1945, se va a producir la renovación más profunda y original de sus iglesias que las marca profundamente hasta el presente.

En 1955, impulsada por Pío XII, se celebra en Río de Janeiro la Primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Aborda todos los problemas más importantes del continente y de sus iglesias con una originalidad que prenuncia el espíritu y las orientaciones del Concilio Vaticano II. Baste recordar su apertura ecuménica y misionera, su promoción del laicado, su preocupación por el mundo indígena, su

acercamiento a los problemas económicos, sociales y políticos, destacando la importancia de promover vocaciones sociales y cívicas. En esta Conferencia se sugirió ya la necesidad de crear un Instituto indigenista y etnológico y se condenó severamente la discriminación racial y el abuso de los bienes y de las personas de los indígenas.

Monseñor Larraín advirtió en una de sus intervenciones: "Solamente una América Latina estrechamente unida, no sólo en la fe y en la caridad, sino más que todo en la acción, podrá dar a la Iglesia la respuesta de esperanza redentora que de ella se espera".

El resultado más importante de este encuentro fué la primera integración operativa de las Iglesias Latinoamericanas, marcada con las novedosas orientaciones de sus conclusiones. En los años inmediatos nace el CELAM, la CLAR y la OSLAM, tres organismos de comunión a nivel continental.

En 1968 se va a celebrar en Medellín la II Conferencia. En las proximidades del acontecimiento decía Monseñor Pablo Muñoz Vega:

> *Basta dirigir una mirada a la situación actual de América Latina y ver los problemas que la agitan -problemas sociales y económicos, el problema de su fe, el demográfico, educativo, etc.- para darnos cuenta de que vivimos en la coyuntura histórica más grave de nuestro continente. Por ese motivo, creo que la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (...) será, sin duda, un acontecimiento decisivo, quizás el más importante para la historia del continente.*

Medellín es la Iglesia que hace una opción preferencial y solidaria con los pobres. Por vez primera se habla de una nueva evangelización. Se proyecta un nuevo modelo de Iglesia "auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres".

El mismo año se celebra el encuentro de Melgar sobre las misiones en las comunidades aborígenes. Monseñor Gerardo Valencia con toda audacia denuncia que "nos falta la tipología de las misiones en América Latina que, tomando en consideración sus características esencialmente peculiares, nos faciliten esclarecer su 'qué' y su 'para qué' y, en consecuencia, el 'cómo' de su actividad integrada en una pastoral de conjunto a nivel nacional y continental".

Medellín no se redujo a un documento. De su espíritu nacieron la Teología de la

Liberación, la de la Religiosidad Popular, las Comunidades Eclesiales de Base, la nueva orientación misionera en las comunidades aborígenes, la inquietud por el amplio mundo afroamericano y, sobre todo, la constelación de los innumerables mártires latinoamericanos durante estos duros años.

Una de las virtualidades más importantes de Medellín ha sido su capacidad de mantener una continuidad, no obstante las dificultades que ha ido encontrando en su desarrollo y aplicación. Dentro de esa continuidad tienen que ser situadas Puebla (1979), la proclamación de la nueva evangelización(1983 y 1984) y esperamos que sea la próxima conferencia de Santo Domingo, en el contexto de la conmemoración del V Centenario de la evangelización.

Otra virtualidad ha sido su fuerte incidencia en toda la Iglesia universal y en las Iglesias de todos los continentes e incluso en la amplia Iglesia Ecuménica. Hoy resulta difícil comprender lo que debe ser la Iglesia actualmente en nuestro mundo sin tener en cuenta el espíritu de Medellín. Fué un Pentecostés para todas nuestras comunidades, independientemente del valor mayor o menor de cada uno de sus documentos.

## 4. UNA CELEBRACION EVANGELICA Y EVANGELIZADORA

Tras estas reflexiones volvemos a nuestras preguntas iniciales: ¿la historia del continente latinoamericano permite una celebración del V Centenario de su nacimiento?, ¿tiene la Iglesia algún modelo alternativo qué ofrecer?

### La celebración en la Iglesia

Antes de descender a unas conclusiones concretas, me parece necesario hacer una breve reflexión sobre la celebración típica en la Iglesia, que es la celebración eucarística, en el marco de comprensión del lugar de la Iglesia en la historia y en el mundo.

En la Constitución *Gaudium et Spes* afirmaban en su introducción los Padres Conciliares:

> *Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo,* sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, *son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y* han recibido la

buena nueva de salvación para comunicarla a todos. *La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente* solidaria *del género humano y de su historia* (GS 1).

Esta peculiar conexión de la Iglesia con la humanidad tiene su fundamento en el mismo origen de la Iglesia: la muerte y la resurrección de Jesucristo, acontecimientos que la comunidad celebra en la eucaristía. Tres preguntas se abren ante nosotros: ¿qué es lo que se celebra?, ¿cómo debe celebrarse? y ¿para qué se celebra?

Curiosamente lo que se celebra en primer lugar es la misma muerte de Cristo. San Pablo ha dejado constancia de esta realidad: "De hecho, cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que El vuelva" (1 Cor 11,26). Es una muerte que recoge una trágica experiencia de la humanidad: es muerte dolorosa (Hb 2,18); es muerte que tiene su origen en el pecado (Rm 5,12), y que se revolvió homicidamente contra Jesús mismo (Hch 3,15).

En el caso de Cristo sobresale su muerte como asesinato de un inocente (Hch 3,14), lo que le ofrece la posibilidad de probar "al mundo que hay culpa, inocencia y sentencia: primero, culpa, porque no creen en mí; luego inocencia, y la prueba es que me voy con el Padre (...); por último sentencia, porque el jefe del orden presente ha salido condenado" (Jn 16,8-11).

Pero la muerte de Jesús no se reduce a un juicio de la historia de la humanidad. Ella se encuentra penetrada por el Espíritu de Dios, orientada e impulsada por el Evangelio, significada como expresión límite del amor-ágape (Jn 15,13; Rm 5,6-8; 1 Jn 3,16-18). Por eso el Cristo que muere es vida y resurrección (Jn 11, 25-26). Es la muerte del buen pastor para que sus ovejas tengan vida y la tengan más abundante (Jn 10,1-18). Su objetivo es "liberar a todos los que por miedo a la muerte pasaban la vida entera como esclavos" (Heb 2,15). Su muerte nos muestra un hombre nuevo, "el primero en nacer de la muerte" (Ap 2,5), comprometido en hacer nuevas todas las cosas (Ap 21,5), con esperanza firme de engendrar un mundo nuevo: "Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía" (Ap 21,1).

Este acontecimiento de muerte y de vida es el celebrado por la Iglesia eucarísticamente en el desolado desierto del mundo, simbolizado en pan y vino, con la promesa y la garantía que "quien coma de este pan vivirá para siempre" (Jn 6,58).

Pero, ¿cómo se ha de realizar esta celebración simultáneamente crítica y esperanzadora? San Pablo nos ha dado la clave en el capítulo 11 de su primera carta a los Corintios.

En efecto, la eucaristía es siempre un recuerdo de un ayer histórico padecido y vivido salvíficamente por Jesús. Pero los problemas del ayer continúan teniendo plena vigencia en cada hoy, aunque con expresiones y formas distintas. Jesús ya lo había anunciado: "A los pobres siempre los tendréis con vosotros" (Jn 12,8), sintiéndose profundamente identificado con ellos (Mt 25, 37-46).

Pablo hace conscientes de esta realidad a los cristianos de Corinto, descubriéndoles que siguen existiendo problemas similares no sólo al exterior (Rm 1,18-32), sino incluso al interior de la propia comunidad eclesial: mientras unos derrochan, otros padecen hambre, lo que explica que "hay entre vosotros muchos enfermos y achacosos y que hayan muerto tantos" (1 Cor 11,28-34). Ante esta realidad el Apóstol descubre dos formas de celebrar la eucaristía: la primera, recordando e incluso criticando severamente el pasado, pero desentendiéndose de los problemas del presente; la segunda, enfrentando las necesidades actuales con el mismo aliento y estilo del Señor. En el primer tipo de celebración, la eucaristía termina condenando a la propia comunidad celebrante con el mundo (1 Cor 11,28-34).

¿Cuál es pues el objetivo de la celebración eucarística? Jesús mismo lo ha dicho: "Haced esto en conmemoración *(anámnesis)* mía" (1 Cor 11, 24-25). No se refería exclusivamente a la repetición del rito. San Juan lo ha clarificado: "Hemos comprendido lo que es el amor, porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y viendo que su hermano pasa necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad" (1 Jn 3, 16-18).

Este es el modelo tipo de celebración en la Iglesia, cargado de vigencia y actualidad para hacer de la conmemoración del V Centenario una celebración evangélica y evangelizadora, alimentada por el espíritu del amor-ágape.

## Una celebración evangélica del pasado

Cuando recordamos como cristianos la historia de estos cinco siglos nos quedamos, sin duda, sorprendidos ante la figura de Juan Diego tal como se nos presenta en el Nican mopohua, al que en tantas ocasiones he definido como el quinto Evangelio de América Latina. En él parece que se realiza la nueva iglesia del Espíritu que esperaban "los doce" misioneros franciscanos de México. Juan Diego es el hombre nuevo que surge del corazón de la Amerindia, abriendo modélicamente el camino que debería seguir la Iglesia en el progresivo desarrollo de sus comunidades.

Hoy podemos quedarnos polarizados por este sorprendente hecho y por la gran

expansión que ha tenido la Iglesia durante estos cinco siglos en América Latina, olvidándonos del duro contexto de muerte y de Evangelio, contexto eucarístico, en el que esto se ha realizado.

La historia de muerte, que se ha prolongado durante estos cinco siglos, ha sido con frecuencia encubierta, manipulada, "explicada" e interesadamente suavizada. Pero hoy es voceada por las comunidades aborígenes, por los afroamericanos, por los campesinos sin tierra y por el inmenso proletariado empobrecido de todo el continente. Ya no se puede ocultar el simbólico viacrucis que un día levantó Motolinía en los alrededores de la ciudad de México. Es interminable la secuencia de los crucificados durante cinco siglos por todos los caminos y lugares de América, en muchas ocasiones bajo el pretexto de la justicia, del progreso e incluso de la evangelización. Frente a las víctimas muchas veces resuena el eco de la sentencia de Caifás: "Conviene que uno muera por el pueblo" (Jn 11,50), o aquella otra: "Ha blasfemado, ¿qué falta hacen más testigos?" (Mt 26,65-66).

Pero junto a esta plurisecular historia de muerte -con sus clamores y resistencias- también ha estado presente desde el principio el Evangelio con sus profetas, sus santos y sus mártires. Desde Fray Antonio de Montesinos (año 1511) hasta los mártires de nuestros días, el Evangelio, de diferentes maneras, se ha sentido unido a las víctimas, cuestionando constantemente la conciencia de los cristianos y de los poderosos de los distintos tiempos tanto al exterior como al interior del continente. Sus duras denuncias, sus propuestas de alternativas más humanas, su testimonio han conseguido a veces limitados resultados positivos, que suelen ser especialmente subrayados por algunos; y otras veces fueron desoídos acumulando sufrimientos e injusticias sobre los vencidos y oprimidos.

Muerte y Evangelio, en este V Centenario, abren el juicio histórico de las naciones del que nos hablaba Jesús (Mt 25, 31-46). Es un juicio presidido por Cristo, que se presenta acompañado por el testimonio de los pobres, de los profetas y de los mártires.

Desde nuestra perspectiva de creyentes se trata de *un juicio evangélico* y, consiguientemente, objetivo y salvífico, pero que enfrenta la historia de estos cinco siglos y al que son llamadas las iglesias y nuestra Iglesia, los imperios y las naciones y especialmente todos los grupos humanos que se han sentido poderosos para modelar la historia conforme a sus criterios e intereses.

Se trata de un juicio objetivo, porque pretende clarificar las luces y las sombras, las aportaciones positivas y las injustificadas agresiones, los aciertos y los errores, pero

sin ocultar nunca la parte más sangrienta de la realidad, como exigían los Apóstoles al pueblo de Israel después de la muerte de Cristo.

Pero es también un juicio de salvación, es decir, que impulsa y reclama *la conversión de nuestra generación actual* y de las futuras generaciones.

En efecto, ante el juicio abierto por el V Centenario, podemos caer en la postura de los fariseos denunciada por el mismo Jesús:

> *¡Ay de vosotros!, letrados y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y ornamentáis los mausoleos de los justos diciendo: 'Si hubiéramos vivido en tiempos de nuestros padres no hubiéramos sido cómplices en el asesinato de los profetas'(...). Mirad, para eso os voy yo a enviar profetas, sabios y letrados: a unos los mataréis y crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad; así recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra (...). Os aseguro que todo eso va a recaer sobre esta generación* (Mt 23,30-36).

Jesús marca un camino de celebración evangélica del pasado. Es necesario reivindicar la inocencia de las víctimas, recordar la difícil labor realizada por los profetas, recuperar la historia desarrollada, en medio de muchos fracasos, en favor de la justicia y del amor. Eso es justo, humano y evangélico. Pero, si nos reducimos a eso caeremos en una frívola condena del pasado, lavándonos inocentemente las manos como Pilato, al mismo tiempo que entre gloriosas fiestas nos olvidamos de los problemas actuales que tienen profundas raíces en el pasado y que se encuentran marcados por las injusticias de nuestro presente. Las víctimas de hoy recogen la herencia de las víctimas de ayer. Las injusticias de hoy y los beneficiarios de ellas se sustentan también sobre las del pasado. El juicio del ayer exige la conversión y el cambio de actitud de los hombres hoy.

Resumiendo brevemente, podemos afirmar que una celebración evangélica y eucarística del pasado exige desarrollar dos aspectos fundamentales.

El primero es asumir críticamente la historia. Esto implica, en primer lugar, restablecer la justicia, reconociendo la inocencia de las víctimas y las injusticias que las originaron. Pero también supone el recoger la voz de los profetas y de todos los hombres de buena voluntad que impulsaron y estimularon la promoción de un mundo más justo y humano desde las difíciles circunstancias en las que tuvieron que vivir.

Analizada y comprendida la historia, conocidas las operativas huellas del pasado que todavía actúan y condicionan el presente, una celebración supone prioritariamente

una conversión y un compromiso para promover un mundo nuevo más justo, humano y evangélico. Es importante restaurar la verdad del pasado, pero es más urgente impulsar una nueva realidad. La comprensión crítica del pasado histórico tiene como función la construcción de un futuro mejor.

**La celebración eclesial: compromiso de la nueva evangelización**

También la Iglesia se encuentra ante la inaplazable conmemoración del V Centenario que hemos cualificado como Centenario de la evangelización, marcando la importancia que la Iglesia tuvo en el devenir de la historia de América Latina. La importancia de su presencia nos marca también la ambigüedad de su proceder, lo que a muchos les hace preguntarse si es tiempo para celebraciones.

La Iglesia, ante la llegada del Evangelio a América Latina y su progresivo enraizamiento a través de estos quinientos años, ha de enfrentar una celebración, evangélica y eucarística, como ya hemos dejado apuntado anteriormente.

Como institución histórica y existencial, en la que se hace presente el misterio salvífico de Dios, pero también las limitaciones, errores y pecados de sus miembros, ha de saber afrontar el juicio evangélico de su historia. También a ella la juzga el Evangelio con el testimonio de las víctimas de los profetas y de los mártires. Como en repetidas ocasiones ha afirmado Juan Pablo II, en esa historia vamos a encontrar luces y sombras, gracia y pecado, aciertos y errores. Es el momento de asumir salvíficamente la verdad completa de su historia y de clarificar y profundizar las causas y motivos que explican sus aciertos y sus desaciertos, recordando que lo que no se asume no se redime.

No me cabe duda que en el doloroso encuentro de pueblos, que aconteció hace quinientos años, fué el Evangelio el factor que más influyó para hacerlo menos inhumano, aunque en muchas ocasiones fuera interesadamente manipulado por los propios creyentes. También Cristo debió sentirse crucificado de nuevo por sus cristianos, pero sembró una semilla de esperanza en los ojos de Juan Diego, gritó a través de sus profetas y testimonió con la vida de sus santos. No negó la tragedia de la muerte, pero mantuvo esperanzados horizontes de resurrección, a los que hoy se abren los diferentes sectores de América Latina.

Si la historia envía un importante mensaje a nuestra Iglesia actual, ante una celebración, ésta ha de abrirse también a los grandes problemas actuales que hoy condicionan la vida de la población de América Latina. No podemos olvidar que la celebración hay que hacerla aquí y ahora, en medio de un pueblo y con un pueblo heredero de una dura historia, inmerso en un ambiente de dificultades que lo aplastan

y que parecen casi insuperables, pero decidido a afrontarlas con su esperanza puesta en Dios, en su esfuerzo de superación y en el crecimiento de una sensibilidad solidaria a nivel de toda la humanidad. La celebración ha de realizarla la Iglesia con su pueblo, proclamando el Evangelio, es decir, una buena noticia de parte de Cristo que lo confirma en su esperanza:

> *El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año jubilar del Señor* (Lc 4, 18-19).

Por último, la celebración no puede reducirse a palabras. Sólo habrá auténtica celebración por parte de la Iglesia con su pueblo cuando ella con Cristo asuma su compromiso ante el pueblo y por el pueblo: "Este cuerpo será entregado por vosotros y esta sangre será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón, es decir, para la eliminación del pecado y la promoción del amor-ágape".

El compromiso de la Iglesia con América Latina hoy tiene ya un nombre: La nueva evangelización, proclamada por Juan Pablo II y orientada fundamentalmente por el espíritu de Medellín y Puebla. Pero la nueva evangelización es también un compromiso de la Iglesia universal en orden a promover el espíritu de solidaridad en el hemisferio norte, especialmente en relación con las naciones del hemisferio sur, con los pueblos que históricamente han tenido que soportar el colonialismo y el neocolonialismo, con los grupos humanos que han sufrido la esclavitud, la explotación y la marginación.

La nueva evangelización pretende primariamente la renovación profunda de la Iglesia, la fidelidad al proyecto del Evangelio, comprometiéndose especialmente con Cristo y con las víctimas de la historia y de nuestra historia a impulsar en ella un nuevo ardor, unos nuevos métodos y una nueva expresión para promover en todo el mundo la civilización del amor.

**Algunas sugerencias para la celebración del compromiso**

Quiero terminar ofreciendo algunas sugerencias que podrían servir para los actos celebrativos del compromiso eclesial, de tal manera que dicho compromiso se haga creíble y no se encuentre invalidado por antisignos.

*Primero:* me parece que tales celebraciones deberían ser un foro abierto, en el que pudieran manifestar sus problemas las víctimas de nuestra sociedad y donde pudiera escucharse la voz de los que durante siglos habían sido privados de ella. Este camino

ya ha sido abierto por Juan Pablo II, principalmente en sus viajes a las naciones del Tercer Mundo. Las voces han sido tan auténticas y valientes que, en numerosos casos, han sido víctimas de la represión en algunas naciones.

*Segundo:* sería un momento óptimo para que la palabra del Papa en la *Sollicitudo Rei Socialis* se hiciese realidad y testimonio:

> *Pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo supérfluo, sino con lo necesario. Ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos supérfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello. Como ya se ha dicho se nos presenta aquí una jerarquía de valores -en el marco del derecho de la propiedad- entre el tener y el ser, sobre todo cuando el tener de algunos puede ser a expensas del ser de tantos otros* (SRS 31).

*Tercero:* en estas celebraciones debería destacar que "la Iglesia, en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista el bien de los grupos en función del bien común" (SRS 39). Este desafío propuesto por el Papa cobra especial significación en el V Centenario de la evangelización de América Latina.

*Cuarto:* en las actuales circunstancias las celebraciones deberían ser un momento privilegiado para visibilizar y hacer efectivas las relaciones de solidaridad de las Iglesias del hemisferio norte con las de América Latina, impulsando una solidaridad similar entre los diferentes pueblos, recordando que la paz ha de ser el fruto de una solidaridad justa, respetuosa y fraterna.

*Quinto:* nuestras celebraciones han de tener como centro de referencia la eucaristía, donde el Espíritu de Cristo se comunica con su Iglesia, donde ésta renueva sus compromisos evangélicos con la humanidad y especialmente con sus víctimas y donde se siente fortalecida para colaborar con todos los hombres de buena voluntad en la construcción de la civilización del amor, es decir, en el acogimiento gozoso del Reino de Dios, que es el amor incluso entregando la vida por los hermanos.

En las actuales circunstancias la Celebración del V Centenario por parte de la Iglesia debería ser la celebración de su gran compromiso con la nueva evangelización. Esto implica un asumir su pasada historia, reconociendo penitencialmente sus errores y

desorientaciones; una concientización de los actuales problemas que padece el continente y sus amplios sectores plurisecularmente más acosados y de las causas que los sustentan y agravan; y un serio y efectivo compromiso, desde su originalidad religiosa y evangélica, de colaboración en la construcción de una América más humana, en el contexto de un mundo más solidario, alentado por el espíritu de la justicia, de la fraternidad y del amor, es decir, por el Espíritu de Jesús.

# LISTA DE PARTICIPANTES

ANTILLAS

Mons. Robert Rivas, O.P.
Obispo de Kingstown

ARGENTINA

Mons. José María Arancibia
Obispo Auxiliar de Córdoba
Secretario General de la Conferencia Episcopal
Buenos Aires

Mons. Gerardo Tomás Farrell
Vicario General Obispado de Morón
Secretario Comisión Episcopal de Pastoral Social
Morón - Buenos Aires

BOLIVIA

Pbro. Sergio Gualberti
Sub-Secretario de la CEB para la Pastoral
La Paz

Señor Pedro Durán Osinaga
Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de
Catequesis de la CEB
La Paz

BRASIL

Pbro. Juventino Kestering
Asesor Nacional de Catequesis de la CNBB
Brasilia

Pbro. Benjamín Borsatto
Sub-Secretario de la Región Oeste 2 de la CNBB
Cuiabá, MT

COLOMBIA

Mons. Alberto Lee López, OFM
Prefecto Apostólico de Guapi
Guapi, Cauca

Pbro. Fernando Sabogal Viana
Director Departamento de Laicos
Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano
Santa Fe de Bogotá

Pbro. Cándido López Valencia
Secretario Adjunto
Comisión Celebración V Centenario
Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano
Santa Fe de Bogotá

CUBA

Pbro. Emilio López Núñez
Vicario Episcopal
Director Secretariado General Conferencia Episcopal
La Habana

CHILE

Pbro. Percival Cowley V.
Director Area Agentes Evangelizadores
Conferencia Episcopal de Chile
Santiago

ECUADOR

Pbro. Angel Salvatierra
Secretario Ejecutivo Comisión Episcopal del Magisterio
Conferencia Episcopal del Ecuador
Quito

Pbro. Pedro Creamer
Director Departamento de Evangelización
Conferencia Episcopal del Ecuador
Quito

EL SALVADOR

Mons. Roberto Joaquín Ramos
Obispo Castrense
San Salvador

Pbro. Fabio Colindres
Seminario San José de la Montaña
San Salvador

GUATEMALA

Mons. Enrique Ríos Mont
Obispo Auxiliar de Guatemala
Guatemala

Pbro. Antonio Bernasconi
Secretario Ejecutivo
Conferencia Episcopal de Guatemala
Guatemala

HAITI

Pbro. André Pierre
Rector del Seminario Mayor
Port-Au-Prince

HONDURAS

Pbro. Dionisio Potvin
Secretario Adjunto
Conferencia Episcopal de Honduras
Tegucigalpa

MEXICO

Mons.Ricardo Cuéllar Romo
Rector del Seminario Diocesano de Aguascalientes
Aguascalientes

Pbro. Arturo Martín del Campo
Coordinador Comisión de Pastoral Social
Diócesis de Guadalajara
Guadalajara

NICARAGUA

Sor Melania María Martínez Alvarez
Secretaria Ejecutiva
Conferencia Episcopal de Nicaragua
Managua

Pbro. Frutos Constantino Valle Salmerón
Párroco de Santiago de Somoto
Diócesis de Estelí
Estelí

PANAMA

Mons. Jorge Altafulla
Profesor Seminario
Párroco de Cristo Redentor
Panamá

P. Miguel Angel Keller, O.S.A.
Formador y Profesor Seminario Mayor
Panamá

PARAGUAY

Pbro. Dionisio Echagüe
Responsable Secretaría de Pastoral
Arquidiócesis de Asunción
Asunción

PERU

Pbro. Andrés Berríos Piedra
Secretario Adjunto
Conferencia Episcopal del Perú
Lima

P. Arturo Colgan Joaquin, C.S.C.
Asesor Teológico Comisión Episcopal de Acción Social
Secretario Ejecutivo Adjunto Conf.Episcopal del Perú
Lima

PUERTO RICO

Mons. Héctor M. Rivera
Secretario General
Conferencia Episcopal de Puerto Rico
Ponce

Pbro. Emilio Toro
Vicario Episcopal
Luquillo

REPUBLICA DOMINICANA

Pbro. Guillermo Soto
Vicario de Pastoral
Arquidiócesis de Santo Domingo
Santo Domingo

P. Nicanor Peña
Vicario de Pastoral
Diócesis de Santiago de los Caballeros
Santiago de los Caballeros

URUGUAY

Mons. Orlando Romero Cabrera
Obispo Auxiliar de Montevideo
Montevideo

Pbro. Pablo Bonavía
Formador y Profesor de Teología
Seminario Interdiocesano
Montevideo

VENEZUELA

Mons. Nelson Martínez
Obispo Auxiliar de Valencia
Valencia

Pbro. Trino Valera Angulo
Sub-Secretario Conferencia Episcopal de Venezuela
Caracas

## CONTENIDO

Presentación ..... 3

Siglas ..... 5

**Primera Parte**
**Horizonte histórico situacional**

Lectura de la historia de la Iglesia en América Latina.
*Dr. Pedro Morandé* ..... 9

Los efectos de Medellín en la pastoral latinoamericana 1968 - 1990
*Pbro. Carlos Castillo Mattasoglio* ..... 33

La Evangelii Nuntiandi en el marco de la historia de la evangelización en América Latina.
*P. Francisco E. Tamayo* ..... 69

Puebla y la década de los 80 en la pastoral de la Iglesia latinoamericana.
*Dr. Pedro Morandé* ..... 82

El pensamiento episcopal de América Latina entre Puebla y Santo Domingo.
*P. Julio Jaramillo Martínez* ..... 97

Actualidad y vigencia del Concilio Vaticano II de cara a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
*Pbro. Luis Alvaro Cadavid Duque* ..... 114

El proceso social de América Latina a la luz del compromiso evangelizador.
*Dr. Guillermo León Escobar H.* ..... 133

La evolución política y económica de los ochenta en el mundo y en América Latina y sus consecuencias para la evangelización.
*Dr. Guillermo León Escobar H.* ..... 146

La nueva evangelización en el magisterio de Juan Pablo II.
El CELAM y la preparación de la IV Conferencia.
*Mons. Guillermo Melguizo Yepes* ..... 163

## Segunda Parte
## Horizonte Teológico situacional

Incidencia de la modernidad en la cultura latinoamericana y la respuesta pastoral a los desafíos generados.
*P. Juan Carlos Scannone, S.J.* ..... 183

La promoción humana en la gestación de la nueva cultura.
*P. Jan Carlos Scannone, S.J.* ..... 197

Una nueva evangelización para una nueva cultura.
*P. Jaime Vélez Correa, S.J.* ..... 207

Pastoral de la metrópoli y pedagogía de los valores.
*P. Jaime Vélez Correa, S.J.* ..... 223

Las CEBs en América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas.
*Pbro. José Marins.* ..... 231

De la violencia a la paz. La responsabilidad de la Iglesia en América Latina.
*Pbro. Jaime de J. Díaz C.* ..... 287

El laico en América Latina y su compromiso en la nueva evangelización.
*Lic. Enrique Galarza Alarcón* ..... 313

Las culturas de la pobreza en América Latina.
*R. Antonio González Dorado, S.J.* ..... 331

La religiosidad popular ante el acontecimiento de la post-modernidad.
*P. Antonio González Dorado, S.J.* ..... 349

La comunicación en la perspectiva de la nueva evangelización.
*P. Benito D. Spoletini, S.S.P.* ..... 369

La doctrina social en la evangelización de la cultura.
*P. Ricardo Antoncich, S.J.* ..... 389

Líneas de reflexión teológico-pastorales que orienten la nueva evangelización.
*P. José María Arnaiz, S.M.* ..... 405

Algunos retos y opciones preferenciales en pastoral de cara al tercer milenio y a la nueva evangelización.
*Pbro. Alberto Ramírez Zuluaga* ..... 429

La espiritualidad de la nueva evangelización.
*P. José María Arnaiz, S.M.* ..... 449

Una Iglesia promotora de la integración de América Latina.
*P. Antonio González Dorado, S.J.* ..... 475

Una celebración alternativa del V Centenario de la evangelización de América Latina.
*P. Antonio González Dorado, S.J.* ..... 491

Lista de participantes ..... 515

Editado por el Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 51086
Impreso: Editorial Kimpres Ltda.
Santafé de Bogotá, Enero de 1992