

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Enero - Junio 1993 / No. 2

*Sto. Domingo, entre
la modernidad y el compromiso
por la evangelización*



*Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental*

FEDÉRICO CANTU / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las Misiones
Extranjeras.
México, D.F.

V O C E S

Santo Domingo, entre la modernidad
y el compromiso por la evangelización

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGIA

U I C

Juan José Corona López
Rector

José Luis Vega Arce
Secretaría General

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

V O C E S

D i r e c t o r

Sergio César Espinosa González

Responsable de edición

Alejandro Gutiérrez Robles

Consejo Editorial

Sergio César Espinosa, Juan José Corona López,
José Luis Vega Arce,
José Chávez Calderón, Juan Antonio Muñoz,
Marcos Villamán Pérez, Roberto Jaramillo Escutia,
Víctor A. Villela Villa, Ignacio Martínez Báez,
Jorge R. Gutiérrez Jáuregui,
Alejandro Gutiérrez R.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Precio por ejemplar: N\$20,00 m.n.
Suscripción anual (2 números): N\$40,00 m.n.
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
1400 México, D.F.
Tel. 573.85.44
Fax. 655.15.43

Registro en trámite:

Tipografía, formación e impresión:
Multidiseño Gráfico S.A.
Oaxaca No. 1 San Jerónimo Aculco
Tel: 652 52 11
Se terminó de imprimir en abril de 1993
la edición consta de 1000 ejemplares

INDICE

PRESENTACION

CONTEXTO

- América Latina en el umbral del
siglo XXI
Eduardo Sota. 13
- Expectativas de la Iglesia Latinoamericana
frente a la Conferencia de Santo Domingo
Marcos J. Villamán 25
- Confrontación de identidades:
el campo católico al fin del milenio
José Luis González. 51
- Vida sacramentaria desde la religiosidad popular
Carlos Mendoza. 75

DOCUMENTO

- Las cristologías del Documento de
Santo Domingo
Pedro López 87

En el camino a Santo Domingo:
crisis política actual en América Latina
Miguel Concha. 109

DESAFIOS

Una agenda
Gustavo Gutiérrez. 119

RESEÑAS

GONZALEZ CARVAJAL "Ideas y creencias del
hombre actual".
Arturo Vázquez Uribe. 133

MARDONES, José Ma. "Capitalismo y Religión.
La religión política Neoconservadora"
Humberto Encarnación Anízar. 137

MARTINEZ DIEZ, Felicísimo "La Nueva Evangelización,
¿ restauración o alternativa ?"
Humberto Encarnación Anízar. 142

SOBRE LOS AUTORES. 150

PRESENTACION

Las transformaciones mundiales que, a diferentes niveles de la cultura, se han venido intensificando durante esta segunda mitad del siglo, integran una circunstancia muy interesante para la Iglesia de cara al Siglo XXI. Al margen de modas milenaristas, el fin de la década en curso representa para la Iglesia una oportunidad de recuperarse para hacer el tránsito al siguiente milenio con nuevas posibilidades al servicio del Reino.

Efectivamente, como han sugerido diversos estudios, los retos y contradicciones de la cultura moderna, representan otras tantas líneas de trabajo para que la Iglesia se haga presente como portadora de Evangelio. Así, las características culturales de nuestras sociedades industrializadas, son objeción y reto para la aceptación y vivencia del mensaje cristiano (Acquaviva: 1970); el nihilismo y la exaltación de lo estético de lo que ha dado en llamarse postmoderno, plantea -al menos- la necesidad de una revisión profunda de la liturgia y su proyección sobre la práctica cotidiana de los creyentes (Mardones: 1988); la reacción contra la masificación y los procesos globalizantes marca una tendencia hacia el intimismo y el subjetivismo que pone en entredicho la subsistencia de la institución (Milanesi: 1974); la secularización que cunde en secularismo, puede reducir a la Iglesia a una mera institución

social más (Matthes: 1971) que, en todo caso, podrá seguir presente en la sociedad siempre que se integre a las prácticas de control del estado neoliberal (Mardones: 1991); múltiples y de diversa índole son las interrogantes que la cultura moderna plantea a la Iglesia y a las que —con mayor o menor conciencia de ello— la Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano pretende dar una respuesta a nivel regional, articulada en tres líneas de acción: "Nueva Evangelización", "Promoción Humana" e "Inculturación del Evangelio".

En este número, "Santo Domingo, entre la modernidad y el compromiso por la Evangelización", hemos querido dar *voz* a reflexiones que —a partir de este evento— abordan los riesgos y las posibilidades de nuestra Iglesia en medio de la coyuntura por la que atraviesa el continente. El material que en esta ocasión presentamos, está organizado en tres secciones:

CONTEXTO. Es necesario *ver*, darse cuenta de los concretos sociales, políticos, económicos, étnicos y eclesiales en que se va a recibir el mensaje de esta IV CELAM. Los trabajos del Maestro Eduardo Sota ("América Latina en el umbral del siglo XXI"), del Doctor Marcos Villamán ("Expectativas de la Iglesia Latinoamericana frente a la Conferencia de Santo Domingo"), del Doctor José Luis González ("Confrontación de identidades: el campo católico al fin del milenio") y del Licenciado Carlos Mendoza ("Vida sacramentaria desde la religiosidad popular"), nos dan el marco de la Conferencia y nos señalan cuestiones medulares de la práctica eclesial de América Latina pendientes en la reflexión de las reuniones anteriores.

DOCUMENTO. Apropiarnos como Iglesia de las intuiciones fundamentales de Santo Domingo, nos exige una lectura atenta y crítica de los presupuestos, problemas y soluciones que se presentan en el documento. Una lectura que, a la luz del mensaje evangélico, nos permita *juzgar* sobre lo que toca hacer en consecuencia con el mensaje de nuestros obispos. Los trabajos del Licenciado Pedro López ("Las cristologías del documento de Santo Domingo"), y del Doctor Miguel Concha ("En el camino a Santo Domingo: crisis política actual en América Latina"), vuel-

ven nuestra atención sobre elementos básicos de toda iniciativa y acción de Iglesia, y sobre algunos pronunciamientos de la Conferencia acerca de particulares de la región.

DESAFIOS. Finalmente, cerramos este número con el reconocimiento de las que han de ser las tareas a realizar para vencer las resistencias con que nos encontramos en la construcción del Reino. El trabajo del Doctor Gustavo Gutiérrez ("Una agenda"), nos invita a *actuar* y nos sugiere nuestra agenda de trabajo.

Esta es la primera de dos partes que **VOCES**, dedica a la Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano; y esperamos que pueda ser una contribución que promueva el diálogo en torno a lo que nos significa ser Iglesia en el contexto de América Latina.

Lic. Alejandro Gutiérrez Robles.

REFERENCIAS

- ACQUAVIVA, S. *El eclipse de lo sagrado en las sociedades industrializadas*, Mensajero, Madrid, 1970
- MARDONES, José Ma. *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988
- MILANESI, J. *Sociología de la Religión*, Central Catequística Salesiana, Madrid, 1974
- MATTHES, Joachim *Introducción a la Sociología de la Religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1971
- MARDONES, José Ma. *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*. Sal Terrae, Santander, 1991.

CONTEXTO

AMERICA LATINA EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI

Mtro. Eduardo Sota

Acuciada por el contexto internacional a que al fin del milenio América Latina se asoma, tendrá que resolver el problema de su deuda externa y de su integración a la globalización comercial, conservando su soberanía y concertando al interior de sus pueblos, verdaderos pactos sociales que garanticen un crecimiento económico pero con distribución del ingreso. De otra manera, su pasaje a la modernidad se pagará al precio de no tener voz frente al concierto de naciones; de quedar anulada como pueblo, como cultura, como proyecto de vida para los hombres de esta hora y de este continente.

El desafío es hacer posible que en la región se desarrolle lo que alguien ha llamado un capitalismo de rostro humano.

¿Los hombres y mujeres que integramos estos pueblos, seremos capaces de realizar lo que posiblemente la circunstancia se empeñe en evitarnos?

Posibilidades y Desafíos¹

Hoy día se afirman multitud de cosas sobre América Latina; para unos, los acontecimientos mundiales actuales son propicios para su renacimiento, para otros, son signo inequívoco de su decadencia². Personalmente opino que efectivamente nos encontramos ante ambas posibilidades, aunque es claro que los países que conforman la re-

gión difieren entre sí respecto a su situación específica. Esto último nos conduce a una primera pregunta: ¿hasta qué punto es válido hablar de América Latina?

Se puede afirmar que América Latina es a la vez una y diversa. Es decir, si enfatizamos sus semejanzas descubrimos que los países de esta región han pasado por una historia común: sufrieron una invasión y conquista parecida, vivieron como colonias de naciones europeas soportando procesos económicos y políticos impuestos que explotaron sus recursos y su gente, pasaron por procesos de independencia política cronológicamente muy cercanos, pero continuaron siendo, en mayor medida, naciones dependientes y periféricas. Compartimos asimismo casi una misma lengua y en casi todas se dió y se sigue dando la presencia de una pluralidad de culturas indígenas. Estas son sólo algunas de sus grandes semejanzas.

Es diversa porque cada país tiene sus particularidades; porque se notan grandes contrastes entre los países de la región, sobre todo a nivel económico. Si bien todas estas naciones son dependientes y periféricas no están en la misma situación, Haití y México, por sólo mencionar dos de ellas a manera de ejemplo.

Sin embargo, en este artículo haré énfasis en sus semejanzas y no prestaré demasiada atención a sus diferencias. Así, desde esta perspectiva mi objetivo será bosquejar lo que a juicio de muchos son los grandes desafíos de la región de cara al futuro.

Con lo anterior como telón de fondo, este artículo pretende avanzar de la siguiente manera: ya que no se puede hablar de los desafíos de América Latina sin ubicarla en el contexto mundial, la primera parte intentará atisbar en lo que son los grandes procesos y tendencias mundiales. A partir de ahí, pasaremos a señalar cuál es la situación de América Latina frente a esos procesos o tendencias mencionadas. Una tercera parte pretenderá destacar los grandes desafíos o retos que de lo anterior se desprenden para la región. Finalmente, propondremos a la consideración de los lectores algunas conclusiones que, dado el momento de transición que vive la región, necesariamente resultarán inconclusas.

GRANDES TENDENCIAS Y PROCESOS MUNDIALES.

1. Globalización de la economía y conformación de bloques económicos.

Uno de los procesos que marcan de manera más aguda la situación mundial es la aparente paradoja de la globalización y regionalización simultánea que actualmente se observa. Su origen lo encontramos al final de la segunda guerra mundial con un crecimiento impresionante del capitalismo (niveles de consumo y, en general, niveles de vida) y con la consolidación de Estados Unidos como país hegemónico en el ámbito (al menos) de la economía y, consiguientemente del comercio a nivel mundial. Sin embargo, a partir de los años sesentas, Alemania y Japón (otrora los "derrotados"), y otros países de Europa comienzan a competir seriamente por los mercados con los Estados Unidos. Los productos de consumo son fabricados con partes y materias primas de diversos orígenes nacionales y exportados a distintos y variados destinos.

Se mundializa la economía y se inicia un nuevo reacomodo y transformación del sistema capitalista movido obviamente por la competencia y la búsqueda de la ganancia. En esta competencia por la búsqueda de la ganancia, los países comienzan a establecer alianzas y zonas de influencia regionales que, en general, responden a la cercanía geográfica. Más o menos rápidamente se forman bloques económicos que compiten entre sí (Comunidad Económica Europea, Cuenca del Pacífico y Mercado Común Americano, con Alemania, Japón y Estados Unidos a la cabeza de cada uno de ellos respectivamente). Al interior de cada bloque se liberan trabas comerciales y se vencen obstáculos para que tenga más peso el que resulta más eficiente.

Esta formidable lucha trae como consecuencia que las diversas economías nacionales se vuelvan mucho más sensibles a las intervenciones externas y, en general, a la dinámica internacional. De alguna manera, las economías nacionales se vuelven cada vez más internacionales. Ningún país escapa a

esta lógica. Ni la famosa muralla china detiene este proceso ya que abiertamente sus líderes han declarado que se orientarán también a la economía de mercado (léase capitalista).

2. Desplome de los socialismos históricos, fin de la "guerra fría" y alineamiento de los países "no alineados".

Un mundo bipolar imponía una dinámica particular a las relaciones entre las naciones. Muchas de ellas, especialmente las de escaso poder individual, se ubicaban en ese mundo sacando ventajas de ambas partes, gracias a los relativamente mayores márgenes de negociación que el mundo bipolar permitía. Con la disolución de los socialismos históricos y la presente unipolaridad del mundo, la antigua "guerra fría" se ha transformado, simple y llanamente, en guerra económica brutal y salvaje, en lucha por el control de bienes (véase el caso de la llamada "guerra del Golfo Pérsico") y de mercados. Bajo esta nueva dinámica, a los antiguos países miembros de los "no alineados" los alinean la diplomacia y la fuerza militar de los Estados Unidos. Bajo esta nueva dinámica, insisto, ya no hay opciones: todos en América Latina (todavía con la excepción de Cuba) nos tenemos que alinear con el capitalismo norteamericano.

3. Desarrollo de la comunicación masiva y la escolarización de las masas.

Uno de los procesos mundiales quizá de mayor trascendencia, es aquél que tiene que ver con el impresionante desarrollo de los Medios de Comunicación Masiva, que ha convertido al mundo en una "aldea". Lo anterior, que no solamente significa que ahora se tiene un conocimiento inmediato de los sucesos más remotos (lo cual no es poca cosa), unido al cada vez mayor control sobre la información y que algunos llaman cuadrícula de la subjetividad colectiva³, incide en las expectativas del grueso de la población. Todos aspiramos a tener el nivel de vida que observamos en el cine y la televisión,

que supone un importante acceso a bienes de consumo. Si a esto le añadimos la creciente escolarización de las masas, es decir, el acceso a cierta clase de conocimientos y saberes, entonces encontramos que con mayor énfasis las generaciones van demandando un nivel de vida que muy pocos lograrán obtener. Esto significará frustraciones para la gran mayoría, que es conducida a querer y desear lo que probablemente nunca llegará a alcanzar, aunque se esfuerce por lograrlo. Sin embargo, a esa gran mayoría ir a las tiendas y ver todo lo nuevo que reluce, le permitirá soñar y, con algún esfuerzo, conseguirá algo que mantenga la esperanza. Esto último nos enlaza a otro proceso de gran importancia.

4. El acelerado proceso de innovación tecnológica y el fenómeno del consumo de masas.

Todos hemos experimentado, de una u otra manera, la gran rapidez con que los avances tecnológicos se hacen obsoletos. Esto nos dice algo de la dinamicidad del mundo actual. Las tecnologías logran bajar costos y aún mejorar la calidad. Diariamente son lanzados al mercado nuevos productos que generarán nuevas necesidades, algunas de las cuales podrán ser satisfechas por una parte de la sociedad para que, al poco tiempo, caigan en la cuenta de que aquello que adquirieron ya está pasado de moda, y así comience nuevamente la carrera por adquirir lo último.

5. Tránsito a la era post-industrial donde la vida es fundamentalmente urbana.

No se requiere de una investigación especial (ciertamente las hay) que nos dé datos que demuestren que en el mundo llamado "Occidental" decrece de manera importante la proporción de gente que vive en y del campo (campesinos, agricultores, etc). Sin embargo, ya no es la industria el sector más dinámico en lo que a generación de empleos se refiere. Este privilegiado puesto lo tiene ahora el sector servicios. Hoy día es el que crece más rá-

vido y, por ende, ofrece mayores oportunidades de trabajo. Esto se da en un mundo crecientemente urbano, alejado de los ritmos de la naturaleza, con crecientes exigencias de servicios básicos, cuyo número también va en aumento.

6. Desequilibrio ecológico y agotamiento de los recursos no renovables.

El deseo de la ganancia, motivación central propia del sistema capitalista, está conduciendo a un serio agotamiento de los recursos no renovables (agua y aire no contaminados, petróleo, minerales, etc.) así como de los renovables. Esto está generando un importante desequilibrio ecológico que pone en grave riesgo la vida humana. Está comprobado el hecho de que es absolutamente imposible que todo el mundo tenga el nivel de consumo que ahora tienen, por ejemplo, los Estados Unidos. ¡Se requerirían varios planetas "Tierra" para que fuera físicamente posible!

Si bien es cierto que a consecuencia de lo anterior se ha venido gestando una conciencia al respecto, ésta aún no ha logrado revertir estos procesos, precisamente porque esta conciencia choca con el corazón del sistema: el deseo de ganancia.

7. Concentración del desarrollo tecnológico y crecimiento de las desigualdades sociales.

Si antes la tensión Este-Oeste hacía demasiado ruido e impedía a muchos prestarle la debida atención al problema del conflicto Norte-Sur, ahora es claro como nunca, que este último está presente y se ha venido agravando. Todo parece indicar que los cambios e innovaciones tecnológicas seguirán teniendo como principal escenario de origen a los llamados países desarrollados. De aquí que la dependencia tecnológica del Sur continuará en ascenso, lo que generará un mayor crecimiento de los contrastes sociales: pocos ricos (Norte) - muchos pobres (Sur). Todo lo anterior generará necesariamente mayores tensiones sociales en el Sur. De hecho ya lo estamos

observando penosamente en América Latina. Esto tiene de fondo el modelo de desarrollo escogido por los gobiernos de los países en cuestión.

SITUACION DE AMERICA LATINA FRENTE A ESOS PROCESOS MUNDIALES.

Sintetizando lo anterior, se puede afirmar que el futuro nos depara un mundo más capitalista que nunca; con una concentración de capitales mayor que nunca, con una lucha por los mercados como nunca se ha visto y con un contraste Norte-Sur cada vez mayor. Frente a esta realidad ¿cuáles son las ventajas y las desventajas con que cuenta América Latina?

DESVENTAJAS.

1. Problema de la Deuda Externa

En la última década América Latina ha sido un exportador neto de dinero, lo que se traduce en una menor re-inversión en la región de los capitales generados. Esto implica necesariamente una menor capacidad de creación de empleos. Para algunos países esto significa la casi imposibilidad de crecer, lo que contrasta con un aumento de la población y de las expectativas de ella.

2. Disminución de la importancia de las materias primas (excepto del petróleo)

Está demostrado que los avances tecnológicos han ocasionado la pérdida de importancia de los productos que tradicionalmente exportaba la región. Un ejemplo de esto es el caso de la fibra óptica, que ha causado que el cobre pierda importancia y mercados, ya que 50 kg. de cable producido con dicha fibra transmiten tantos mensajes telefónicos como lo hace una tonelada de cables fabricados a base de cobre.⁴ Así, algunas de las vías de captación de ingresos del subcontinente empiezan a

bloquearse complicando más la situación económica Latinoamericana.

3. Proteccionismo y apertura de mercados.

Frente al proteccionismo de las grandes naciones desarrolladas, especialmente de los Estados Unidos para el caso de América Latina, esta región se ha visto obligada a la apertura de sus mercados, con la esperanza de recibir un trato similar (es el caso del así llamado Tratado de Libre Comercio entre los países que conforman la región norteamericana, pero de otros en lo que respecta al cono sur). Esto implica que los gobiernos de la región queden cada vez más maniatados frente a las políticas internacionales (¿pérdida de soberanía?) y que las sociedades tengan a su vez un menor control de sus propios procesos.

4. Estados Unidos y el Mercado Común Americano

Frente a la conformación de bloques económicos (regionalización), pareciera ser que el aliado natural para un importante número de países de la región es Estados Unidos; sin embargo, este aliado es hoy considerado un gigante en declive, ya que ha venido perdiendo terreno frente a los otros bloques económicos. En otras palabras, nuestro aliado es un gigante gordo, fuera de forma, que necesita recuperarse (en alguna medida gracias a América Latina) para impulsar (si acaso en el mediano y largo plazo) a la región.

VENTAJAS.

1. La existencia de una utopía nada fácil de lograr

La salvación de los países pequeños (en relación a su capacidad de negociación) siempre ha sido la acción conjunta. En el

caso de América Latina, es ya centenaria la existencia de una utopía respecto a lo que hoy día es tematizado como la integración latinoamericana. Concretamente me refiero en este momento a la posibilidad de complementar nuestras economías, nuestras ventajas comparativas. Sin embargo, si bien es cierto que la historia y la lengua común son elementos a favor de una integración, no podemos negar que en estos momentos hay países de la región que prácticamente se están desintegrando (como es el caso de Perú, por señalar un claro ejemplo) y que ponen al descubierto algunas de las resistencias con que habría que enfrentarse.

2. Una cultura-identidad acrisolada por la historia

Con esto no sólo hago referencia al deseo de sobrevivir propio de todo grupo humano, me refiero especialmente a la experiencia profunda que tienen nuestros pueblos de soportar las épocas de adversidad manteniendo claro quiénes son y qué quieren. No es poca cosa hoy día saber de dónde se viene, así como mantener un sentimiento de fraternidad entre sí. Esta conciencia, podría ser, frente a los riesgos y retos de esta coyuntura, escudo y punto de referencia para salir adelante.

DESAFIOS QUE ENFRENTA AMERICA LATINA.

A la luz de las consideraciones anteriores, deseo resaltar algunos de los desafíos que necesariamente ha de enfrentar y resolver América Latina si quiere renacer y tener voz frente al concierto de naciones. Serán afirmaciones breves (algunas de ellas verdaderas aporías que supondrán inventar lo que no existe) cuya profundización y discusión requeriría de un trabajo más detenido.

1. Modernizarse pero sin entregar soberanía. Esto significa asumir parcialmente un modelo de desarrollo que nos impone el contexto, pero manteniendo la posibilidad de decidir sobre nuestro presente y futuro, sobre nuestras vidas y recursos

naturales. Lo anterior supone la existencia de una entidad burocrática, racional, rectora y democrática (puesto que el mercado por sí mismo no lo logra).

2. Crecimiento económico pero con distribución del ingreso. Lo importante no es sólo crecer, sino lograr que el crecimiento alcance a todos, que los frutos del trabajo no se queden en pocas manos. Esto, de algún modo significa que la mayoría de las burguesías latinoamericanas deben modificar sus actuales patrones copiados del modelo estadounidense. Por otra parte, esto impone una verdadera renegociación de la deuda externa de la región.

3. Necesidad de auténticos consensos o pactos sociales. No aquéllos donde un sector de la sociedad decide e impone lo que es bueno para la totalidad, sino aquéllos en donde todos ganan y todos ceden bajo un objetivo común.

CÓNCLUSIONES INCONCLUSAS.

El mundo profundiza su inserción en un sistema donde no cabe lo ético. Donde las decisiones son buenas o malas como sinónimo de rentables o no. Es un proceso que, a pesar de contar con aspectos positivos para la vida humana, tiende a deshumanizar las relaciones sociales que son parte nuclear de la naturaleza humana.

El punto es: ¿será posible que bajo el contexto actual América Latina resuelva los desafíos mencionados?, o dicho de otra manera: ¿será posible que en la región se desarrolle lo que alguien ha llamado un capitalismo con rostro humano?

NOTAS

¹ Este artículo es producto de una Conferencia que tuvo lugar en la Universidad Intercontinental a principios del mes de noviembre de 1992, cuyo objetivo era entrever los retos actuales de las sociedades latinoamericanas a propósito de la conmemoración de los quinientos años de la llegada de los europeos a estas tierras. Si bien el motivo de la charla resulta ya caduco, no es el caso de su contenido central: "los retos actuales de las sociedades latinoamericanas". Es por ello que accedí a su publicación en este 1993, con la condición de que se me

permitiera modificar la introducción que hacía mención al suceso cinco veces centenario.

² A modo de ejemplo véase: CANSINO, C. y ALARCON O., V., "América Latina ¿renacimiento o decadencia?", *La Jornada Semanal* (188) 17 de enero de 1993, 41-45.

³ Cfr. LANZ, R., (Comp.) Cuadernos de Posgrado 1, *Ideología y Posmodernidad*. Ensayos sobre problemas de cambio social. Fondo Editorial Tropykos, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1990.

⁴ Cfr. ORTIZ, E., "Tendencias y problemas de la economía mundial", Cuadernos de Posgrado 1, o.c., 15-21.

EXPECTATIVAS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA FRENTE A LA CONFERENCIA DE SANTO DOMINGO

Dr. Marcos J. Villamán Pérez

Ante los cambios mundiales que determinan el horizonte de posibilidades del hombre latinoamericano, ante la trayectoria de la Iglesia en el continente, ante la esencia del evangelio en que creen nuestros pueblos y de cara a la Conferencia de Santo Domingo, una necesidad se palpa en nuestras carnes, una esperanza aliena nuestros corazones, un reclamo nos sube a la garganta: que nuestros pastores, convocados y acompañados por la fuerza del Espíritu, abran su corazón y su inteligencia a la realidad de nuestros pueblos como palabra histórica, como palabra desafiante del Dios de Jesús; y nos ayuden a encarnarnos en el tiempo presente, en iglesia con un compromiso serio y sereno por la construcción de la vida para todos, como una manera de hacer presente la salvación de Dios en la acogida de su Reino. Esta es nuestra esperanza: una iglesia que, como en Medellín, se coloque a la altura de los desafíos históricos asumiéndolos como manera y lugar de la fidelidad al Dios en el que cree y de cuya causa es misionera.

A manera de introducción

Un capítulo más de la Historia de la Iglesia de América Latina y el Caribe está por iniciarse; la IV Conferencia General del CELAM vendrá a ser, desde

cualquier perspectiva, un hito para el desarrollo de este pueblo creyente. Es por esto, que un cierto ánimo ha empezado a compartirse y nos acompaña de cara al citado acontecimiento: hombres y mujeres de las diferentes latitudes, sectores sociales, y formas de pensar del subcontinente, deseamos que la Iglesia de la región, surja de esta cuarta conferencia como lo que podríamos llamar una Iglesia de la Esperanza.

En estas páginas realizamos algunas reflexiones en torno a las expectativas que genera la próxima realización de la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo, República Dominicana. Organizamos esta reflexión abordando algunas esperanzas y temores que, a nuestro juicio, existen entre los sectores cristianos de la región latinoamericana y caribeña preocupados por la suerte de las grandes mayorías empobrecidas y comprometidos en la causa de la justicia y la fraternidad, así como entre las mujeres y hombres de buena voluntad que comparten iguales sueños y compromisos. Seguramente pueden plantearse más esperanzas y más temores, y así hacer el listado más extenso, rico y completo. Por razones obvias, nosotros hemos tenido que hacer una selección, para desarrollar con brevedad aquellas esperanzas y temores que, a nuestro juicio, podrían englobar a los demás.

El escrito consta de dos partes: la primera la dedicamos a las esperanzas y los temores, y la segunda a reflexionar en torno a lo que pudieran ser algunos rasgos que caractericen esta Iglesia de la esperanza. Para realizar toda la reflexión, nos ha parecido oportuno contar preferentemente con los documentos que han servido —o están sirviendo— de preparación a la IV C.G. del CELAM, específicamente la *Secunda Relatio* y el *Documento de Trabajo*. El primero nos ofrece la riqueza de la reflexión de múltiples sectores de la Iglesia Latinoamericana, y el segundo nos presenta la materia prima sobre la cual trabajará la Conferencia.

I.- HACIA LA IV CELAM: ESPERANZAS Y TEMORES.

Para entender qué es lo que podemos esperar del evento de Santo Domingo, concedamos un momento de nuestra atención al contexto en el que éste se va a verificar. Me interesa marcar nada más dos elementos del entorno latinoamericano que enmarca a esta conferencia; uno de ellos de carácter económico-social, y un segundo de tipo eclesial.

La Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, a celebrarse en octubre próximo en Santo Domingo, tendrá lugar en momentos en que la región latinoamericana, específicamente las mayorías empobrecidas y marginadas, y con ellas la Iglesia, atraviesan por una de las situaciones más difíciles de su historia. Nos encontramos ante situaciones dramáticas, que continúan interpelando al corazón y a la inteligencia de los creyentes y de los hombres y mujeres de buena voluntad, en un contexto de profundas transformaciones globales. Transformaciones que, por una parte, matizan y hacen novedosos problemas ya viejos de la región y, por otra y al mismo tiempo, generan problemas graves e inéditos.

Consecuencia de estas transformaciones es que, como es sabido, las situaciones de pobreza extrema tienden a profundizarse en la mayoría, si no en todos los países de la región y en el mundo. Los datos, ampliamente conocidos por todos, nos permiten hablar, como ya ha sido señalado¹, de una "reproducción de la pobreza a escala mundial". Algunos hablan hasta de 240 a 245 millones de personas en pobreza extrema en la región, si a éstos sumamos la cantidad de los que son considerados solamente como pobres, tenemos una cifra considerable de pobres en latinoamérica. Pobreza que, en las regiones del antes llamado Tercer Mundo, adquiere la forma histórica de la exclusión social, como una de las maneras más elocuentes de expresar los rasgos de una cultura de la insolidaridad que nos parece aprisionar también a escala mundial. Esta nueva forma histórica de la pobreza constituye a nuestras poblaciones en masas tendencialmente prescindibles por parte del sistema económico mundial² y produce nuevos ros-

tros de la pobreza que el Documento de Trabajo explicita con ánimo profético:

"En el umbral del Tercer Milenio, encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen el mínimo para sobrevivir dignamente"³.

No obstante, a pesar de esta pobreza, nos encontramos en América Latina con el dato de que también estas grandes mayorías están exigiendo participación como sujetos protagonistas para incidir en la conducción y el cambio social. Este fenómeno lo están encarnando diversidad de sujetos: las mujeres, los indígenas, los negros, los pobres, los trabajadores, los urbanos; todos ellos están exigiendo no solamente ser representados, sino el derecho a representarse para defender su participación. Han ido tomando conciencia de su ser diferente, y luchan por reivindicarlo.

Al lado de este cuadro de viejos y nuevos rostros de la pobreza, se produce, sin embargo, vía el impresionante desarrollo de las comunicaciones, una también impresionante transformación de las expectativas de nuestra poblaciones respecto de sus modelos de vida y pensamiento, respecto de sus deseos. Contradicción profunda, que se revela dramática sobre todo en el caso de los jóvenes. Como se señala en la *Secunda Relatio*:

"Los jóvenes de los sectores populares, mayoritarios en el Continente, se experimentan desarraigados de la cultura popular y al mismo tiempo fuertemente atraídos por los estímulos de la modernidad, pero excluidos de la participación en sus frutos económicos"⁴.

Deseamos ser según modelos que nos resultan inalcanzables y cuya asunción o consumo simbólico sólo resulta un incentivo de prácticas socialmente indeseables, como mecanismo ya de evasión, ya de intento fallido de obtención de recursos para alcanzar los modelos propuestos. El panorama latinoamericano se presenta objetivamente rudo y agresivo, sobre todo para las mayorías empobrecidas de la región.

Desde la perspectiva de lo eclesial, todos sabemos que pasamos por una coyuntura difícil. En frase de Rahner, estaríamos pasando por una especie de invierno eclesial, rasgo que tiene muchos matices, y de los cuales, sólo voy a destacar uno: tal parece que, sobre todo la cúpula jerárquica, entiende que la iglesia debe ocupar un lugar propio en la sociedad, y que debe dotar a las sociedades de la referencia moral que les permita salir de la crisis. Sería una iglesia que se entiende a sí misma como la depositaria de la verdad y de las alternativas y, entonces, como la que informa y forma al resto de la sociedad, y que pretende una especie de restauración de lo que fuimos antes para poder actuar en el presente. Se habla, en este sentido, de una iglesia restauradora y al mismo tiempo de una iglesia que para poder funcionar de esta manera dentro de la sociedad, parece exigir internamente un fuerte autoritarismo, un fuerte centralismo, una fuerte verticalidad, una iglesia profundamente clerical.

Es en este contexto en el que la IV C.G. del CELAM despierta esperanzas y temores en las mayorías empobrecidas, en los católicos, los cristianos en general, y en las mujeres y hombres preocupados por la suerte de la región por el futuro de la gente de carne y hueso que vive y muere en América Latina. Y es que la Iglesia latinoamericana, en los últimos veinte años⁵, ha tenido un papel relevante en la mayoría de los países de la región, de diversa manera en cada uno de ellos. Ella ha sido un actor social importante, cuyo peso específico no puede ser obviado como un factor que ayuda a desarrollar la dinámica social en una dirección o en otra, según las opciones que ella toma en las diferentes situaciones por las que atraviesan los diferentes países del Continente. Por lo mismo, sus opciones actuales tendrán —es de esperarse— una función

social determinada y ayudarán, como en otros momentos, a uno u otro de los proyectos actuantes en el panorama social regional. Hoy, la gravedad del contexto social que nos toca vivir hace también grave la responsabilidad eclesial que se expresará en este caso a través de sus juicios y opciones. Veamos pues, las esperanzas y temores presentes en algunos sectores eclesiales y sociales del Continente, sobre todo de aquellos que han hecho suya la causa de los empobrecidos.

1.1 Algunas de nuestras esperanzas

La gran esperanza que atraviesa los corazones de los cristianos latinoamericanos y de los hombres y mujeres de buena voluntad puede ser formulada de la manera siguiente: Que nuestros pastores, convocados y acompañados por la fuerza del Espíritu, abran su corazón y su inteligencia a la realidad de nuestros pueblos, como palabra desafiante del Dios de Jesús, y nos ayuden a encaminarnos en el tiempo presente, en Iglesia, a un compromiso serio y sereno por la construcción de la vida para todos como una manera de hacer presente la salvación de Dios en la acogida de su Reino. Esta es nuestra esperanza: una Iglesia que, como en Medellín, se coloca a la altura de los desafíos históricos, asumiéndolos como manera y lugar de la fidelidad al Dios en el que cree y de cuya causa es misionera.

Esta gran esperanza puede y debe ser desglosada para poder ser especificada:

a.- Mirar alrededor con bondad y honestidad.

Los cristianos latinoamericanos tenemos la esperanza de que nuestros pastores, que son también parte de nuestras realidades, puedan mirar a éstas con ojos bondadosos e inteligencia honesta. Una mirada bondadosa se realiza con la preocupación central de preguntarse por el bien de todos. Búsqueda del bien de todos, que se interpela sobre todo a partir del mal existente y que, por la bondad con que mira, es capaz de sos-

tener con honestidad la mirada. Sin autoengaño ni endulzamiento, sino con verdad. Con aquella verdad que a veces duele y, desde el dolor, provoca conversión. Esta conversión se expresa, entre otras cosas, en un cambio de perspectiva, desde la cual se aprecia y cuestiona el conjunto de la realidad y los problemas que ella plantea. Ahora..."se trata de intentar ver con los ojos y desde la vivencia de los pobres, con la mediación de los valores evangélicos"⁶. El lugar de los pobres permite captar el desarrollo histórico del mal y coloca en mejores condiciones para actuar en contra de él.

En este sentido pues, es nuestra esperanza que la bondad y la honestidad de los pastores abra la posibilidad de que la realidad abrumadora de la pobreza y la injusticia se convierta en punto de partida de toda la posterior reflexión a realizarse en la Conferencia, al reconocerse ésta como la realidad más punzante e hiriente de la región.

b.- Pensar y sentir desde una comprensión de Iglesia servidora

Las mujeres y los hombres que caminan por la justicia y la paz en la región, dentro de los cuales están los cristianos y los católicos, tenemos la esperanza de que nuestros pastores, orientados y sostenidos por el Espíritu, piensen y sientan la realidad de la región desde la concepción de una Iglesia servidora del Reino prometido a los seres humanos, en especial a los más empobrecidos. Una Iglesia servidora de los seres humanos y de la creación entera, en sus anhelos de vida y libertad, en especial servidora de los pobres y excluidos. En esta concepción, la preocupación eclesial central es la situación de los hombres y mujeres concretos. Sus posibilidades de vida y desarrollo. El horizonte es el cuestionamiento por la presencia objetiva del Reinado de Dios o su ausencia concreta manifiesta en las situaciones que, por negar la vida digna de las grandes mayorías, niegan la fraternidad y la filiación común. Es, pues, una Iglesia servidora de la vida⁷ en todas sus manifestaciones.

Se trata de una Iglesia que se entiende a sí misma como signo e instrumento del Reino en el mundo, según la manera

de entenderse presente en Vaticano II. Es, pues, una Iglesia que existe sólo en función del servicio que realiza al proyecto de Dios. Proyecto de salvación, que se expresa como deseo y promesa de vida plena para todos los hijos e hijas y para toda la creación. Esperamos pues, en pastores que piensen y sientan desde la perspectiva de..."una Iglesia profética y servidora del mundo por serlo del Reino y no tener la razón de su ser y misión en sí misma sino en Jesús y en realizar entre los hombres y mujeres el proyecto de Dios. A este objetivo va encaminada con su vida de comunión, ministerios y sacramentos, y las grandes opciones pastorales que constituyen el signo visible de la fidelidad a Jesús"⁸.

c.- Una Iglesia que se aproxima a los excluidos

Nuestra esperanza se ve animada por la ilusión de poder contar con pastores que, en el Espíritu, propicien una Iglesia buena samaritana, que se acerca a los pueblos tirados en el camino, para provocar que tengan posibilidades de crear condiciones para vivir y de vivir dignamente. Es una Iglesia que se hace prójima de los pobres latinoamericanos y caribeños en la práctica de la misericordia con ellos. Una misericordia que se realiza con los pobres y no sólo para con ellos. Tal como es señalado en la *Secunda Relatio*, al reflexionar acerca de las víctimas de la realidad en el presente del Continente:

"Todo ello es un llamado a la Iglesia, que se siente solidaria de la causa de los pobres. La pobreza creciente sacude a la Iglesia y la compromete a buscar caminos de justicia y bienestar para todos, dentro de una concepción integral del desarrollo. Para impulsar este compromiso es fundamental considerar a *los pobres y marginados no sólo como víctimas de las relaciones y estructuras sociales, sino como protagonistas principales de los cambios requeridos*"⁹.

Este reconocimiento de la capacidad constructora de los pobres y oprimidos constituye un aspecto fundamental de la opción por los pobres y es vivido desde la fe como fruto del Espíritu¹⁰.

Como hemos indicado antes, hoy la pobreza de la región se hace más dramática, en la medida en que sus poblaciones padecen de la más cínica exclusión social. Somos pueblos efectivamente asaltados y tirados en el camino medio muertos. La única postura cristiana ante esta realidad es la del samaritano que se acerca y se hace prójimo, cargando responsablemente con las consecuencias de su decisión de actuar a favor de la vida del golpeado. Así esperamos de la Iglesia. Esperamos que los pastores, interpelados por la situación de nuestros pueblos, nos hagan, en cuanto que Iglesia, aproximarnos a los excluidos en actitud de construcción de su vida concreta. Así, asumiríamos colectivamente el vete y haz tú lo mismo" planteado por el Señor Jesús al escriba en la parábola mencionada (Lc. 10,37).

d.- Una Iglesia fiel a sus propias intuiciones

Tenemos la esperanza de que los pastores sean fieles a aquellas intuiciones que han dado fisonomía propia a la Iglesia latinoamericana y caribeña y han constituido aportes y enriquecimiento de ésta a la Iglesia universal. Es así como quisiéramos entender uno de los sentidos posibles del segundo objetivo del la IV C.G. del CELAM, según se expresa en el Documento de Trabajo:

"Proseguir y profundizar, según las ineludibles exigencias pastorales del momento presente, las orientaciones de Medellín y Puebla, con miras a una renovada Evangelización del Continente, que penetre profundamente en el corazón de las personas y las culturas de los pueblos y sea el espíritu que anime permanentemente la promoción humana"¹¹.

Entre estas intuiciones que forman ya parte de la tradición eclesial del Continente, quisiéramos referirnos a tres que nos parecen fundamentales: la Opción preferencial por los pobres, las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación. Intuiciones que han sido manifestación del Espíritu en el caminar de la Iglesia.

La opción preferencial por los pobres ha sido la respuesta honesta, desde la fe, a la realidad brutal de las mayorías con-

denadas estructuralmente a la indignidad y la muerte. Tal como señala la *Secunda Relatio*, "la opción por los pobres es conciencia y vida de nuestra Iglesia, en cuya práctica hay que insistir, pues pertenece al Evangelio y es don del Espíritu del Señor"¹². Esta opción se fundamenta en la manera de ser el Dios cristiano, quien se manifiesta actuando en favor del débil y vejado¹³.

En las Comunidades Eclesiales de Base, los pobres han creado y encontrado espacios para tomar la palabra, generando procesos participativos y de personificación y dignificación humana, que no pueden menos que ser vistos como acontecimientos en los cuales se hace presente históricamente la salvación de Dios. Ellas son una forma relevante de la vida eclesial latinoamericana y caribeña y una manera específica de propiciar el protagonismo de los sectores empobrecidos.

La teología de la liberación ha sido un aporte inmenso al proceso de fe de los cristianos. Reconociendo con espíritu evangélico sus limitaciones mismas, que son propias de todo esfuerzo humano en cualquier ámbito de la vida, es necesario afirmar que ella ha constituido un servicio eclesial invaluable, ayudando a los cristianos a entender cómo creer y hablar en Dios desde la opresión y la muerte. Con ella los cristianos han podido articular una manera de vivir y entender la fe original y, al mismo tiempo, hondamente tradicional por cuanto enraizada en la memoria de la comunidad cristiana. Nuestra esperanza aspira y espera esta fidelidad.

e.- Una Iglesia abierta a la novedad y a la innovación

Por fin, es nuestra esperanza que la Iglesia sea conducida por el Espíritu, a través de nuestros pastores, a que desde la mencionada fidelidad a sus intuiciones y por su mirada atenta al mundo, sea capaz de abrirse a los nuevos desafíos que la realidad le presenta. Por esta apertura se dispone a ensayar nuevas respuestas a los nuevos desafíos y se coloca, en consecuencia, en el camino de la innovación. Y esto así, en razón de que la fidelidad a las intuiciones no puede ser la repetición de las respuestas anteriores, sino justamente la continuación del es-

píritu que animó aquellas respuestas y de la disposición que las hizo posibles.

La situación actual, como insinuábamos anteriormente, plantea nuevos problemas, que se convierten en demanda de imaginación para responder a ellos en perspectiva evangelizadora. Cómo hacer presente el Reino de Dios en el hoy de nuestro Continente es la gran pregunta que —siempre— tiene que hacerse la Iglesia misionera en búsqueda de ser signo e instrumento eficaz del mismo. Las respuestas serán novedosas -deben serlo-, pero el Espíritu que las hace posibles será el mismo: el Espíritu de Jesús, que hace vencer el miedo, al darnos la confianza de su presencia y su sostén en el camino, como ocurrió a los discípulos cuando navegaban en contra del viento y fueron consolados y fortalecidos por Jesús frente al miedo: "¡Animo!, que soy yo, no teman" (Mc. 6,46-52).

Son éstas, pues, algunas de las esperanzas que circulan entre las mujeres y los hombres que, como ya indicábamos, están preocupados por el futuro de las grandes mayorías de nuestros respectivos países y que son conscientes de la importancia de las opciones eclesiales de cara a este futuro. Obviamente no son todas, sino algunas de las que, a nuestro juicio, podrían servir como especie de resumen e ilustración. Después de haberlas visto rápidamente, hagamos lo mismo respecto de los temores, para avanzar en el objetivo de estas páginas.

1.2. Algunos de nuestros temores

Nuestro gran temor puede ser expresado de la manera siguiente: que, fruto del miedo, del eclesiocentrismo y el presentismo, no seamos capaces, como Iglesia, de ver con honestidad la realidad socio-cultural de la región y la realidad de la Iglesia en ella; que nos enfrasquemos en el esfuerzo de conservación de conquistas anteriores y nos convirtamos en un peso más sobre las espaldas de los pobres de la región y en una aliada para los proyectos dominantes que producen y reproducen pobres. Por este camino, nos neguemos a ver y sen-

tir el paso de Dios por nuestra Iglesia. Paso que siempre invita a salir desde donde estamos hacia lugares nuevos y fecundos.

a.- Que el temor nos aprisione

Como es sabido, en tiempos de incertidumbre y crisis, las instituciones pueden tender a prácticas defensivas y de regreso al pasado, como una especie de vuelta a las anteriores seguridades. Pretenden, no siempre conscientemente, asegurar su conservación-reproducción institucional vía el regresismo a formas institucionales que fueron funcionales en otros tiempos por ser propias de ellos. La Iglesia no escapa a esta realidad. Ella, en cuanto que colectivo humano que toma carne histórica en una determinada institucionalidad, desarrolla una determinada lógica que, aunque específica, no es totalmente ajena al comportamiento de las instituciones sociales de un perfil cercano. Así pues, en un presente como el nuestro, caracterizado por la incertidumbre, no es extraño que potencien tendencias eclesiales como las indicadas.

Más perniciosa es aún este tipo de respuesta, si ella, por saberse y sentirse en tiempo de incertidumbre, recurre a prácticas centralistas y autoritarias, que dificultan el ejercicio libre y responsable de la imaginación por parte de todos los agentes eclesiales y pretende imponer un disciplinado empobrecedor¹⁴. Este tipo de respuesta pretendería, quizás con buena intención, que la actitud correcta en una situación como la nuestra es cerrar filas en torno a la autoridad. Desgraciadamente este cierre significa, en no pocas ocasiones, la clausura del pensamiento, la inteligencia y la voluntad, a la provocación y animación del Espíritu. El Espíritu, más que cerrar, abre e impulsa hacia adelante. Como en Pentecostés, en donde el miedo paralizador fue destrozado por el Espíritu, dando como resultado la decisión de salir hacia todas las naciones para hacer presente allí, en todos los rincones, la Buena Nueva de Jesucristo que siempre crea novedad.

Este tipo de respuestas —aquellas que son fruto del temor— pueden momentáneamente y de forma aparente res-

ponder a las aspiraciones de conservación institucional; sin embargo, en el mediano y largo plazo, no tienen posibilidad de una reproducción vital de la institución eclesial. Responder volviendo al pasado es una manera de no responder en el sentido de no aportar el desarrollo superador del presente en perspectiva de un futuro superior del presente cuestionado.

b.- Una Iglesia que pierde el horizonte y se hace al presente

Uno de los temores mayores, que anida en el corazón de muchos cristianos latinoamericanos y caribeños, es quizás respecto de la posibilidad de ver a la Iglesia perder el horizonte que la constituye —el Reino de Dios— y situarse acomodadamente en el presente. Esta posibilidad se ve acrecentada por una determinada lectura de los acontecimientos históricos contemporáneos, que ve en ellos el triunfo definitivo de un determinado ordenamiento social —el liberalismo— y, con ello, la muerte de todos los ideales de justicia, igualdad y libertad que movieron voluntades hasta tiempo muy reciente. Estos ideales, en opinión de este punto de vista, serían cosa del pasado. En el presente, habría que orientarse racionalmente en la dirección en que las recientes lecciones de la historia nos indican. Es decir, hacia una organización social competitiva y mercantil, sin ningún otro tipo de pretensión de intervención racional y responsable que la de colocar algunos marcos para el funcionamiento normal de las leyes del mercado. Este sería el modelo societal del presente y el futuro, en cuanto que el modelo se ha mostrado como triunfante; deberá ser una continuación del modelo en cuestión.

De aceptar las cosas según esta manera de ver, se perdería el talante utópico que constituye un rasgo fundamental de la comunidad cristiana, que se entiende a sí misma como peregrina hacia la patria definitiva en la que Dios será en todo y en todos. Patria que nunca puede asimilarse a ninguna realización histórica, sino que siempre constituye un horizonte de confrontación para cualquiera que sea la forma humana de construir la historia. Declarar que no hay más posibilidad de novedad es una manera de igualar lo ya alcanzado con la Patria definitiva. Es-

to es cristianamente inaceptable. El Reino de Dios —don y tarea— nos mueve constantemente a la búsqueda de formas históricas que realicen de mejor manera las intuiciones y valores que en él están presentes. Una Iglesia que se hace presente —no importa cuál sea éste— corre el riesgo de claudicar a su misión esencial, pues ella es fundamentalmente un "pueblo peregrino que tiene la mirada puesta en la consumación definitiva del Reino"¹⁵.

c.- Una Iglesia en búsqueda de protagonismo

Otro de los temores presentes de cara a la IV C.G. del CELAM es la posibilidad de que la Iglesia, que, a partir del Vaticano II, Medellín y Puebla, se entendió a sí misma como servidora y compañera de ruta de mujeres y hombres de buena voluntad en la construcción de relaciones más humanas y fraternas, se vea tentada de abandonar esta perspectiva y trastocarla en un afán de protagonismo histórico-social que expresaría una autocomprensión de relativa autosuficiencia. Este temor se asienta en la percepción de la existencia de tendencias eclesiales, que entienden a la Iglesia Católica como la institución fundamental en la supresión de la crisis contemporánea, en el entendido de que la actual es una crisis espiritual que demanda soluciones de igual naturaleza y que éstas deben ser soluciones emanadas de una institución con liderazgo universal, doctrinariamente centralizada. El catolicismo sería, dentro de la oferta religiosa existente, la mejor opción para asegurar la reproducción de una modernidad económicamente liberal, pero culturalmente austera y dispuesta al sacrificio¹⁶.

Este tipo de análisis, extremadamente sesgado y de consistencia discutible, podría incentivar la irrupción de visiones eclesiológicas problemáticas, que volverían a poner en el tapete viejas discusiones superadas ya desde Vaticano II, vía la pretensión de un protagonismo eclesial, por demás excluyente. Una Iglesia de este tipo vería mermada su actividad servicial, de cara a la constitución de las mayorías nacionales en constructores de su propio destino y, en el mejor de los casos tendría respecto a ellos una relación de tutelaje.

d.- Una Iglesia con demasiadas certezas y poco tolerante

Este temor se une al anterior y produce un cuadro realmente preocupante. Es la pretensión de que, en estos tiempos de crisis y de gran incertidumbre, la Iglesia tendría, si no todas las respuestas, por lo menos la mayoría de ellas. No que no tenga la Iglesia que predicar y proponer a Jesucristo como la salvación de Dios realizada en la historia y en espera de consumación y plenificación. Esto es el núcleo de nuestra fe. Sin embargo, en la medida que reconocemos que Dios sigue hablando hoy en la historia y que ésta es, por tanto, revelacional, no podemos menos que asumir el necesario aprendizaje en que nos introduce esta Palabra permanente y novedosa de Dios.

Una Iglesia con excesivas certezas, con respuestas para todo, produce, casi inevitablemente, dudas acerca de su sinceridad para consigo misma. Ningún ente perteneciente a la historia de los seres humanos puede pretender tener todas las cosas claras y pronunciar siempre la verdad. Se hace necesario asumir, con la necesaria humildad que enseña la vida, que todos estamos en un constante proceso de búsqueda que está ineludiblemente marcado por los titubeos. Esto es parte de la condición humana. No que sea la Iglesia una realidad que se agota en su humanidad, pero sí que la condición humana es parte de su realidad. Convendría, pues, preguntarse si la vida que se desarrolla en una permanente certeza es humanamente existente y si la fe, como apuesta por Jesús y su causa, es posible en estas condiciones.

Una Iglesia con esta fisionomía tiende fácilmente, en razón de lo dicho, a ser poco tolerante, a cerrarse demasiado rápidamente ante el pensamiento y la acción diferentes, pues los percibe casi como un atentado a sus propias certezas y al ejercicio de la autoridad legítimamente constituída. Esta intolerancia, en no pocas ocasiones, se hace ciega ante los más elementales derechos de la persona, que la misma institución defiende social y políticamente como fundamento necesario de todo régimen de derecho. La intolerancia se convierte así en un aliado de la represión del pensamiento y de la osadía

cristiana. Este temor también campea en muchos corazones creyentes.

e.- Una Iglesia cercana al poder

Uno de los temores que en ocasiones se hace presente entre nosotros es el de ver a la Iglesia sucumbiendo a la tentación de confiarse en el poder del mundo en el proceso de realización de su misión como proseguidora de la causa de Jesús. Una Iglesia que colocaría su confianza no en la fuerza del Evangelio, sino en los medios que el poder social podría ofrecerle en las diferentes sociedades. Al intentar la obtención de la mediación del poder, la Iglesia corre el peligro de terminar por hacerse demasiado cercana al mismo y lejana de los sin poder. Al confiarse en este tipo de mediación, se ve afectada la propia práctica evangelizadora, al incluirse en ella criterios y valores extraños al Evangelio. Por lo demás, una Iglesia demasiado cercana al poder, que tiene poca distancia con respecto al mismo, tendrá dificultades para realizar la necesaria evangelización del mismo, para intentar hacer que se ordene a la colocación de las condiciones para la defensa de la vida de las mayorías. Una Iglesia que piensa y se piensa desde el poder probablemente se vea limitada en su misión.

II. POR UNA IGLESIA DE LA ESPERANZA

Hemos visto algunas de las expectativas que se generan en torno a la realización de la IV C.G. del CELAM, a través del breve desarrollo de esperanzas y temores en torno a la misma. Sin embargo, es el deseo de todos nosotros que, por la fuerza del Espíritu, el balance sea favorable a las esperanzas y tengamos unos resultados que favorezcan, de manera decidida y a la altura de las circunstancias, la causa de la vida que es la causa de Dios. De ser así, tendríamos, como resultado de las opciones que el Espíritu habría inspirado a nuestros pastores, una Iglesia de la Esperanza que nos lanzaría, como hijos fieles, al compromiso por ella asumido de construir las condicio-

nes para que el Reino de Dios sea verdaderamente acogido en estas tierras. Iglesia de la Esperanza, que lo sería para todos desde la opción por los más pobres como manera inequívoca de realizar históricamente este estar a favor de todos.

Y es que uno de los mayores aportes que hoy pueden hacer a la región los cristianos y la Iglesia es la construcción de la Esperanza. Esto así, en razón de que uno de los principales obstáculos para una acción lúcida y transformadora en los potenciales actores sociales es la situación de desesperanza en la que la conjunción de múltiples situaciones, que no es el caso ahora señalar, los ha postrado. Este estado anímico, con asidero a la realidad, impide o, por lo menos, dificulta el pensamiento y la acción. El pensamiento se ve como disminuído y entregado en los brazos de la impotencia y se hace incapaz de formular o balbucear alternativas al presente. La acción, al permanecer sin horizonte por la llamada crisis de los proyectos históricos, parece recluirse en lo inmediato, sin referencia a plazos más largos, en los cuales se podría articular algún proyecto de transformación.

En este contexto, se demanda de los cristianos aportar de lo mejor de sí mismos y de los fundamentos de su fe, razones para esperar. Una respuesta posible sería pensar en los rasgos que podrían caracterizar esta Iglesia de la Esperanza.

2.1. Una Iglesia profética

Una Iglesia de la Esperanza tendría que ser inevitablemente profética, rescatando lo mejor de la presencia evangelizadora de los primeros frailes que hicieron presente en el Continente el mensaje de Jesucristo. Profetismo, que hizo posible que ese mensaje constituyera Buena Noticia para los aborígenes en las dramáticas condiciones que padecían. Como siempre, este profetismo se caracterizó por la denuncia valiente de la realidad de expoliación a que eran sometidas esas mansas gentes, en abierta oposición a la voluntad y al plan del Dios de la vida para con ellas. Esta denuncia, como es conocido, costó en ocasiones persecución a aquellos que se decidían a realizarla. Al mismo tiempo, la denuncia fue acompañada por el anun-

cio práctico de los valores, que debían orientar las relaciones sociales que debían establecerse si querían estar acordes al proyecto de Dios.

Este carácter profético debe ser continuado hoy en el Continente, en situaciones en que los pobres son colocados en condiciones desgraciadas y con aliados poco claros, pues tal parece que lo razonable indicaría caminos que están lejos de ser los que convengan a las mayorías. En esta condición de cierto desamparo, la presencia profética de la Iglesia, en la que los pobres siguen confiando y en quien siguen esperando, debería ser clara defensora de los valores evangélicos y sus consecuencias para el ordenamiento y la vida social. Por este camino, la Iglesia cooperaría a reponer la confianza en la posibilidad de un futuro de vida digna para las mayorías expoliadas, exigiendo lúcidamente su realización.

2.2. Una Iglesia comprometida con la causa de los pobres

La denuncia profética no puede ser sólo palabra, sino proclamación que acompaña el gesto del compromiso concreto desde y por la causa de los pobres. En este sentido, una Iglesia de la esperanza sería una Iglesia "solidaria y en comunión con las mayorías empobrecidas del Continente. En situaciones de injusticia y de pobreza, de un mensaje a aquéllos que más están sufriendo, Iglesia que reaviva su mirada desde los pobres"¹⁷. Este compromiso lo hace movida por la intención de cooperar a que los pobres sean los agentes de su propio desarrollo y destino, considerando a los pobres y marginados, como ya se indicaba anteriormente, "no sólo como víctimas de las relaciones y estructuras sociales, sino como protagonistas principales de los cambios requeridos"¹⁸. Esta misma concepción deberá incidir en la autoconciencia eclesial y en su estructura interna: de esta manera se hace *una Iglesia pobre ella misma y que da el primer lugar a los pobres en su propio funcionamiento institucional*¹⁹.

Esta es una manera concreta de comprometerse en la construcción de una cultura de la vida y la solidaridad y de combatir los embates de la cultura de la muerte²⁰, que se extiende

en la región en nombre del progreso y el desarrollo, pero que, sin embargo, genera pobreza y depredación del medio ambiente, en razón de su lógica predominante que se orienta "por la búsqueda de beneficios rápidos e inmediatos"²¹.

2.3. Una Iglesia que descubre e impulsa los nuevos sujetos sociales como sujetos activos en la acogida del Reino.

Al mismo tiempo que una Iglesia comprometida con la causa de los pobres, la Iglesia de la esperanza está atenta a las nuevas formas de dominación y a los posibles nuevos ámbitos en que ésta se expresa para enfrentarla con firmeza evangélica. Al mismo tiempo, esta Iglesia está atenta a los nuevos sujetos que se puedan ir conformando en estos nuevos ámbitos, para ayudar a su conformación como actores sociales que defienden la vida. De esta manera, la Iglesia potencia el protagonismo de los diferentes sectores y organismos que se comprometen solidariamente en la construcción de relaciones más humanas. Así, la Iglesia testimonia su preocupación central en hacer presente el Reinado de Dios y "se aleja de la postura que trata de expandir la propia institución, buscando prosélitos más que hacer discípulos"²². De esta manera, deja claro que ella (la Iglesia) "no tiene su centro en sí misma, sino en el Reino (en el Reinado de Dios) y en la Salvación abundante"²³. Por lo mismo, se decide a..."estar presente como Iglesia y acompañar a los nuevos movimientos sociales, que traen nuevas utopías y una concepción renovada de lo político, de la democracia y del poder: indígenas, negros, mujeres, jóvenes, derechos humanos, cultura, arte, ecología, derechos de los pueblos, etc..."²⁴

La motivación profunda de esta actitud es el convencimiento de que la actuación de las mujeres y los hombres de buena voluntad en búsqueda del bien histórico es una manera concreta de acoger objetivamente el Reinado de Dios que, para los cristianos, tiene su fuente en Dios mismo. Por ello, dondequiera que el Reino es acogido manifiestamente, por la

asunción de valores que de él provienen, la Iglesia lo celebra y anima. Esto no la hace claudicar de su vocación específica de proclamar explícitamente a Jesús, como Señor y Cristo, y convocar a su aceptación personal en Iglesia.

2.4. Una Iglesia dialogante y ecuménica

Una Iglesia de la Esperanza no se pretende la propietaria exclusiva del bien y la verdad y, en consecuencia, se abre al diálogo a los otros, reconociéndolos como tales. Diálogo que toma la forma de esfuerzo ecuménico hacia y con las demás confesiones y mujeres y hombres de buena voluntad. Este esfuerzo de diálogo y cooperación ecuménica no niega la diversidad de las identidades, sino que las respeta y aprende a verlas más que como un obstáculo, como una posibilidad de enriquecimiento. Reconoce así, de manera práctica, que efectivamente el Espíritu sopla donde quiere, provocando el bien.

Esta práctica del diálogo y ecumenismo implica, por razones de elemental coherencia, que la Iglesia se dispone a vivir hacia dentro de sí misma en función de esos mismos valores y actitudes. Esto daría como resultado una Iglesia tolerante, capaz de alimentar procesos de diálogo interno orientados a la búsqueda de la verdad. Así, como bien ha sido señalado, la Iglesia aparece como *"...pueblo peregrino que tiene la mirada puesta en la consumación definitiva del Reino, necesitado de conversión permanente como institución y que se siente llamado a vivir un gran movimiento de reconciliación, capaz de superar descalificaciones, sospechas, desconfianzas. Para ello, deben realizarse diálogos entre las diversas tendencias teológicas, a través de una reconciliación intraeclesial, para que así la Iglesia sea sacramento de reconciliación en el mundo"*²⁵.

Una Iglesia dialogante y ecuménica constituiría efectivamente un signo de esperanza para un mundo que en ocasiones parece favorecer más procesos de endurecimiento de posiciones, que impiden la consecución de la justicia, que búsqueda de soluciones concertadas. Y esto así, a pesar de la retórica de los dirigentes que estaría expresando más bien la

tendencia contraria. Esta Iglesia, que se estructura internamente en torno al diálogo, tendría en su propia vida razones para ser creída, haciéndose también susceptible de aplicársele aquel comentario que se hacía con respecto a Jesús: habla como quien tiene autoridad, no como los escribas. Una autoridad, producto de la coherencia de su vida.

2.5. Una Iglesia encarnada/inculturada

Una Iglesia de la Esperanza es capaz de encarnarse en la realidad más profunda de nuestros pueblos, para desde ahí hacer presente el Evangelio de Jesucristo como Buena Noticia para nosotros. Al hacerlo, la Iglesia no mata las ya existentes formas de actuar y pensar de los pueblos, en lo que ellas tienen de propiciadoras de vida, sino que las asume y las potencia como fruto de acción y presencia de Dios en esas culturas. Así, *"la nueva evangelización, más que implantar o trasplantar modelos de fuera, deberá comenzar por potenciar lo que la Trinidad, desde siglos, ha obrado en los pueblos de A.L."*²⁶. Se produce, de esta manera, la riqueza de la apropiación del Evangelio por parte de los pueblos desde sus propias matrices culturales. Jesús es vivido, como Señor y Cristo, en el lenguaje propio que los diferentes pueblos han ido conformando a través del tiempo en su lucha por la vida. La causa de Jesús aparece, no como una forma de negación de todo lo que los pueblos han elaborado y la forma como entienden el mundo y la historia, sino como revelación de su sentido más profundo, colocándose en continuidad con lo que las culturas tienen de aspiración y anhelo de vida, fraternidad, cooperación, solidaridad. Es decir, en continuidad con todo lo que en las culturas expresa una manera de entender al ser humano y sus relaciones, que permite afirmar su ser hijo de Dios y su vocación a la fraternidad y armonía con todos.

De esta manera, las culturas se ven enriquecidas en el proceso de confrontación respetuosa con el Evangelio. Ellas son transformadas desde dentro de sí mismas por la fuerza del Espíritu, al mismo tiempo que descubren y hacen descubrir

rasgos novedosos en el mismo Evangelio, enriqueciendo así la experiencia cristiana a través de la diversidad. Y la Iglesia se ve enriquecida y evangelizada en la medida en que se esfuerza por entender, respetar y animar esa manera específica de vivir la fe en Jesucristo, asumiendo ella las formas históricas nuevas, producto de su encarnación en las culturas específicas y que el esfuerzo misionero exige para que éste no se vea en peligro de realizar procesos de colonización cultural en nombre del Evangelio. En este caminar, la Iglesia se convierte en factor de dignificación humana, en la medida en que declara prácticamente la riqueza y ambigüedad de toda cultura y el necesario diálogo respetuoso de todas en la búsqueda histórica de formas más humanas de existencia.

2.6. Una Iglesia de la solidaridad

Probablemente, uno de los mayores desafíos que enfrentamos hoy, sobre todo los países del hasta ahora llamado Tercer Mundo, es el de la imposibilidad de arribar a metas de justicia sin pasar por la realización de una verdadera cooperación internacional fundamentada en una cultura de la solidaridad. Cultura que deberá, aún respetando la dinámica propia de la economía, orientar las relaciones entre las naciones y de los diversos sectores sociales dentro de cada nación. No parece posible que una cultura de la competitividad, como es la que hoy tiende a expandirse en las relaciones nacionales e internacionales, pueda asegurar otra cosa que la continuación de la opulencia de los poderosos y la vergonzosa miseria de los más débiles. Ante esta realidad, se hace urgente asumir como Iglesia que el trabajo de "promoción humana, además de trabajar eficazmente por la vida y la dignidad del hombre y de la mujer, creados a imagen y semejanza de Dios, trabaja por la solidaridad. Esta, aparece como un factor aglutinante y liberador de los diferentes estratos sociales y para una mejor distribución del patrimonio común en base a una economía solidaria, que comience por asumir la pobreza ajena como

propia y que arbitre los medios que permitan a los más pobres tener techo, pan y dignidad"²⁷.

Efectivamente, se trata de hacernos capaces de asumir la pobreza ajena como propia, desarrollando así los mejores valores humanos y evangélicos. Se trata de ubicar en el lugar central la dimensión ético-política del problema de la asimetría social, ya sea a nivel nacional o internacional. Una Iglesia de la Esperanza debería ser un actor nacional e internacional, que asumiera esta visión como bandera fundamental de su presencia, sobre todo profundizando en las consecuencias de una economía que se piensa desde la solidaridad y no primariamente desde la competencia, como si ésta fuera necesaria. De lo que se trata es de trabajar en la dirección de propiciar "un deseado cambio de mentalidad en las relaciones económicas: que no se fijan tan sólo por criterios de mercado entre los países industrializados y nuestros países"²⁸. De esta manera, la Iglesia hace verdad que "El Reino de Dios se dirige prioritariamente a los oprimidos por el mal y el maligno. Así se convierte en liberación, sanación, salud, vida; es misericordia, es la compasión de Jesús para con los débiles, es un conmoverse le las entrañas de pura bondad (Mt. 14,14; Mc. 1,41 ss), como se le conmueven las entrañas al Padre (Lc. 15,20) o al buen samaritano (Lc. 10,33)"²⁹

A modo de brevísima CONCLUSION

Santo Domingo, República Dominicana, ha sido escogido, por razones de todos conocidas, como lugar sede de la IV CELAM. Un país pequeño y empobrecido, múltiples veces asaltado, con un pueblo luchador y acogedor, profundamente creyente en el Dios de la vida, como la mayoría o todos los pueblos de la región. Es un país que bien puede ser visto como símbolo de la situación de la mayoría de los países y de los pueblos del Continente y, así como a partir de él se inició, con Montesinos, la presencia de un cristianismo profético, que heredamos hasta hoy por la gracia de Dios, pueda la Iglesia proclamar, desde esta isla pequeña, su compromiso con los

pequeños de los países de América Latina y del mundo, como forma concreta de realizar su vocación de signo e instrumento del Reino de Dios. Esto nos llenaría de nuevos bríos y renovada esperanza.

México, D.F., 1o. de Septiembre de 1992.

NOTAS

¹ Cfr. *Secunda Relatio. Síntesis de aportes al Documento de Consulta*, pp. 38-40. En adelante sólo citaremos como *Secunda Relatio*.

² Cfr. HINKELAMMERT, Franz, "La soledad del Tercer Mundo", en *Este País* (enero de 1991).

³ *Documento de Trabajo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana, "Jesucristo ayer, hoy y siempre"* (cf. Hebreos 13,6) Santo Domingo 1992. No. 163. En adelante citaremos sólo como *Documento de Trabajo*.

⁴ *Secunda Relatio*, p. 50.

⁵ Por hablar sólo desde Medellín hasta nuestro presente.

⁶ *Secunda Relatio*, p. 35.

⁷ *Secunda Relatio*, p. 98.

⁸ *Secunda Relatio*, p. 98.

⁹ *Secunda Relatio*, p. 41. (El subrayado es nuestro).

¹⁰ Cfr. COMBLIN, José, *El Espíritu Santo y la liberación*, Ed. Paulinas, Colección Cristianismo y Sociedad, Sao Paulo 1987, pp. 36-51.

¹¹ *Documento de Trabajo*, "Presentación".

¹² *Secunda Relatio*, p. 10.

¹³ Como bien señala Sobrino: "...y por eso la opción por los pobres, por decirlo así, no la inventó Puebla, ni Medellín, ni es sólo un problema pastoral de cómo ha de actuar la Iglesia, ni es sólo un problema cuantitativo (cuánto tiempo, cuántos recursos dedicamos a unos y otros...), sino que es un problema teológico. Quien cree en el Dios de Jesús, por esencia, tiene que hacer esa opción por los pobres". SOBRINO, Jon, "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús", en Vigil, José María (coordinador), *Sobre la opción por los pobres*, Ed. REHUE, Santiago-Chile 1992, p. 30.

¹⁴ LIBANIO, Joao Batista, *La vuelta a la gran disciplina*; cfr. también GIRARDI, Giulio, *La túnica rasgada*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992.

¹⁵ *Secunda Relatio*, p. 99.

¹⁶ Cfr. BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1977.

¹⁷ *Secunda Relatio*, p. 98.

¹⁸ *Secunda Relatio*, p. 41.

¹⁹ Cfr. *Secunda Relatio*, p. 98. (El subrayado es nuestro)

²⁰ Cfr. *Secunda Relatio*, p. 47.

²¹ *Secunda Relatio*, p. 47.

²² *Secunda Relatio*, p. 98.

- ²³ *Secunda Relatio*, p. 96.
- ²⁴ *Secunda Relatio*, p. 152. (El subrayado es nuestro)
- ²⁵ *Secunda Relatio*, pp. 99-100. (El subrayado es nuestro)
- ²⁶ *Secunda Relatio*, p. 115. (El subrayado es nuestro)
- ²⁷ *Secunda Relatio*, p. 111.
- ²⁸ *Documento de Trabajo*, no. 145.
- ²⁹ *Secunda Relatio*, p. 95.

CONFRONTACION DE IDENTIDADES: EL CAMPO CATOLICO AL FIN DEL MILENIO

Dr. José Luis González

De Medellín a Paulo VI, y de Puebla a Juan Pablo II, ha tomado forma una preocupación por lo que suele llamarse el catolicismo popular; una serie cada vez más numerosa de aproximaciones al fenómeno en busca de su entendimiento y sistematización, concluye que es necesario asimilar esta forma de religiosidad para incorporar a la iglesia a todos aquellos hombres que así expresan su fe.

Sin embargo, y precisamente por esto, se impone que nos preguntemos si subsumir estas prácticas a los criterios de la Iglesia oficial será el garante de la catolicidad de las mismas, o si —muy al contrario— gracias a éstas es la que la iglesia ha logrado conservar y expresar plenamente uno de los rasgos esenciales del cristianismo: la catolicidad.

La Iglesia oficial es parte de la religión popular, no como aquélla quiere; sino como el pueblo la necesita. Es así que la iglesia al fin del milenio se enfrenta al desafío de romper con el monocentrismo cultural de corte racionalista occidental que ha impuesto durante siglos, para convertirse en un pueblo culturalmente policéntrico que, reubicado socialmente, pueda dar respuesta a las necesidades del creyente de hoy.

1.- Las preguntas pendientes

La versión popular del catolicismo a la que con frecuencia nos referimos como religión po-

pular es, ante todo, una realidad cultural, histórica y socialmente consistente. Esto quiere decir que antes que problema es respuesta, antes que no-elitista es popular, antes que negación es afirmación y antes que deficiencia es plenitud (desligando este término de cualquier connotación de perfección). Con esto queremos enfatizar que el catolicismo popular no puede ser definido por lo que le falta o le sobra en relación al catolicismo elitista; lleva en sí una relación respecto a esta forma de sistematizar lo cristiano que se ha dado en llamar oficial (que no es lo mismo que lo únicamente válido), pero esa relación conflictiva o no, surge de realidades configuradas, estructuradas y consistentes en sí mismas. Lo que decimos no es meramente retórico. Dado que las relaciones de religión popular y religión elitista se inscriben dentro del marco de las relaciones entre cultura dominante y culturas subalternas, debemos tener en cuenta que ha sido la cultura dominante el lugar desde el cual se ha teorizado sobre la religión popular y ese discurso, radicalmente etnocentrista, ha sido formulado dando por supuesto que el canon de la realidad era la cultura dominante y, en ella, el catolicismo de la élite. Esto implica que, si se quiere hablar del catolicismo popular "desde el catolicismo popular", debemos intentar —hasta donde sea posible— un discurso descentralizado y liberado de los condicionamientos que la cultura dominante nos ha venido imponiendo.

Históricamente, el cristianismo popular es inventado como "problema" al mismo ritmo que la jerarquía eclesiástica va organizando sus pretensiones de controlar totalmente el pensamiento y el comportamiento del pueblo (ortodoxia y ortopraxis). En el año 731, la iglesia española reunida en el XVI Concilio de Toledo, reconociendo un cristianismo real en el que estaban vigentes las ofrendas a las divinidades ancestrales, tiene la prudencia de sólo exigir que las ofrendas hechas ante fuentes, piedras y árboles sagrados sean llevadas posteriormente al templo cristiano. Probablemente, hasta los mismos clérigos rurales participaban, en buena armonía, en esa abigarrada religiosidad. Pero esa tolerancia no duró para siempre.

La primera ofensiva explícita contra el cristianismo popular se plantea a partir de la Reforma Protestante y la Contrarreforma Católica, es decir al interior de las grandes confrontaciones por la ortodoxia y por el control religioso de Europa. Erasmo de Rotterdam representa la primera crítica sistemática que conocemos; en ella el "cristianismo de los débiles" es juzgado y menospreciado desde el modelo del "cristianismo de los fuertes" que representan la verdadera milicia cristiana que es capaz de conducirse por sí misma teniendo como criterio la Biblia. Ciertamente el modelo de cristiano en el que pensaba Erasmo, si bien se distanciaba mucho del cristianismo real popular no estaba menos lejos del modelo deseado por la jerarquía romana en su tiempo, cuya función intermediaria, en su enfoque, era seriamente puesta en entredicho. Aunque Erasmo modificó en buena medida su forma de valorar el cristianismo popular, sobre todo después de visitar Roma, su criterio de juicio perduró en el período de contrarreforma y fue aplicado sistemáticamente en las diversas acciones reformadoras que siguieron al Concilio de Trento. La religión popular era un peligro para la ortodoxia y comprometía las buenas formas del cristianismo tal como era propuesto por la élite.

La segunda crítica contra la religión popular católica se articula con la llegada de la modernidad y culmina con el Concilio Vaticano II. En este caso la preocupación fundamental ya no es la ortodoxia sino la racionalidad ilustrada.

Básicamente, el problema es el mismo, pero el interlocutor es distinto: el racionalismo occidental. En estos momentos (ss. XIX y XX) el problema que se plantean los hombres de la élite eclesial es el dar racionalidad, objetividad y disciplina a una religión popular que -desde los criterios de la ilustración católica- se manifestaba como irracional, subjetiva y, sobre todo, muy indisciplinada. Esta crítica racionalista ha dado lugar a enfoques, no superados todavía en la teología, pastoral y administración católicas. Enfoques etnocentristas que dan por supuesto que hay una forma paradigmática de catolicismo: la de la élite jerárquica y teológica. Desde esta perspectiva, el cristianismo popular es ausencia, ignorancia y desvinculación.

del modelo. Las pusilánimes valoraciones positivas que, parcialmente, rescatan algunos elementos de la religión popular en los últimos años, pocas veces logran sacudirse este supuesto.

Lo dicho nos puede permitir entender por qué las relaciones de la Iglesia Católica oficial con el catolicismo popular, en momentos en que se encuentra próxima a completar su segundo milenio, se debaten ineludiblemente entre estos interrogantes: ¿De dónde vendrían los supuestos derechos de la teología, como saber culto, para autoatribuirse la calidad de discurso ejemplar sobre el Dios cristiano relegando el de la sabiduría popular? ¿Cómo explicar convincentemente el hecho de que a Jesús quienes mejor le entendían "las cosas del Reino" eran los simples mientras que la élite eclesial sólo habla comprensiblemente para sí misma? ¿Cómo encontrar bases de legitimidad ante los diversos pueblos y culturas que integran el campo católico para una Iglesia que en su discurso, organización y culto ha quedado atrapada en un rígido monoculturalismo que la ha convertido en colonizadora, etnocentrista y, por ende, acatólica? ¿Cómo construir un mínimo de credibilidad de la Iglesia ante el mundo actual si, después de dos mil años de historia, ella misma sigue descalificando a la inmensa mayoría de su feligresía porque prefieren las formas populares con su discurso mítico, sus rituales espontáneos, su autonomía relativa y su ética existencial, a las formas oficiales con su discurso racional, sus rituales instituidos, su administración rígida de la experiencia religiosa y moral leguleya? ¿Cómo entenderse a sí misma y desde sus propios principios si se parte de la aceptación de que el mismo Espíritu que fue tan fecundo en la producción teológico-jurídica y en la frondosidad del aparato eclesiástico, ha sido tan estéril —a tenor de las críticas que se hacen a la religión popular— en la conducción de la experiencia de la Iglesia entendida como Pueblo de Dios? ¿Cómo seguir pretendiendo ser católica si a lo más católico de su evolución histórica que han sido las múltiples sistematizaciones culturales del cristianismo que la religión popular ha construído, las élites le regatean o le niegan su plena identidad cristiana?

2. El camino recorrido

La religión popular católica ha sido un tema muy tardío en la documentación oficial. Teniendo en cuenta el esfuerzo sistematizador y actualizador tan impresionante que representó el Concilio Vaticano II para la Iglesia Católica, resulta difícil el disculpar a sus organizadores y participantes el que se olvidaran o no consideraran relevante el tema de la religión popular. Imperdonable, dado que se trata del cristianismo real vigente para no menos del 98% del campo católico. De hecho, en los resultados finales del Concilio, no sólo falta un documento sobre el tema —que habría sido lo mínimo deseable—, ni siquiera existe un párrafo en el que se haya pretendido algo así como una definición, valoración o toma de postura frente al fenómeno. Definitivamente, al menos documentalmente hablando, el catolicismo popular es, para el catolicismo oficial, un tema postconciliar. Este olvido tiene, a nuestro juicio, una explicación bastante clara: la preocupación fundamental del Concilio era la modernización, el establecer —por primera vez desde la irrupción de la modernidad— relaciones de simpatía y cordialidad con el mundo actual. Para esta pretensión, el catolicismo popular era un tema, al menos, poco útil dado que estas formas de práctica religiosa eran vistas como arcaicas y poco acordes con las exigencias de la nueva racionalidad.

En 1968, la II Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín (Colombia) produce el primer documento oficial católico —aunque con un rango continental y no universal— en el que se aborda en forma sistemática y bastante completa el tema del catolicismo popular (latinoamericano). A pesar de la corta distancia temporal entre el Vaticano II y Medellín, en esta circunstancia sí se daban las condiciones para que, inevitablemente, se abordara el tema. El interlocutor de los obispos latinoamericanos no era el hombre moderno sino el hombre latinoamericano en su situación real. En dicha situación, además de las condiciones de opresión y marginación en que vivían las grandes mayorías, destacaba como parte fundamental de su identidad, la religión popular. Se formularon intenciones de superar el etnocentrismo occiden-

tal a la hora de juzgar estas realidades y, en teoría, se asumió el postulado de un sano relativismo cultural que crease el espacio necesario para una valoración de las diversas modalidades de catolicismo popular desde la lógica interna de cada cultura. Sin embargo, a pesar de estos nuevos criterios con que se empezó a abordar el tema, el mismo documento contiene fisuras que, por un lado, demuestran la deficiente asimilación de los principios que se formulan y, por otro, dejan ver las intenciones finales que rigen tales consideraciones. En definitiva, el documento sobre Pastoral Popular, independientemente de sus declaraciones principistas, pretende la asimilación del catolicismo popular por parte del modelo de la élite y por razones que tienen que ver tanto con su misma identidad como con su sustento social:

"Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad" (PP, 4).

Si a esto añadimos que las orientaciones pastorales del mismo documento se centran en cuestiones de pedagogía instrumental para lograr dicha asimilación, entonces quedan claros los alcances y los límites de este primer documento en que se abordó el tema del catolicismo popular: se pretende entender para asimilar. No hay, lamentablemente, ningún tipo de cuestionamiento más radical que permita preguntarse al catolicismo de la élite si no sería exactamente a la inversa el camino que debería recorrerse: un regreso a la experiencia religiosa de los simples. De hecho prevalece el criterio racionalista ilustrado según el cual la religión popular es el resultado de la devaluación que ha sufrido el modelo cristiano (el de las élites) a causa de la ignorancia del pueblo. Por consiguiente, Medellín superó el etnocentrismo sólo en su forma de acercarse al fenómeno pero no en su modo de valorarlo y tratarlo.

Después de Medellín, el primer documento oficial en el que aparece el tema es la Encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975). En un párrafo de unas 12 líneas se hace una apretada síntesis de definición, valoración y crítica del catolicismo popular, sin que, a nuestro juicio, se añada ningún ele-

mento sustancialmente nuevo a lo que recogió Medellín. Con todo, hasta donde llegan nuestros conocimientos, Pablo VI tiene el mérito de haber sido el primer Pontífice que trata el tema con cierta pretensión sistemática y esclarecedora.

La III Conferencia Episcopal Latinoamericana (Puebla, México 1979) representa el punto máximo que ha logrado el análisis y la interpretación del catolicismo popular en documentos eclesiales oficiales (también en este caso de alcance continental). El tema de la cultura y de la religión popular ocupa un lugar en verdad relevante en los documentos finales del evento. Si en Medellín el paso a un enfoque culturalista ya fue visto como un avance respecto al etnocentrismo europeizante que había imperado, en Puebla —no obstante la heterogeneidad del documento en que se reflejan las diversas corrientes eclesiales que se confrontaban— se esboza un marco teórico que permite ubicar la religión popular al interior de la dinámica social y en relación a los procesos de liberación. Ciertamente que el tema de la liberación es el gran mérito de Medellín, pero, según nuestra lectura personal de los textos, el catolicismo popular no había sido enfocado en esta perspectiva. Reteniendo en parte una consideración culturalista e incorporando en el tema dicha perspectiva sociohistórica, Puebla logra establecer dos hechos de gran importancia:

- El catolicismo popular no debe ser entendido como causado por la ausencia del saber de los cultos, sino sistematizado por la presencia de "otra sabiduría", la sapiencia popular. Tomado en sí mismo, este aporte podía constituir la base para la superación del criterio racionalista con el que la religión popular había sido sistemáticamente descalificada y subvalorada en el campo católico. También podía ser el punto de partida para un replanteamiento de las relaciones entre teología y sabiduría popular.
- En el catolicismo popular se reconoce la capacidad de ser agente de liberación:

"De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera libe-

ración. 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" (Puebla 452).

No obstante estos logros indiscutibles por el pluralismo de marcos teóricos que se amalgaman en el documento en cuestión no podemos decir que Puebla presente el superamiento del enfoque elitista. Muy por el contrario, prevalecen los mismos criterios pastorales deudores de aquella comprensión de la religión popular como deficiencia respecto al catolicismo de las élites. Por eso el tratamiento práctico que se propone "será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (457). Pero el Evangelio tal como las élites lo entienden y lo aplican; por consiguiente dicha tarea será realizada por la religión de las élites. Entonces nos encontramos, de nuevo, ante la pretensión de asimilación de lo popular cristiano.

El Papa actual, Juan Pablo II, ha demostrado tener una especial sintonía con el fenómeno del catolicismo popular. Probablemente se debe al hecho de que viene de una experiencia —la polaca— en la que el catolicismo popular ha sido y sigue siendo el gran baluarte en el que se ha apoyado el peso social de la Iglesia Católica frente a un régimen poco amistoso. Lo cierto es que, en lo que lleva al frente de la Iglesia Católica, ya ha sido el Pontífice que más atención ha prestado al fenómeno de la religión popular. Nos vamos a referir, quizás un poco arbitrariamente, a dos discursos, a nuestro juicio los más importantes sobre el tema, dejando de lado otros textos en los que ocasionalmente se ha tocado el punto, especialmente con motivo de los viajes del Pontífice. El primero de estos documentos recoge el discurso que el Papa pronunció ante un grupo de obispos franceses de la región Provenza-Mediterráneo, el día 18/XI/1982. El otro, publicado en el periódico el 13/VII/1986, contiene la alocución del Papa ante los indígenas colombianos de Popayán (4/VII/86). En los dos

textos se puede apreciar lo que podríamos llamar la posición del Papa frente al fenómeno de la religión popular. En todo caso se trata de una posición propia que —a diferencia del pequeño párrafo de Pablo VI— va, en algunos aspectos, más allá de lo avanzado hasta el momento. Estos son los elementos que nos parecen destacables en dicha posición:

- El origen y, por consiguiente, la verdadera carta de ciudadanía cristiana de la religión popular se deriva del hecho fundante de Pentecostés, fecha en que, según la tradición cristiana, el Espíritu desbordó el cenáculo y empujó a los apóstoles hacia multitudes culturalmente muy distintas. De ahí, por tanto, las múltiples síntesis que los pueblos han producido del cristianismo al interior de sus culturas. Por lo dicho, queda establecido que la religión popular, como la de las élites, provienen del mismo origen y de la misma causa: la acción del Espíritu en la Iglesia. Lo que no queda explicado es cómo el mismo Espíritu pudo producir una religión de élite tan perfecta y una religión popular con tantos defectos, a juzgar por la crítica que todos los documentos se ven en la necesidad de señalar.
- El catolicismo popular recoge admirablemente muchos elementos positivos de la experiencia cristiana. Juan Pablo II hace, en el documento de 1982, la valoración más positiva que se haya hecho hasta ahora de la religión popular por parte de una instancia oficial; en ella se destacan las formas en que el pueblo sintetiza su credo, expresa su culto, practica la solidaridad, conserva una visión religiosa de la vida y se rige, en lo moral, por criterios de gran convergencia con los mandamientos de Dios. Un aspecto de particular importancia en el pensamiento de Juan Pablo II es aquél que se señala en el documento de 1986: el catolicismo popular "une a los diversos sectores sociales a través de las manifestaciones comunitarias...". El acento es distinto del que Medellín, Pablo VI y Puebla enfatizaban: "sin negar que las prácticas religiosas populares desbordan las barreras sociales,

sin embargo se parte del hecho de que la religión popular es ante todo característica de los pobres y sencillos", quizás, apuntaba Pablo VI, porque refleja una sed de Dios que sólo los pobres y sencillos pueden conocer. El problema está en dilucidar si la extensión social de los fenómenos del catolicismo popular significan unión, confluencia y armonía entre las diversas clases sociales o, por el contrario, una apropiación clasista del mismo hecho, quedando éste refuncionalizado según los distintos intereses. Personalmente creemos que, sobre todo, lo que ocurre es lo segundo. Las principales construcciones del catolicismo popular, tanto en su origen como en su estructura y características, llevan el sello inconfundible de la religión de los oprimidos. Lo que ocurre es que, precisamente por el potencial clasista que contienen, corren una suerte similar a la de los héroes de las rebeliones indígenas: en la primera oportunidad son declarados "héroes nacionales o padres de la patria" y se inicia el proceso de su domesticación. Por esta razón, aunque Jaruzelsky y Walesa, por hipótesis, coincidiesen en una misma peregrinación, no por eso Solidaridad sería reconocido.

—La valoración positiva del catolicismo popular, lleva a Juan Pablo a alentar al pueblo a conservarlo y defenderlo: "Que no disminuya vuestro aprecio por estas prácticas religiosas", dice a los indígenas colombianos. Además de las otras consideraciones positivas mencionadas, el Papa subraya dos aspectos importantes ya recogidos por los documentos anteriores: la religión popular debe ser instrumento de liberación cristiana integral y es parte de la identidad cultural de los pueblos. El Papa compromete su palabra a favor de ambas realidades: "Sé también que luchais por la defensa de vuestra cultura... (y) por la defensa de vuestra dignidad humana y también por la consecución de derechos que os competen... la Iglesia apoya estas aspiraciones vuestras" (1986). El enfoque de la religión popular en perspectiva de cultura popular ha significado para la Iglesia,

en principio, la superación del etnocentrismo. Sin embargo hay algunas disonancias en este concierto. Si las culturas de los pueblos merecen ese respeto que el Papa proclama, no es fácil entender por qué la estructura del catolicismo oficial presente en ellos sigue siendo tan herméticamente occidental. Si los valores, la cosmovisión y la organización sociocultural de cada pueblo son efectivamente tan respetables que el Papa compromete a la Iglesia en su defensa, bueno sería que, superando toda pretensión colonizadora, se permitiese que dichas culturas diesen forma a otros modos distintos del romano. Esto definitivamente no ocurre.

Desde el punto de vista del tratamiento práctico que Juan Pablo II propone en sus documentos, la religión popular corre la misma suerte que en los documentos anteriores: la asimilación. Esta tarea, sugiere el Papa (1986), debe ser instrumentalizada por tres medios importantes: los movimientos apostólicos (diversas formas de "acción católica" fundadas y dirigidas por la jerarquía), una espiritualidad basada en la Biblia y unas prácticas que tengan su centro en el culto oficial (liturgia). En este sentido, las alternativas del Papa siguen siendo exactamente las mismas que las que planteara la Iglesia ilustrada de fines del XIX y comienzos del XX. Por consiguiente, no importa cuántos valores positivos se hayan descubierto en el catolicismo popular, la Iglesia no parece tener otra alternativa práctica para el catolicismo popular que la de hacerlo catolicismo ilustrado. Esto quiere decir que, en el fondo, sigue plenamente vigente la convicción de que sólo hay una forma verdaderamente válida de vivir lo cristiano: la de las élites. Este dato, se abre camino y se refleja en los párrafos correctivos o críticos que los documentos recogen. De hecho, Juan Pablo II (1982), al final del párrafo, en el que expresa los aspectos negativos de la religión popular, afirmará categóricamente: "Dios quiere más para la salvación y grandeza del hombre creyente".

3. Tareas para un fin de milenio

Aunque no soy excesivamente proclive a dejarme impresionar por hitos milenaristas, sí creo que hay coyunturas históricas que pueden resultar estimulantes para ciertas tareas. La Iglesia Católica está a las puertas de celebrar dos mil años del fenómeno cristiano en el mundo. En las líneas que siguen haré un intento por señalar los que, a mi juicio, después de algunos años de investigación sobre el fenómeno, son los principales problemas que el catolicismo deberá enfrentar en relación con el tema de la religión popular.

En un trabajo de reciente publicación de J.B. Metz (Metz: 1982) se plantea la hipótesis de que la Iglesia Católica está en los umbrales de una tercera etapa de su historia que se iniciará irremediabilmente en el tránsito del milenio:

"La Iglesia Católica se halla ante una cisura de su historia, quizá la más trascendental desde sus orígenes. Está por transformarse de una iglesia europea y norteamericana culturalmente más o menos homogénea —o monocéntrica— en una iglesia universal de raíces culturales muy variadas, es decir, culturalmente policéntrica".

Para esta formulación el autor se apoya en una evidencia empírica: a comienzos del milenio, el 70% de los católicos provendrá de los países del tercer mundo y, por consiguiente, serán de origen multiétnico y multicultural; considera el autor que la historia de la Iglesia y de la teología se comprende mejor con esta división en etapas que él propone:

Primera etapa: época del judeocristianismo (período breve de los inicios que no va más allá de la vida de los apóstoles).

Segunda etapa: época grecolatina y occidental (un larguísimo período que llega hasta nuestros días: la Iglesia permanece culturalmente monocéntrica).

Tercera etapa: época del policentrismo multicultural (en este período que estaría por iniciarse, la Iglesia, como entidad internacional, estaría configurada por la articulación de muchos centros culturalmente diversos).

Supongo que a más de un lector se le antojará intentar un paralelo con el esquema milenarista de Joaquín de Fiore

(1145-1202) quien también presentaba en su "revelación" el proyecto de una historia ascendente hasta culminar en la era del Espíritu. Sin embargo el parecido es sólo superficial. De Fiore siente que transmite una verdadera profecía en la que se revela algo fundamental sobre la naturaleza misma de la Iglesia y su evolución histórica; en suma, pretende anunciar una palabra de Dios que expresa su voluntad eterna. Metz, excelente conocedor del oficio, lee la historia, en este caso, desde una perspectiva: la relación del cristianismo con las culturas. De este modo, teniendo en cuenta la naturaleza católica desde el punto de vista cultural (evidencia empírica), el autor concluye que la Iglesia de fin de milenio se verá inexorablemente forzada a dar un salto cualitativo en lo que se refiere a su relación con las culturas y, por consiguiente, en su misma estructura interna. Imagino que aquéllos que viven alguna forma de pertenencia a la Iglesia Católica y tienen cierta conciencia del problema en cuestión, desearán fervientemente que lo que, sin duda, es una deducción teológica impecable que se deriva de la misma médula del Evangelio de Jesús, sea también una intuición histórica certera. La historia de la Iglesia demuestra que las dos cosas no van necesariamente juntas. De hecho, si la Iglesia ha vivido casi toda su historia atrapada en los esquemas de una cultura (occidental y grecolatina), no se debe a que la deducción teológica que ya se impuso desde el Concilio de Jerusalén (año 49 d.C.) no estuviese vigente, sino a circunstancias históricas que tienen que ver con sus relaciones con el poder político, la evolución de su estructura interna y la asimilación de sus dirigentes a la élite intelectual de occidente. Ese ficcismo cultural nunca debería haber ocurrido y nunca el Evangelio debería haber sido instrumento de las empresas colonizadoras de occidente.

En cierto modo, la versión popular del cristianismo, como lo hemos sostenido en otros lugares, es una alternativa a la unidimensionalidad cultural de la Iglesia oficial. Es esta parte de la Iglesia la que permaneció atrapada por el monocentrismo, no la religión popular. Si algo resulta evidente a cualquier observador del cristianismo popular es que no se puede hablar de "una" religión popular sino de muchas, tantas como

culturas han sido incorporadas a la Iglesia. Por paradójico que parezca, la dimensión católica en la Iglesia, al menos desde el punto de vista cultural, no ha sido característica de la Iglesia oficial que sólo supo configurar su organización, su teología y su culto desde los elementos de una sola cultura. Esa catolicidad ha sido privilegio del cristianismo popular, razón por la cual nos parece que su denominación más adecuada sea la de catolicismo popular. Los grandes problemas que la Iglesia oficial encuentra en la comprensión y tratamiento de la religión del pueblo, tienen como causa fundamental un problema de comunicación intercultural agravado por la posición asimétrica que las culturas diversas tienen al interior de la Iglesia. De por sí todo diálogo intercultural es difícil, pero cuando una de las culturas se apropia de todo el poder de gobierno y de ortodoxia, entonces el diálogo es imposible. Y esto es lo que exactamente ha ocurrido en el catolicismo. Se suele decir -y Metz lo dice también- que la Iglesia quedó anclada en la cultura greco-latina-occidental, pero esta expresión ya contiene en sí, a nuestro juicio, una carga de etnocentrismo innegable. Se está suponiendo que una subcultura (la de la élite intelectual greco-latina-occidental) es la cultura occidental. Dejamos de lado la operatividad epistemológica de esta categoría que es muy discutible por varios motivos. Sin embargo, una cosa es cierta: tan griego era un pescador del Egeo como Aristóteles y dudo mucho que las conceptualizaciones de éste fuesen temas de conversación de aquél con sus compañeros de oficio. Tan occidental es el Papa como un pastor de Extremadura, y es poco probable que las Encíclicas le acompañen en su morral. ¿Qué ocurre entonces? Ocurre, simplemente, que la subcultura dominante en Occidente confundió dominio (económico, político e ideológico) con identidad cultural y, etnocentristamente, llamó "cultura occidental" a su forma de vivir, extendiendo el concepto hasta donde llegaba su dominio. La élite del cristianismo, al menos desde Constantino, pasó a formar a esa segunda y larguísima etapa que Metz llama monocéntrica. Pero quede claro que lo de monocéntrica es sólo por la única cultura dominante y configuradora que da forma al aparato

oficial del catolicismo y sus ramificaciones. El catolicismo de los sectores populares siempre fue culturalmente policéntrico.

Compartimos con J.B. Metz la necesidad que tiene la Iglesia Católica de pasar a la época policéntrica, pero respecto a la probabilidad de que esto ocurra próximamente, no somos tan optimistas. De lo que sí estamos totalmente persuadidos es de que el posible tránsito de una época a otra, necesariamente pasará por el catolicismo popular. De ahí la oportunidad de intentar hacer un enunciado de los principales problemas cuya solución, a nuestro juicio, será condición previa para que tome forma dicha Iglesia Católica policéntrica.

3.1. Resolver la esquizofrenia o doble identidad de la Iglesia

El cristianismo desde su origen fue religión de los pobres. Sociológicamente, durante toda su historia, lo integraron grandes mayorías de pobres. Recientemente, la opción preferencial por los pobres se pretende que sea característica principal de una reubicación social de la Iglesia. Sin embargo, como lo hemos señalado más arriba, la estructuración teológica, cultural y organizativa de la Iglesia se ha realizado y administrado desde el poder de la élite de la cultura occidental. El problema es real y tiene muchas manifestaciones. La opción por los pobres puede tener sentidos muy distintos: no es lo mismo una opción por los pobres entendidos como los destinatarios preferenciales de la acción de la Iglesia que entenderla (y, sobre todo, practicarla) tomando a los pobres como el lugar teológico y social desde el cual la Iglesia se engendra (L. Boff: 1979). En el primer caso, la Iglesia puede conservar su forma de ser y cambiar, en parte, su modo de actuar; en el segundo, cambiar su modo de ser y, por consiguiente, su acción. Muchas de las dificultades que algunos sectores católicos del Tercer Mundo han encontrado al interior de su propia Iglesia provienen de esta esquizofrenia: la Iglesia que optó por los pobres no se reconoce en las comunidades de base que son la Iglesia de los pobres organizada. Esa misma Iglesia oficial, como lo

vimos al pasar revista a sus documentos, no se reconoce más que muy parcialmente en el catolicismo popular que es la otra forma real como los pobres sistematizan la experiencia cristiana. La Iglesia tiene que responderse a sí misma cómo es que quien pretende ser representante institucional del marginal Jesús de Nazaret, devino en uno de los poderes más grandes de Occidente; es posible que la respuesta implique el desmantelar lo que se construyó desde esa extraña evolución, como condición previa para poder reconocerse sin reticencias en esa otra Iglesia, sociológica y culturalmente mayoritaria que se edificó desde la marginalidad y pobreza de todos los tiempos.

3.2. Resolver la antinomia entre teología y sabiduría cristiana popular

El cuerpo doctrinal cristiano ha quedado formulado desde el método de conocimiento más riguroso y científico que el teólogo tenía a su disposición: la filosofía griega. El proceso tuvo el mérito de poner la tradición cristiana en una clave que le permitía circular por los medios familiarizados con tales herramientas conceptuales. Pero toda clave tiene la doble virtud de abrir los datos a quienes la conocen y cerrar la posibilidad de entenderlos a quienes son ajenos a ella. Los dogmas, la teología de los concilios, los tratados teológicos, el derecho canónico, etc., pretendieron ser, en la intención de sus autores, el modo más auténtico de expresar el mensaje de Jesús y sus intenciones en forma adecuada a los diversos momentos. De la real adecuación entre Evangelio y una teología cultural y sociopolíticamente condicionada, no es el momento de hablar ahora. Lo que sí es indispensable subrayar es que, al menos por el lenguaje y el tipo de conceptualización empleados, lo que salió de los labios de Jesús en el lenguaje transparente y universal del sentido común, en la pluma del teólogo se convirtió en misterio. De esta forma, teología y sabiduría tomaban en el cristianismo rumbos diferentes. Al pueblo le quedaba la sabiduría resultado del encuentro del sentido común con lo fundamental cristiano.

G. Gutiérrez integra la sabiduría como una de las funciones de la teología (Gutiérrez: 1975) junto con la del saber racional y la reflexión crítica, siendo las tres tareas de la teología. Creemos que la clasificación es plenamente válida desde la naturaleza de la teología cristiana. Pero consideradas las cosas desde un punto de vista que tenga en cuenta la división social del trabajo religioso, entonces es más apropiado decir que el discurso cristiano toma estas tres modalidades: a.- la teología como discurso especializado de un especialista cuyo oficio es socialmente reconocido y establecido; el teólogo que acompaña a su obispo a un concilio como parte de su séquito o que imparte cátedra en una universidad; b.- la reflexión crítica tiene más que ver con la función del profeta, ya lo entendamos desde la tradición bíblica o desde la tipología de M. Weber. Es un discurso cuestionador del presente, y utópico. Por eso rara vez es invitado a un concilio. No es un oficio, es una vocación de la que se toma conciencia, por lo general, mediante una experiencia mística; c.- sabiduría: en buena cuenta es la reflexión, cotidiana y no especializada, por la que el sentido común popular se apropia de la tradición cristiana. Aquí no se requiere ni oficio ni vocación especial. El discurso cristiano que se transmite por el tratado del teólogo y el oráculo del profeta, la sabiduría popular lo recoge en relatos, leyendas, cuentos y mitos. El teólogo tiene como instrumento indispensable el libro (suyo o de otros), el medio de la sabiduría es la tradición oral.

Puestas así las cosas, se puede entender que la disociación real que se ha producido entre discurso científico y sabiduría popular no se debe al hecho de que ambos sean, en cierto modo, funciones de una misma teología, sino al hecho de que son dos formas socialmente determinadas del discurso cristiano: la primera, ejercida desde la élite, se ha convertido en oficial, canónica y dominante, respecto a la segunda que, como corresponde al lugar social de donde proviene (el pueblo), ha quedado marginal, dominada y bajo sospecha. Pues bien, esta sabiduría cristiana popular es uno de los elementos constitutivos del catolicismo popular.

¿Cuál es el problema que todo esto plantea a la Iglesia Católica? En el encabezamiento lo llamábamos antinomia (contra la ley) y efectivamente lo es, si bien no en un sentido de lógica formal sino desde la perspectiva de la lógica irracional cristiana. Su planteamiento podría ser este: ¿Cuál es el fundamento de legitimidad cristiana sobre el que puede apoyarse el hecho de que el discurso de Jesús sobre el Reino fuese particularmente comprensible para los pequeños (Mt. 11,25) y no para los sabios, mientras que el discurso oficial de la Iglesia es producido por especialistas e (independientemente de sus intenciones) sólo para especialistas?

Debemos señalar, para terminar este párrafo, que, a nuestro juicio, la teología de la liberación latinoamericana contiene elementos importantes que han permitido avanzar en la solución de la antinomia. Precisamente por lo que tiene de reflexión crítica sobre la praxis posee metodológicamente, la posibilidad de enraizar su trabajo en la sabiduría que se sistematiza a partir de la praxis popular; la reubicación social del teólogo, mediante su opción por los pobres y su compromiso en la construcción del proyecto social de las clases populares, permite a esta teología un lugar social desde el cual no sólo se recoge el discurso de la sabiduría popular sino que el mismo pueblo se convierte en sujeto teológico. Ciertamente se trata de otro teólogo a quien la generalidad del término no le hace justicia. Con todo, también en este sector, por la diversidad de matices y de enfoques en torno a temas específicos, quedan puntos ambiguos; por ejemplo, no siempre se ha sabido romper con una teología elitista aunque el tono del discurso haya cambiado; en otros casos, se ha sintonizado con una sabiduría popular que viene de la militancia social pero no se sabe cómo conectar con otra sabiduría popular no menos estructurada aunque sus raíces provengan más de la identidad cultural y étnica.

3.3. Replantear la relación entre Iglesia y culturas

El enfrentamiento más agrio y violento que tuvo lugar en los primeros 50 años de la Iglesia fue a causa de la relación entre

las culturas de los nuevos cristianos y el Evangelio adoptado como norma de vida, al entrar a la nueva religión. Concretamente, lo que estaba en cuestión en aquel momento era si los culturalmente griegos tenían que hacer concesiones practicando costumbres judías (la circuncisión, por ejemplo) al hacerse cristianos. Planteado más radicalmente en términos actuales, lo que estaba en juego era: ¿Hay que renunciar a la propia identidad cultural al entrar a la Iglesia? Es claro que el problema se planteaba dentro de un contexto de cambio de religión lo cual delimita considerablemente el alcance antropológico de la cuestión. De todas formas, es interesante constatar que el conflicto enfrentó a las principales figuras del cristianismo reunidas en el Concilio de Jerusalén. Prevaleció la opinión de los cristianos que provenían de la cultura griega y los de Jerusalén hubieron de aceptar que la cultura judía no tenía privilegios especiales; desde entonces quedaba claro que la cultura transmisora, aunque se tratase de la misma cultura de Jesús, no formaba parte de los contenidos a transmitir por parte del misionero. De hecho, el problema no desapareció con la firma del acta del Concilio; existen evidencias documentales de que, quienes tenían una visión sacralizada de la cultura judía, volvieron repetidas veces a la carga tratando de hacer de aquella primera evangelización un proceso colonizador del judaísmo. Pero también en la vida institucional terminó por imponerse totalmente la tesis de Pablo de Tarso, el campeón de la defensa de la libertad cristiana frente a las pretensiones de los judaizantes.

Es verdad que el primer planteamiento del problema quedó resuelto a favor de la libertad cristiana, pero también es cierto que, en las circunstancias concretas del enfrentamiento, la ganadora era la cultura predominante en el mundo mediterráneo. El hecho no invalida el derecho pero puede ayudar a entender el curso posterior de los acontecimientos. Cuando el Emperador Teodosio (380) declara al cristianismo religión del imperio, se empezó a consolidar, también en lo jurídico, un proceso de monocentrismo cultural que en lo teológico ya tenía un considerable recorrido. Y hoy el catolicismo enfrenta

un panorama poco halagüeño. No hay un catolicismo que merezca el nombre de autóctono y tal parece que se tiene miedo de su posibilidad. Están por intentarse sistematizaciones del cuerpo doctrinal cristiano desde otras culturas que no sean la occidental. No se conoce un culto que esté profundamente estructurado desde el simbolismo y la cosmovisión de las culturas del Tercer Mundo. Las estructuras familiares que no coinciden con el esquema occidental, son o marginadas u obligadas a cambiar y romper con sus raíces culturales; como si la monogamia fuese la única forma dignamente humana. En síntesis: ser católico desde culturas no occidentales implica dejarse colonizar.

Quienes tengan alguna noción de los principios constitutivos del cristianismo, sabrán que el problema que enfrenta la Iglesia en este punto no es de apariencia sino de esencia. Si el cristianismo no es realmente universal, no es nada. Desde el punto de vista de los pueblos, el poder configurar una forma propia de catolicismo es un derecho al que no deben renunciar en nombre de ninguna disciplina. El monocentrismo en el que ha sido administrada la Iglesia es, lisa y llanamente, la prevalencia de los intereses de la institución sobre los del Evangelio. Este problema no resuelto es otra de las causas importantes del ambiguo reconocimiento que el catolicismo popular tiene al interior de la Iglesia.

3.4. El catolicismo popular: ¿Sujeto eclesial u objeto pastoral?

Una impresión, bastante general pero certera, que puede quedar en el lector es que estas dos formas de catolicismo (popular y oficial) son dos realidades totalmente diferentes. Diferentes sí, pero no extrañas la una respecto a la otra; dialécticamente relacionadas, pero formando parte de un mismo campo religioso; con una existencia bastante autónoma (por parte del catolicismo popular respecto al oficial), pero percibiendo muy claramente aquellas ocasiones en que el recurso a las instancias oficiales es necesario (bautismo) o conveniente

aunque no indispensable (la misa). Otra impresión suficientemente comprobable es la que se refiere a la distracción de la élite eclesial respecto al catolicismo popular. Sabe muy poco del catolicismo real que discurre por los caminos de la religión popular. Si la información es poder, es probable que el catolicismo popular se encuentre en una posición más fuerte que el catolicismo oficial en el campo de sus relaciones mutuas. En el plano local, el pueblo conoce mucho mejor el funcionamiento de la Iglesia oficial que lo que ésta conoce de la religión popular. Relacionando esto que decimos con el vaticinio de Medellín respecto a la suerte que correría la Iglesia oficial si no incorporaba al catolicismo popular, debemos dejar constancia de que, a 20 años de distancia y hasta donde llegan nuestros conocimientos, no se ha producido ninguna de las dos partes de la alternativa. La religión popular no ha sido incorporada, no por falta de empeño —en algunos casos—, sino por falta de cálculo; la tarea es imposible. Tampoco ocurrió —al faltar lo primero— que la Iglesia oficial deviniese en secta. Esto no puede ocurrir porque la Iglesia oficial es parte de la religión popular, no como aquélla quiere, claro está, sino como el pueblo la necesita. Puede parecer paradójico, pero es el catolicismo popular el que impide que esto suceda.

Lo dicho quiere decir que los problemas en torno al catolicismo popular, no están en donde la élite los situaba. Para terminar, intentaremos mencionar los que, a nuestro juicio, son los puntos álgidos en las relaciones entre catolicismo oficial y popular:

3.4.1. La religión popular no es un objetivo de conquista. Con esto queremos decir que el planteamiento de la asimilación como estrategia general, además de estéril en el plano de la acción, parte de supuestos teóricos falsos. Supone, en la mentalidad de muchos de los cuadros de la Iglesia que el catolicismo de la élite es el paradigma que debe extenderse al conjunto del campo católico. Esto, por lo menos, es discutible; aunque para nosotros es definitivamente falso. El catolicismo oficial, sobre todo desde el s. XIX para acá, ha estado mucho más preocupado por su interlocutor externo (la Ilustración, la

Modernidad, etc.) que por la comunicación con su propio pueblo. Esto ha provocado un proceso de racionalización (conceptualización y verbalización) de la experiencia religiosa en el catolicismo que, desde muchos puntos de vista, es empobrecedor. Ha sido entronizada la palabra y ha sido desalojado el símbolo; lo erótico y sensorial (que convoca a los sentimientos y emociones del hombre) (Turner: 1973), ha sido desplazado por lo ideológico, apto para transmitir ideas; el logos creció desmesuradamente en detrimento del pathos y el eros (Boff: 1982). El catolicismo popular ha conservado la posibilidad de la emoción religiosa. La misa católica de la liturgia oficial es todo, menos apasionante y emocionante. Cuando participa en ella el pueblo, suele decir que oye misa. Si asimilar e incorporar el catolicismo popular significa extender a todo el campo católico el modelo de experiencia religiosa de la élite (y eso es lo que realmente se pretende), el hipotético éxito en tal empeño sería a costa de un lamentable empobrecimiento de la calidad humana de la experiencia popular.

3.4.2. El catolicismo popular tiene consistencia en sí mismo. No puede ser comprendido desde lo que le falta o le diferencia en relación con el catolicismo de la élite. Y, por encima de cualquier otra consideración, el catolicismo popular de todos los tiempos es la experiencia religiosa del pobre sistematizada tanto desde su posición en la sociedad como desde su identidad cultural (González: 1983). Esta es una lección que la élite católica tiene que aprender y lo podría hacer en forma satisfactoria si es que tomase conciencia de que su propia forma de experiencia de lo cristiano también es una sistematización desde otra cultura y desde otra posición en la sociedad. "El lenguaje del sufrimiento no tiene suplente", dice J.B. Metz en el trabajo que mencionábamos al inicio. Exactamente ésa es la perspectiva en que situamos la consistencia del catolicismo popular: la experiencia religiosa del pobre es insustituible. Por esa razón resulta tan groseramente absurdo el pensar que sea asimilable.

3.4.3. La religión popular es sujeto de derechos. Si se acepta la consistencia propia del catolicismo popular y su carácter insustituible, entonces se hace inevitable hablar de derechos.

Por ejemplo, el derecho de ser y ejercer lo que se es. Hasta el momento, al catolicismo popular sólo se le permite una expresión marginal, dentro de la Iglesia. Es, por su naturaleza, socialmente marginal. Pero, al interior del campo católico, sólo deviene en marginal si es que se reproducen, en la Iglesia, las relaciones de centro-periferia y esto sólo puede ocurrir si es que la élite eclesial asume la función de centro de la cultura dominante. Efectos de esto serán hechos tales como: reservar el templo (al menos el central) para el culto oficial, la impermeabilidad de éste a los códigos de expresión de la religión popular, la marginación de los líderes de la religión popular, la relegación a planos muy secundarios de los tiempos, espacios y objetos de la devoción popular, etc. Se trata de una existencia tolerada pero con un reconocimiento muy precario. De esta forma se tienen dos líneas paralelas de experiencia religiosa; ocasionalmente las líneas se tocan y vuelven a su curso normal. Dado que una de ellas ejerce reponsabilidad institucional sobre la otra, el pueblo tiene, aunque con muy diferente vigencia:

- a. dos iniciaciones religiosas: una que es la instrucción en una teología popularizada llamada catecismo y otra que es la socialización de la experiencia comunitaria popular;
- b. dos tipos de creencia: uno que es el credo oficial y otro mucho más amplio y diversificado;
- c. dos cuerpos rituales: la liturgia oficial, definida y establecida en cuanto a naturaleza y número, y los cultos populares, múltiples y en constante emergencia y creatividad;
- d. dos jerarquías: la grande, oficial y sacralizada y la pequeña constituída por los diversos cargos populares culturalmente reconocidos;
- e. dos éticas: aquélla que se deriva de la administración de los Mandamientos de Dios y de la Iglesia y aquélla que se construye de la aplicación de la sabiduría ancestral y de lo fundamental cristiano a los requerimientos de la vida.

El problema que de todo esto se deriva para el catolicismo oficial proviene del derecho del catolicismo popular a tener

plena carta de ciudadanía al interior de la Iglesia. Ese derecho no queda atendido permitiendo una coexistencia subordinada. De lo que se trata es de llegar a ser él mismo expresión plena de lo católico (y en este sentido y sólo en éste, oficial) en una Iglesia culturalmente policéntrica y socialmente reubicada.

4. Conclusión

Si partimos del reconocimiento del derecho inalienable que tienen los pueblos de vivir según los patrones de su propia cultura, algunas de las cosas que hemos dicho en estas páginas plantean problemas que tienen sentido. Y si, además, tomamos en serio la vocación católica que la Iglesia dice tener, entonces el derecho de los pueblos que integran el campo católico y el deber de la Iglesia institucional coinciden. La Iglesia Católica arrastra demasiado retraso en lo que se refiere al enfrentamiento del problema de las culturas, especialmente en el Tercer Mundo. El peso social que ejerce en América Latina, avala el derecho de todos los interesados en la suerte de las culturas latinoamericanas a exigirle una acción más lúcida, coherente y comprometida. El problema es de tal importancia y envergadura que ameritaría plenamente una consideración y un ejercicio más comprometido de parte de todos nosotros.

VIDA SACRAMENTARIA DESDE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Lic. Carlos Mendoza, O.P.

Desde hace más de veinticinco años, se está hablando de religiosidad popular en América Latina; sin embargo, faltan categorías sociológicas, antropológicas y teológicas que permitan definir este fenómeno que lo mismo evoca la presencia de Dios entre los creyentes aludiendo a la esencia salvífica del misterio pascual, que se detiene en la experiencia lapidaria del dolor y el sufrimiento que caracteriza la historia de nuestra América. El lenguaje simbólico utilizado por el pueblo creyente, es más la expresión de una condición de vida que anhela liberarse, que la noción plástica de la vida sacramental.

La tarea que, a este respecto, emerge para la nueva evangelización, es encontrar la manera de expresar nuestra fe y nuestra esperanza a partir de la experiencia de ser cristianos en medio de la realidad sociopolítica que vivimos.

"**L**a religiosidad popular en la Ciudad de México, representa la siempre inacabada inculturación del Evangelio en una cultura mestiza de las mayorías empobrecidas, aunque no exclusiva de ella; esta piedad popular no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo". (Documento preparatorio del II Sínodo Arquidiocesano en México, D.F., del documento de consulta, fascículo III, capítulo II). Esta cita puede ser el mejor punto de partida para ubicarnos en el tema. Desde hace más de 25 años en América

Latina se está hablando de religiosidad popular, pero de una manera muy general; faltan categorías sociológicas, antropológicas y teológicas para poder analizar esto. Para empezar no podemos ubicar en el mismo ámbito de realidad una experiencia popular indígena o campesina y una de medio urbano o suburbano, porque cada una de ellas está en continuo cambio.

El primer punto que quiero poner a su consideración, es la interacción de los elementos de la religión prehispánica con la religiosidad popular cristiana de algunas comunidades nahuas de nuestros días, en particular en la sierra de Veracruz y en la sierra de Puebla. Hay una gran cantidad de estudios antropológicos sobre las realidades mágico-religiosas de los indígenas en México; ésta ha sido, en los últimos treinta años, una de las grandes producciones de la sociología de la religión. Hemos escogido para este trabajo concentrarnos en un territorio muy preciso porque tanto el análisis de la sociología de la religión, como de sociología del fenómeno religioso hay que hacerlos con realidades bien definidas. Intentaremos pues, plantear ahora la región huasteca de la zona de Veracruz, donde habitan los descendientes de la cultura tolteca (de la familia nahuatlana que es la madre de las grandes culturas mesoamericanas), y que básicamente es la que dio a las culturas prehispánicas arquetipos religiosos tan importantes como la realidad de la correspondencia entre el mundo de arriba y de abajo, es decir el mundo de la divinidad y el mundo de los mortales. Lo que interesa particularmente es destacar tres elementos. La religión de las mayordomías, el culto doméstico a los muertos, que también es una expresión muy clara y permanente de religiosidad indígena, y la veneración del Santo Sepulcro (del santo entierro), que es, sobre todo en medios campesinos, una fe madura. En esta trilogía de realidades de religiosidad popular, queremos encontrar los elementos teológicos que están subyacentes a las experiencias; y fundamentalmente, queremos ocuparnos de dos temas que son esenciales en la vida cristiana: la cruz y la resurrección. Para hacer teología de cualquier realidad, tenemos que preguntar-

nos cuál es su referencia al Cristo Pascual, por lo tanto al misterio de la encarnación y de la Pascua.

El Instituto Nacional Indigenista de México ha publicado en los últimos cuarenta años, más de ciento veinte títulos referentes a las costumbres y cosmovisiones mágico-religiosas de los indígenas mexicanos. Estos estudios, hechos desde una perspectiva sociológica, se acercan al fenómeno religioso y lo presentan refiriéndose a la estructura y procesos; y para nuestros intereses ofrecen la dificultad de no dar razón de la experiencia de fe que los anima. A pesar de esto, hemos encontrado para el caso que estamos estudiando, algunos elementos o criterios que pueden ser como un lugar del cual partir para hacer una aproximación teológica a un fenómeno que es admirable por su persistencia a pesar de los siglos, a pesar de la invasión y la colonización, porque estas prácticas cristianas de cierta raigambre prehispánica expresan una verdad de fe y una vivencia que está de por medio.

El primer punto: las mayordomías.- La expresión grupal de la vida de fe se estructuró a través de la institución de la fiesta patronal del pueblo que es organizada, entre otros ministros, por aquél que se llama "mayordomo"; ya en el siglo XVI un cronista dominico de la época, Fr. Diego Durán, hacía aparecer una analogía entre las fiestas cristianas de los santos patronos y la celebración del destino protector que se atribuye a ciertos hombres de los antiguos, el nahual por ejemplo.

El punto de partida de esta actividad, es la creencia en la relación entre el mundo de arriba y el de abajo, es decir, entre la presencia de seres invisibles pero reales, que son invocados por la oración, ofrendas, ayuno, el canto y la danza. El universo, en esta mentalidad mágico-religiosa, está lleno de presencias de seres animados con quienes se puede entrar en cierta relación siguiendo algunos rituales de invocación o de oración. En ciertas comunidades otomíes, por ejemplo, la religión es la extensión de las relaciones sociales del ser humano a partir del poder de los hombres hasta áreas de seres mucho más poderosos que los propios humanos. En este sentido, la función de las fiestas patronales, es justamente la de reforzar, consolidar y fortalecer la comunidad con el universo de las

presencias reales que pueblan el cosmos; los santos que habitan el templo, son como fuerzas que cohabitan también en la naturaleza. El nahual por ejemplo, en las zonas de los mayas, o las plantas alucinógenas entre las tribus del norte de México, son los medios por los que pueden entrar en comunión con estas presencias, y Dios está presente entre todos ellos porque abarca toda esta realidad visible e invisible. A través de estos actos, se consolida una relación cósmica entre la comunidad y la naturaleza. La comunidad logra por su cuenta también una cohesión social, política y religiosa.

¿Qué relación pueden tener la experiencia de las fiestas patronales con el transfondo prehispánico; qué relación puede tener este fenómeno con los sacramentos de la Iglesia?. Para esta pregunta teológica acerca de los sacramentos y la relación que tienen con estas prácticas, es muy ilustrativo el caso de la fiesta del café que coincide con la fiesta de San Francisco en las montañas de la sierra, en una comunidad de Puebla llamada Quetzala; afuera del templo se reúnen todas las comunidades de la montaña, para ese día se hacen una serie de danzas, y entrar a la Iglesia es como cambiar de universo, porque en la Iglesia se está celebrando la misa con rito latino con una serie de signos, cantos y predicaciones que poco tienen que ver con su realidad; hay una cierta ruptura entre lo que ellos viven al exterior y lo que viven al interior. Podría ser una analogía muy clara de lo que viven como comunidades indígenas. Esta cuestión podemos abordarla a partir de tres elementos: en primer lugar constatar que existe una doble capa de creencias que se refieren a lo espiritual; aquella que se refiere a los poderes de la naturaleza y otra que se refiere al poder de Cristo. No se trata sin embargo de las mismas realidades, y las comunidades indígenas no las viven como si fuera la misma realidad, incluso las expresan en lugares distintos. Pero si bien son contrarias, no son opuestas, pues convergen en el tiempo y en el espacio en la fiesta patronal. Y por eso la fiesta patronal se constituye en un momento privilegiado, donde sus referencias del mundo espiritual, de la naturaleza y de Cristo se mezclan; se enlazan en una sola fiesta que es la del Santo Patrón. El proceso de confluencia, es un proceso que se

refiere a muchos momentos y muchas etapas: se empieza con la preparación de la peregrinación y se culmina con el arribo al santuario. No sólo es un itinerario, sino que implica, un proceso espiritual, una preparación que supone incluso prácticas muy tradicionales como serían el ayuno, el ir en comunidad atravesando la montaña, privarse de ciertos alimentos, o en algunas comunidades usar ciertas plantas alucinógenas que provocan momentos de éxtasis y trance, hasta que la peregrinación llega a su fin en el atrio del templo. La participación en la siguiente etapa, en la liturgia católica es propiamente un ritual latino en el templo, en que compartir una comida y una bebida alcohólica supone un método de comunión. Me parece que éste es un primer elemento que nosotros debemos tomar en cuenta para analizar esta realidad. El segundo, respecto a las fiestas patronales, es que existen dos tipos de ministro: por un lado están los ministros del mundo de abajo, de las realidades terrenas, que serían propiamente, los mayordomos, los curanderos, quienes organizan la fiesta patronal y acompañan al pueblo en su sufrimiento; por otra parte están los ministros del mundo de arriba, es decir, los sacerdotes católicos, los catequistas, ellos representan ante el pueblo el poder de Cristo y la gracia que viene de arriba, y que simboliza también la fe de occidente. Un tercer elemento que creo podemos descubrir en este tipo de expresión religiosa, es que hay dos celebraciones: hay una celebración de la vida en la naturaleza, en comunión con ella y con la comunidad, en la cual se entra en comunión con los otros y con los seres que pueblan el universo a través del éxtasis que es provocado por ciertos medium, la danza, plantas alucinógenas y las bebidas alcohólicas. Hay por otra parte la celebración de un rito propiamente católico, simbólico, una imagen viva del mundo de arriba, un lugar de entrada en la dimensión de la promesa y del cumplimiento de la comunión con los santos; ésta es otra realidad que es necesario constatar.

Otra práctica que me parece interesante, es la de la experiencia de la cruz; la celebración católica de la salvación. Pienso que estas dos categorías nos pueden ayudar a interpretar teológicamente la realidad. Por un lado, la historia del sufri-

miento de los pueblos americanos siempre es vivida con un espíritu religioso y por medio de comidas sagradas donde se representa simbólicamente el camino que conduce a la vida eterna. En nuestros días esta práctica prehispánica se ha cristianizado entre los chamulas, por ejemplo, que son una familia descendiente de los mayas; la fiesta de los muertos, es vivida como un encuentro misterioso; el lugar del encuentro es el panteón, delante de la tumba, se quema copal, hay una comida de maíz, frecuentemente tortillas, algunas bebidas alcohólicas, que son elementos de comunión; hay una memoria viva del pueblo, hay momentos de lágrimas, de gritos, por los que se quiere recordar de manera dramática la esperanza de volverse a encontrar con ese ser amado que ha partido de esta tierra. En este trance de gritos y lágrimas, la vida y la muerte se confunden en un discurso de lo cotidiano que se abre al umbral de la eternidad para contar la experiencia. Tenemos algunos testigos de lo que oran en estos momentos: "el maíz esta caro, la vida es dura, un año de sufrimientos y privaciones fue éste; el hombre está muy enfermo, el borrego está enfermo cuando vamos a trabajar a las fincas, a las plantaciones de café, a pagar las deudas; la vida es dura". En diferentes medios indígenas del México de hoy, el día de muertos es una de las conmemoraciones más celosamente guardadas desde hace siglos, sea en San Juan Chamula, con los mayas; en las islas de Janitzio, con los purépechas o bien en Milpa Alta. La ofrenda de los muertos atestigua una creencia milenaria en la vida después de la muerte y en la posibilidad de asociarse a través de la memoria de la oración y de la comida ritual con los muertos que están vivos en la memoria de Dios.

¿Qué elementos teológicos puede haber en estas experiencias, qué elemento cristiano propiamente, permanece vivo en estas expresiones? Había que confesarlo, es cierto que el lugar central en estas expresiones de la religiosidad indígena está afectado sobre todo por la idea de la muerte que lo devora todo. El contar los sufrimientos no es sino explicitar la experiencia vivida detrás de un acto de oración, la promesa de Cristo se concreta aquí en la imagen de un crucificado y en las imágenes de los santos patronos; la plena resurrección de la car-

ne, tal como es comprendida en el credo católico y particularmente lo que se refiere al perdón de los pecados, la glorificación del cuerpo y la unión con Cristo parece estar subordinada al recuerdo de los muertos. En el día de los difuntos, hay ciertamente algunas huellas de la esperanza cristiana, pero son solamente eso: huellas. Porque muy pobremente se articulan la alegría Pascual y la dimensión ética que nace de la conversión del corazón; en el fondo, el día de muertos es un acto por la memoria de los seres más queridos pero no parece ser la celebración de la espera escatológica de Cristo Salvador, vencedor de la muerte que nos hace renacer. El mundo de abajo parece ser más fuerte en estas expresiones de religiosidad popular. Estas celebraciones son un testimonio del extraordinario espíritu religioso prehispánico que sobrevive a pesar de los esfuerzos por arrancar la superstición y la idolatría, como muchas veces llamamos a estas expresiones. Tal vez sería mejor decir, que estas vivencias son otra manera de ver el mundo.

En el tercer ejemplo, el de Cristo en el Santo Sepulcro, la relación entre Cristo y el sol no es una analogía reciente ni novedosa: hay en las tumbas de San Pedro, en las catacumbas en Roma, algunos bajorelieves que muestran a Cristo montado en un carro de fuego parecido al sol. En México, es también una imagen recurrente ver algunas imágenes de Cristo como sol que lucha contra las tinieblas. Esta creencia no tiene origen propiamente cristiano, sino del antiguo mito de la creación del mundo en Teotihuacán; según este antiguo mito, nosotros vivimos en efecto, gracias al sacrificio de los dioses; en particular gracias al sacrificio del dios más humilde: nahuatzin, que se sacrificó por nosotros echándose al fuego para alumbrar la noche. Así nació el quinto sol después de la batalla contra las tinieblas y de haber salido victorioso en forma de disco solar, gracias a él vivimos y existimos sobre la tierra y por eso le debemos el elemento de nuestra sangre, es decir de nuestra vida, la mejor ofrenda de la que somos capaces. En las montañas totonacas, donde podemos ver en el horizonte lejano el Golfo de México, actualmente hay una analogía, y se han encontrado textos que tienen una relación directa con este

mito en donde se habla, por ejemplo de Cristo sol; sería Cristo aquél por quien nosotros somos salvados de las tinieblas, se habla del Dios o del hombre más humilde y de que gracias a su sacrificio sangriento, hemos obtenido la vida, hay pues una confluencia de nueva cuenta de antiguas creencias y expresión cristiana. ¿Pero qué hay de cristiano en todo esto?, la presencia más significativa parece ser también en estas comunidades la relación del Cristo mal enterrado, que nos hace pensar que lo más importante para estas comunidades es la identificación con la muerte, y una proyección -en la imagen de Cristo sepultado- de su propia experiencia que está caracterizada por el sufrimiento; la tumba vacía que es el elemento central de la confesión cristiana no aparece en esta expresión religiosa: la tumba está llena por un muerto. No podemos tampoco deslegitimizar estas expresiones que son, ciertamente metafóricas de la resurrección porque este Cristo está acompañado de flores, de esperanza; aunque está muerto, las flores son pues símbolos que anuncian vida pero que la anuncian de una manera velada y comunican con fidelidad el mensaje cristiano de que la vida es más fuerte que la muerte.

Los ejemplos de actos de religiosidad popular que hemos detallado, a reserva de poderse citar varios más, nos permiten hacer algunas consideraciones previas a la conclusión: en primer lugar hay que decir que la obra de la evangelización en México, fue un proceso súbito que generó una religiosidad de confluencia de prácticas antiguas con prácticas católicas de la Contra Reforma del siglo XVI. Así, el trabajo de los misioneros encontró nuevas formas de vivenciar el misterio religioso. Cronistas del siglo XVI cuentan que algunos clérigos (como de las Casas) se entregaron a la tarea de intentar entender el trasfondo de esas manifestaciones religiosas tan accidentalmente generadas.

Una segunda conclusión: el mestizaje racial que acompañó la conquista militar y espiritual provocó la destrucción de una civilización, pero no sólo eso, fue el inicio de un fenómeno religioso sui generis: una reformulación de la visión indígena cohabitando con rituales cristianos de tipo católico; a veces coexistiendo en un paralelismo práctico, pero a veces también

produciendo una reinterpretación cristiana de los antiguos modelos. La experiencia del evangelio que tuvieron esas comunidades indígenas, dio lugar a formas nuevas de expresar la fe cristiana.

Tercera conclusión: el lenguaje simbólico utilizado por los indígenas actuales de México para contar el misterio Pascual de Cristo, se refiere más que nada a una celebración metafórica en el sentido de evocación del Reino a partir de formas e imágenes; es más una aclaración metafórica de la salvación, que la noción plástica de la cuestión sacramental.

Y cuarta y última conclusión: si es necesario hacer un breve análisis de la recepción del Evangelio, está siendo recibido hoy en expresiones nuevas de religiosidad popular que no corresponden al modelo campesino o indígena; cómo dar razón de la fe que vive nuestro pueblo, un pueblo, por ejemplo, de esta gran Ciudad de México en la que muchas otras influencias y no sólo mesoamericanas o católicas de la Contra Reforma, están en juego; cómo dar razón de la esperanza del pueblo que vive su fe, que anuncia a Cristo salvador. Cinco siglos de cristianismo en América Latina, lejos de liquidar, justifican la religiosidad popular en el continente; las prácticas del pueblo recuperan lo principal del Evangelio (el misterio Pascual) y lo expresan y reviven en formas muy concretas que permiten que la experiencia de fe se acerque a lo cotidiano. El desafío a la Iglesia es que ahora, en medio de los grupos urbanos a los que tiende este fin de siglo, sepa dar con los modos adecuados de expresar nuestra fe.

Yo creo que este es el tema que nosotros deberíamos abordar en lo futuro, ¿cómo, en la realidad socio-política que vivimos en esta Ciudad o en las grandes ciudades, podemos dar razón de nuestra esperanza?

DOCUMENTO

LAS CRISTOLOGÍAS DEL DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO

Lic. Pedro López.

Eje central de nuestra experiencia de fe, Cristo es presentado en el Documento de Santo Domingo desde ópticas que, si bien son diferentes, nos imponen un solo desafío. Elaborada con un método teológico-deductivo, la cristología de la primera parte del documento nos revela un Jesús abstracto, formalmente correcto, pero ausente de la "Crisis de Galilea" y el conflicto propio de nuestra condición de hombres. Recuperando la praxis histórico-salvífica de Jesús, la segunda parte del Documento nos acerca al "Cristo Liberador" que, encarnándose en una cultura y un pueblo, responde a los signos de los tiempos para la instauración del Reino y trae para toda cultura histórica el don de la purificación y la plenitud.

La yuxtaposición de estas dos cristologías, nos habla, por una parte, de la pluralidad teológica y de la tolerancia fraterna de nuestra unidad católica; y, por otra, nos enfrenta al reto de completar y redimensionar la cristología doctrinal con la cristología histórico salvífica....., descubrir los elementos de nuestra profesión de fe en los rasgos concretos de nuestra experiencia cristiana.

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo del 12 al 29 de octubre de 1992, por indicación expresa del Papa Juan Pablo II, tuvo como tarea y como eje articulador "la verdad sobre Cristo". De ahí entonces que, para comprender adecuadamente el Documento de Conclusiones, sea necesario comenzar por un examen de la Cristología.

En la presente exposición, después de sentar algunos presupuestos de lectura del Documento de Santo Domingo (1), se abordan por separado la cristología doctrinal de la primera parte del Documento (2) y la cristología histórico-salvífica de la segunda parte (3). Se arriesga luego un balance global de la propuesta cristológica del documento (4), y termina con una sugerencia concreta para una recepción responsable de la Cristología de la IV Conferencia(5).

No está por demás señalar que las reflexiones que siguen se hacen a partir de tres puntos de referencia básicos: la fe y el amor a Jesucristo, la realidad histórico-social de América Latina y el discurso cristológico que, a partir de Medellín y pasando por Puebla, se ha elaborado en estas latitudes bajo el signo de la liberación.

1. Presupuestos de lectura del Documento de Santo Domingo.

1.1. Claves de interpretación de un discurso cristológico.

Para leer y comprender un texto es preciso tener en cuenta varios factores: el destinatario, el contexto donde se produce, el lenguaje que se usa, la intención con la cual se elabora, etc. Esto también vale para interpretar un texto cristológico.

El significado y la oportunidad de un discurso cristológico.

Para comprender adecuadamente la calidad de una cristología es necesario considerar la relación de ese discurso con la situación socio-política en donde se produce. Hay que ver si ese discurso es significativo para ella, si allí tiene relevancia o alcance. Se trata de evitar un discurso irrelevante e inoportuno; un discurso que ofrece respuestas cuando nadie se las pregunta; un discurso que habla de todo pero ignora lo que se está preguntando y por qué se pregunta; o que responde a las preguntas pero en forma imperfecta o equivocada.

En este sentido, buscar una Cristología con relevancia para los cristianos de América Latina, lleva a preguntarnos: ¿Cómo pensar, vivir y anunciar a Jesucristo en un mundo de crucificados, para que él aparezca de acuerdo con la fe que lo proclama como salvador? ¿A quién beneficia o perjudica esta o aquella imagen de Cristo? ¿qué intereses representa o qué proyectos concretos refuerza?

Por otra parte, la reflexión sobre la fe también debe ser existencial. Ha de cumplir con dos condiciones:

1) el mensaje o la verdad que se comunica tiene que presentarse en forma comprometedor y interesante. Sería inútil una palabra de Dios dirigida al ser humano en un lenguaje que no afectara su vida o llamara la atención de algún valor de su existencia. Las personas comprenden lo que les afecta, lo que creen que las hará mejores.

2) el mensaje comunicado debe ser comprensible y aportar algo nuevo que cree diferencia entre lo que uno es antes y lo que uno es después. En otras palabras, debe hacer crecer la comprensión del que lo recibe. Una información que ya se sabe o un dato que resulta incomprensible no pueden añadir nada a lo que ya se conoce ni crear diferencia. Una revelación o un mensaje que no renueva, no comunica ni revela nada.

Los redactores

El sujeto que elabora una cristología, como el que produce cualquier tipo de discurso, por sus experiencias, intereses, limitaciones, condición social, proyectos, consignas que recibe, etc., es el factor que condiciona en modo decisivo los desarrollos cristológicos.

Al analizar el texto de las conclusiones de la IV Conferencia de Santo Domingo se advierte claramente la mano de dos redactores o consejos eclesiales que produjeron el documento mediante un consenso o compromiso, pero que representan prácticas o modelos de iglesia bien diferenciados, pero no incompatibles:

1) Iglesia comunión

La Iglesia que se entiende a sí misma como "Iglesia-misterio de unidad" (31,2), "iglesia-comunión" (98), afirma que "la naturaleza del Reino es la comunión de todos los hombres entre sí y con Dios" (5,3). Define la acción evangelizadora como: "anunciar con gozo el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino y el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios" (33,1)

2) Iglesia profética

La que afirma su "carácter profético" (38,1; 33,2.3) y sostiene que "la función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo, debe mostrar siempre los signos de la verdadera valentía en total libertad frente a cualquier poder de este mundo" (50). Entiende el Reino como "una nueva vida según Dios y un nuevo tipo de convivencia y relación social" (190,1). Para ella, "evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo cuando en la sinagoga mostró que vino a evangelizar a los pobres" (178,1).

Es evidente que cada uno de estos modelos de Iglesia o de prácticas eclesiales se ha hecho su propia imagen de Cristo, tiene su propia manera de pensar la fe y a cada una corresponde una cristología diferente.

El punto de partida y el método de la reflexión cristológica

Cuando se elabora una Cristología se presupone la fe del teólogo en la realidad total de Jesucristo de la cual se quiere dar cuenta. Pero las cristologías suelen diferenciarse por el punto de partida que cada una de ellas escoge para introducirse en esa totalidad y para dar cuenta de ella.

El punto de partida metodológico condiciona en buena parte los objetivos que se persiguen, la selección de la temática, los acentos o preferencias del discurso. El punto de arranque, en este sentido, condiciona el punto de llegada en cuanto posibilita y orienta el desarrollo cristológico.

Las cristologías pueden escoger diferentes "lugares teológicos" para acceder a la totalidad de Cristo. Estos pueden ser los dogmas de los concilios, las afirmaciones doctrinales de la Biblia, el kerygma cristiano, la experiencia litúrgica de Cristo, el evento escatológico de la resurrección, la doctrina de las palabras de Jesús, la práctica histórico-salvífica de Jesús, etc.

En este sentido, las cristologías del Documento de Santo Domingo organizan su discurso cristológico, una a partir de afirmaciones bíblico-doctrinales y otra desde los relatos de la práctica histórico-salvífica de Jesús. Resulta útil examinar cómo la temática fue condicionada por esa acción metodológica inicial.

La intención manifiesta de la reflexión cristológica

De la misma manera que el sujeto y el punto de partida metodológico condicionan la perspectiva de un discurso cristológico, es obvio que también el discurso quede condicionado por la intención explícita o interés que orienta la elaboración de esa reflexión. Este objetivo o intencionalidad es un componente que sirve para identificar el tipo de discurso cristológico producido.

En este sentido, los obispos reunidos en Santo Domingo recogieron y asumieron la respuesta del Papa que, al convocar la conferencia, le asigna el nombre "Jesucristo, ayer, hoy siempre". Así la Cristología quedaba como punto de referencia obligado y como enfoque fundamental.

Luego, ya reunida la asamblea y mediante votación expresa, se acordó: "poner como hilo conductor del Documento el anuncio a América Latina de Jesucristo resucitado, única vida y esperanza de la humanidad, que conduzca a una clara y gozosa profesión de fe... estructurar el documento a partir de la profesión... que al mirar la realidad se considerarán desde Cristo los clamores de nuestros pueblos y los desafíos actuales a la evangelización, a la promoción humana y a la cultura cristiana" (cf. *L' Osservatore Romano*, 30.X.92, pg. 12)

Finalmente los Obispos inician el documento de conclusiones con varias afirmaciones como "proclamamos nuestra fe y nuestro amor a Jesucristo" (1,1), "celebramos a Jesucristo" (3,2), etc. Y más adelante constatan que "entre nuestros mismos católicos el desconocimiento de la verdad sobre Jesucristo y de las verdades fundamentales de la fe es un hecho muy frecuente" (39).

Es obvia la preocupación por afirmar la fe ortodoxa. Lo hacen porque advierten un peligro, real o supuesto, que parece amenazarla y porque el Papa también les exigió "velar so-

bre todo por la fe de la gente sencilla que, de lo contrario, se vería desorientada y confundida" (DI 8,2).

Pensamos que el interlocutor polémico lo identificó el Papa en su discurso inaugural como "las cristologías reductivas" (DI 7,1), el "pluralismo teológico" (DI 8) que, en palabras de la Carta a los Hebreos, son calificados como "doctrinas varias y extrañas". Para el lector informado ésta es una alusión de las cristologías latinoamericanas elaboradas en clave de liberación. En efecto, todos sabemos cómo se acusa a la CL de poner entre paréntesis la divinidad y la trasendencia de Jesús, de insistir unilateralmente en el Jesús histórico, de convertir a Jesús en un líder político y a la fe en una ideología.

Aunque se ha dado respuesta satisfactoria a estas sospechas y se ha demostrado hasta la saciedad que son infundadas; sin embargo, ya se han convertido en ideas fijas de prominentes figuras que asistieron a Santo Domingo y por eso condicionaron las orientaciones de los trabajos de la Conferencia.

El género literario y el lenguaje

La redacción de las conclusiones de la IV Conferencia de Santo Domingo, quizá por las tensiones y los apresuramientos que acompañaron el trabajo, resultó poco cuidada. El documento de conclusiones presenta un género literario bastante híbrido, poco común entre los documentos del magisterio: un discurso religioso que combina cátedra, catequesis, profesión de fe, homilía, plan de pastoral, devocionario. Ofrece artículos de fe, enseñanzas dogmáticas, exhortaciones, directivas morales, himnos cristológicos, una plegaria, esquemas didácticos, etc.

1.2. El texto en el contexto inmediato de la IV Conferencia

El discurso del Papa y la orientación de los trabajos de la Conferencia.

En su discurso el Papa fue decisivo en los trabajos de la Conferencia de Santo Domingo. Señaló la pauta a seguir práctica-

mente en todos los aspectos; obviamente también en la orientación cristológica. El Papa precisó que la Conferencia estaba reunida para "celebrar a Jesucristo, para dar gracias a Dios por su presencia en estas tierras de América" (DI 2,1). Luego precisa, "La presente Conferencia General se reúne para perfilar las líneas maestras de una acción evangelizadora que ponga a Cristo en el corazón y en los labios de todos los latinoamericanos. Esta es nuestra tarea: hacer que la verdad sobre Cristo y la verdad sobre el hombre penetren aún más profundamente en todos los estratos de la sociedad y la transformen" (DI 5,1). En seguida el Papa señala que es preciso contar con una "profunda y sólida cristología... para afrontar los retos que se plantean hoy a la acción evangelizadora de la Iglesia en América". (DI 5,2)

La conferencia magistral "Jesucristo, ayer, hoy y siempre"

El Arzobispo de Paraná, Argentina, Mons. Estanislao Esteban Karlic, pronunció en el plenario de la Asamblea Episcopal una de las cuatro conferencias magistrales. Fue la primera conferencia y también la única que contó con la presencia del Papa. Versaba sobre "Jesucristo ayer, hoy y siempre". Sus aportaciones principales podrían resumirse en tres: a) fundamentación cristológica de la lucha por la vida; b) el reino de Dios y la construcción de alternativas, atendiendo a su universalidad y su preferencia por los pobres; c) la muerte de Jesús, fuente de vida. Sin duda estos contenidos influyeron, aunque no en forma predominante en la redacción del documento final.

La comisión de trabajo, su tarea y sus integrantes

Para trabajar sobre cristología se constituyó expresamente una comisión. Fue la comisión n. 1 denominada "Preámbulo". Se decía que esta comisión iba a ser la más importante, porque daría las claves de lectura del documento e iba a fundamentar los otros temas que se abordaran.

El grupo estuvo formado por ocho integrantes. Cabe destacar que todos, menos un español, eran sudamericanos, la mitad de ellos argentinos, dos venían de la curia romana. Eran: Cipriano Calderón (CAL), Stanislao Karlic (Argentina), Carmelo Juan Giacinta (Argentina), Jorge María Mejía (Iustitia et pax), Ramón Darío Molina (Colombia), Jorge Urosa (Venezuela), Sr. Germán Doig (Perú), P. Juan Carlos Maccarone (Argentina).

La ubicación de la cristología en el Documento

Como ya se afirmó, la cristología fue el eje articulador de la IV Conferencia. Los desarrollos cristológicos, sin embargo, se encuentran bastante localizados. Existen contenidos cristológicos explícitos en la "Profesión de Fe" de la primera parte del Documento. También hay desarrollos cristológicos dispersos en otras dos partes del documento. De modo particular en las secciones doctrinales del capítulo segundo sobre "Promoción Humana".

2.- La cristología doctrinal de la 1ª parte del Documento.

El esquema y el método teológico

El preámbulo cristológico es la primera de las tres partes del documento. Lleva como título: "Jesucristo, evangelio del Padre". Se subdivide en tres secciones: Proclamación, Profesión de fe, A los 500 años de la Primera Evangelización. Se buscó que ocupara el 10% del tamaño del documento final. Y resultó, porque comprende siete páginas.

La asamblea decidió que la "Profesión de fe" tuviera contenido cristológico y un enfoque "en arranque trinitario y con proyección hacia el Reino". Comprende 4 de las 86 páginas del documento. Contiene 23 párrafos, que van de los números 4 al 15.

La cristología subyacente a la "Profesión de fe" del Documento de Santo Domingo está elaborada con un método teológico de carácter deductivo a partir de afirmaciones bíblico-doctrinales de tres tipos: los títulos cristológicos, la teologización de los grandes acontecimientos de la vida de Je-

sús y las imágenes paulinas sobre los efectos del evento Cristo.

El género literario

La sección no. 1 del Preámbulo o Primera parte del Documento de Santo Domingo, se presenta como "Profesión de fe". Se coloca entonces dentro del género lírico, expresivo del sujeto, emotivo. Confiesa, proclama y exalta la fe, se reconoce y aclama a Cristo. Más que una fe sometida a la reflexión o al análisis es una fe profesada. Su intención es comunicar un estado anímico, una emoción, en este caso, de acción de gracias, de celebración. Se dirige más a los sentimientos que a la inteligencia.

Al respecto, es oportuno recordar que en nuestra tradición de fe existen distintos tipos de credos. El de esta Profesión de fe no pertenece al tipo de los credos históricos testimoniados en el AT. Es un credo doctrinal. Y no muy puro, porque intercala elementos de reflexión teológica. Aflora con claridad una elaboración cristológica subyacente que ha seleccionado y articulado, en base a una metodología y a criterios propios, las afirmaciones dogmáticas o artículos de fe. Hay entonces desarrollos cristológicos que demandan un análisis.

Es un texto sobrecargado de citas bíblicas, conciliares y de encíclicas papales que da como resultado un estilo sentencioso, muy denso, pesado y abstracto. Es monótono y rebuscado. En un lenguaje difícil que el común de la gente no va a entender.

El contenido

El desarrollo de la profesión de fe dibuja el acontecimiento Jesucristo como un largo itinerario que va desde su nacimiento hasta su segunda venida. Allí se va insertando, a manera de etapas su predicación del Reino, la institución de los 12 y de la Eucaristía, su ministerio de reconciliación, su resurrección y ascensión, el envío del Espíritu, el nacimiento de la iglesia, la confesión de fe en Cristo, la realidad del pecado y la gracia que libra de él, el seguimiento de Cristo. Continúa con la Igle-

sia: su fundación, su condición de peregrina y misionera que debe realizar a través de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana. Termina con la venida de Cristo y la reflexión mariológica.

Se nota rápido la carencia de reflexiones teológicas sobre la práctica evangelizadora de Jesús, y sobre el proceso que termina en su crucifixión.

Análisis del contenido

En la Profesión de fe del Documento de Santo Domingo aparecen más de treinta afirmaciones cristológicas que pueden esquematizarse como sigue:

Títulos bíblicos:

Señor (14,1), Cristo (8,1), Hijo de Dios vivo (8,1), Hijo único del Padre (8,2), víctima sin mancha ofrecida a Dios (6,2), sacerdote que quita el pecado (6,2), nuestro guía (8,1), luz del mundo (8,1), único maestro (8,1), camino, verdad y vida (13,2).

Acontecimientos teologizados:

Muerto por nuestros pecados (3,2), resucita para nuestra justificación (3,2)

Efectos del evento Cristo:

Nuestra salvación, nuestra justicia, nuestra paz y nuestra reconciliación (6,3), nuestra esperanza de la gloria (3,2), vida (8,1).

Aclamaciones bíblicas:

En él reside toda la plenitud de la divinidad (3,2), imagen de Dios invisible (3,2), primogénito de toda criatura (3,3)

Dogmas:

Consustancial al padre (7,1), verdadero Dios y verdadero hombre (8,2), hecho hombre por obra del Espíritu Santo (8,2), Hijo de Dios hecho hombre (12,2)

Aclamaciones doctrinales de hoy:

Señor de la historia (2), el centro del designio amoroso de Dios (3,1), hacia él convergen todos los caminos (3,3), es el Señor de los tiempos (3,3), nuestro principio (8,1), nuestro término (8,1), evangelio viviente del amor del Padre (8,2), perfecta revelación del hombre al propio hombre (13,2), medida de toda cultura y de toda obra humana (13,2)

La imagen de Cristo

De la multiplicidad de afirmaciones cristológicas recogidas en la lista anterior, aparece la imagen de un Cristo: abstracto, símbolo universal de plenitud, reconciliador (amor 11x; comunión 5x; reconciliación 5x), absolutamente absoluto. Es una imagen triunfalista, de exaltación, poco kenótica y poco pascual.

No aparecen rasgos de la imagen evangélica de un Cristo: profeta poderoso en obras y palabras (Lc 24,19), piedra de escándalo (Lc 7,23), señal de contradicción (Lc 2,34), que no vino a traer la paz sino la espada (10,34) o la división (Lc 12, 51-53), que vino a traer fuego (Lc 12,49), juez que vino al mundo para un juicio (Jn 9,39). No se alude al Cristo denunciador de los ayes o malaventuranzas (Lc 6, 24-26 y Mt 23), ni siquiera al taumaturgo y obrador de milagros, al predicador de parábolas, al siervo que no vino a ser servido sino a servir, al Jesús manso y humilde de corazón. No se registran aquellos rasgos del Jesús perseguido: espiado, acosado, provocado, difamado, torturado.

El Reino de Dios

Se planeó que el Preámbulo cristológico del documento debía tener "proyección hacia el Reino". Y, en efecto, se ofrece una

elaboración teológica positiva sobre el Reino que recupera elementos significativos del mismo:

El Reino es el contenido de la Buena Nueva de Jesús (4,1); remarca los aspectos objetivos y subjetivos de la pobreza que agobia a los destinatarios del Reino (4,2); afirma las exigencias de conversión y seguimiento del Reino como tarea humana (5,1) y también su gratuidad como don de Dios (5,3); constata que amor a Dios y al prójimo son inseparables (5,3); sitúa el comienzo del reino en esta vida (5,2); afirma la pronta y fiel disponibilidad de María al servicio del Reino (15); se aparta de algunas concepciones reduccionistas de reino como: el reino cataclísmico de los apocalípticos, el reino de la euforia de los carismáticos, o el reino puramente interior de los pietistas; afirma que la iglesia es germen, signo e instrumento del Reino (7,2).

Sin embargo, en el discurso referente al Reino de Dios insiste más veces en su carácter universal, para todos, que en su peculiaridad parcial, para los pobres; lo define desde una perspectiva personalista, haciendo poco caso a su dimensión social, y ningún caso a su carácter político de "reino"; se le caracteriza en forma prevalente como reconciliación, comunión (5,2 y 5,3), esto es, como amor, compasión y ternura, y no reconoce la conflictividad que el Reino sufre y genera; olvida casi por completo su carácter festivo y de celebración; no remarca suficientemente su carácter absoluto; y, lo más grave, confunde de manera inadmisibile al Reino con Jesús, al objetivo último con el mediador: "identificado con su persona" (5,2).

Evaluación de la cristología de la Profesión de fe

La cristología de la Profesión de fe del Documento de Santo Domingo presenta innegables aciertos: recuerda elementos sustanciales e irrenunciables de la fe en Cristo; se hace referencia al Reino de Dios como elemento central del evangelio de Jesús; se proclama la dignidad y la irrepetible realidad de Jesús; el tono es propositivo, sin polémica corrosiva contra otros discursos cristológicos; no hay condenas a prácticas eclesiales, ni a sus cristologías respectivas; es breve.

Es una cristología preconiliar con algunas limitaciones metodológicas: poca vigilancia exegética y hermenéutica, abunda en citas bíblicas, varias fuera de contexto, que la convierten en fórmula fundamentalista. En efecto, el uso que se hacen de la Escritura, como repertorio de citas para confirmar lo que ya se sabe, delata una anticipación hermenéutica y da la impresión de que los contenidos trascendentes de Jesús se dictan apriorísticamente.

La cristología presenta desaciertos de estilo. En efecto, la asamblea acordó mediante votación que el documento se redactara en un lenguaje de pastores, asequible, directo, impactante, esperanzador, actual. El lenguaje de la Profesión de fe no refleja esas características.

Lo más notable en la cristología de la primera parte son las graves carencias de contenido. Deja de lado al Jesús de la historia, es decir la persona, el mensaje, la actuación histórica y el destino de Jesús. No habla sobre el camino o proceso que acaba en la cruz. Se refiere sólo a los efectos salvíficos de la cruz de Cristo y sobre la cruz que deben cargar sus seguidores; no teologiza por qué matan a Jesús, ni por qué muere, no reflexiona cristológicamente sobre el escándalo de la pasión y de la misma cruz.

No hace referencia adecuada al ministerio de Jesús mencionando con suficiente amplitud sus obras y palabras: predicación en parábolas, actuación de milagros, tentaciones, exorcismos, crítica profética a la ley y al templo, y controversias con sus enemigos, convivencias con los pobres y pecadores. Omite momentos cristológicos importantes del destino histórico de Jesús: hostigamiento, persecución, prendimiento, tortura, procesos, sentencias, crucifixión, etc. Constatamos, en contrapartida, que todos estos acontecimientos sí encontraron amplio desarrollo en el drama narrativo de los evangelios, no obstante la brevedad que les caracteriza.

Finalmente, hay que atestiguar las insuficiencias pastorales de una cristología semejante. Un Obispo que participó en la IV Conferencia hizo el siguiente comentario sobre el Preámbulo cristológico: "es una visión teórica, vuela encima del hombre concreto; no se ve un Cristo que entra en la historia y

camina con los seres humanos, que se acerca al hermano y le ayuda; no tiene en cuenta la realidad de pobreza en la que se está hablando; al hambre no se le puede responder con teorías; no tiene los pies en la tierra; poco adecuado al lenguaje de la gente, difícil de entender".

En resumen, es una cristología triunfalista, de exaltación, que casi omite el abajamiento. Una cristología centrada en el Señor glorificado y trascendente, que evita casi intencionalmente una valoración pormenorizada de la vida y de la práctica histórica de Jesús.

La "verdad sobre Cristo" de la Profesión de fe es una verdad formalmente correcta, pero aminorada, castrada de la fuerza profética e interpelante del Jesús de la historia. Es una verdad que quizá no peca, pero que tampoco incomoda, deja las cosas como están. Es una verdad abstracta, sin vitalidad, sin relevancia existencial, poco atenta a los signos de los tiempos que aparecen en América Latina. Es una verdad un tanto a medias que difícilmente nos hará libres.

El Capítulo I de las conclusiones de la IV Conferencia no ofrece la "profunda y sólida cristología... para afrontar los retos de la evangelización" que pedía el Papa en su discurso inaugural (DI 5,2).

3.- La cristología histórico-salvífica de la 2ª parte del Documento.

El método y el esquema

La II Parte del Documento de la IV Conferencia cuenta con tres capítulos: Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana. Cada capítulo se subdivide en varias secciones o apartados dedicados a un tema particular.

Al tratar cada uno de estos temas se siguió un método que testimonia una regresión teológica impresionante. Se traicionó el método teológico-pastoral usado por el magisterio episcopal en Medellín y Puebla. La Iglesia de América Latina lo había recibido del Concilio Vaticano II: ver analíticamente, juzgar teológicamente y actuar pastoralmente (cfr. GSp nn.

4.11.44b). En Santo Domingo los momentos del método siguen este orden: 1. doctrina teológica; 2. Desafíos pastorales y 3. Líneas pastorales. Y cada apartado se organiza en base a ese esquema.

Como puede verse, el punto de partida ya no son los signos de los tiempos, "los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (GSp 11), sino la doctrina poseída. Y precisamente allí, en la parte doctrinal, es donde aparecen los desarrollos cristológicos. Su colocación, en el primer momento metodológico, los condiciona a presentarse como una cristología anticipada hermenéuticamente y dictada "a priori", meramente informativa, nocional, academicista, ahistórica y poco kerigmática. Pero, como veremos, a pesar de la desventaja metodológica, eso no ocurre en todos los casos. También aparecen rasgos de una cristología diferente: a partir de la historia de Jesús, su causa, vida, misión; y elaborada con un método teológico más histórico e inductivo. Esto acontece sobre todo en el capítulo segundo que se ocupa de la "promoción humana", y más claramente en el apartado 2.2 que habla de "los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana".

El tipo de texto

En la II Parte del Documento se encuentra un lenguaje más sencillo, didáctico, expositivo, descriptivo. Resulta un estilo ágil, directo, sencillo, variado que facilita mucho la comprensión.

La imagen de Cristo

En la II Parte del Documento, sobre todo en el capítulo sobre la Promoción humana, se encuentran desarrollos cristológicos que presentan una imagen de Cristo más acorde con la práctica histórico-salvífica de Jesús, y que recrean la imagen del "Cristo liberador" ofrecida por los documentos de Medellín y Puebla. He aquí una sistematización de algunas afirmaciones cristológicas.

La misión de Jesús

Cristo, el Señor, enviado por el Padre para la redención del mundo vino para anunciar la buena noticia e iniciar el Reino y mediante la conversión de las personas lograr una nueva vida según Dios y un nuevo tipo de convivencia y de relación social (190,1).

La práctica histórica de Jesús

Jesucristo asumió las condiciones sociales y culturales de los pueblos y se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo, menos en el pecado (243,1); Jesús recorrió todas las etapas de la vida: niñez, adolescencia, juventud, edad adulta... Al nacer asumió la condición de niño pobre y sometido a sus padres, recién nacido fue perseguido. El mismo Jesús, revelación del Padre que quiere la vida en abundancia, devuelve la vida a su amigo Lázaro, al joven hijo de la viuda de Naím y a la joven hija de Jairo (111); Jesús trabajador e hijo del carpintero rescata y eleva la significación humanizadora y salvífica del trabajo (182,1); Jesús ordenó a sus discípulos que repartieran el pan multiplicado a la muchedumbre necesitada, de modo que comieron todos hasta saciarse. Curó a los enfermos, pasó la vida haciendo el bien. Al final de los tiempos nos juzgará en el amor (159,1); Jesús es el buen samaritano que encarna la caridad y no sólo se conmueve, sino que se transforma en ayuda eficaz (159,2); el Hijo de Dios se hace peregrino, pasa por la experiencia de los desplazados, como un migrante radicado en una insignificante aldea. Educa por la experiencia del que migra para confiar sólo en el amor de Dios (186,2); Cristo acogió a las mujeres, les devolvió su dignidad y les confió después de su resurrección el ministerio de anunciarlo (104).

La evangelización

Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga mostró que vino a evangelizar a los pobres. El, siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (178,1); el

contenido de la Nueva evangelización es Jesucristo, Evangelio del Padre (27,1); por mandato de Jesucristo la ayuda al necesitado es una exigencia esencial de la misión evangelizadora (165); entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes; vínculos de orden antropológico, teológico, evangélico (157).

La cruz y su significado

Jesucristo encarnado salvó la vida universal desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora (243).

El significado de la resurrección

La resurrección de Jesucristo sitúa de nuevo a la humanidad ante la tarea de rehacer la creación de Dios en un nuevo jardín, no ya el del Edén, sino el del sepulcro vacío de Cristo que venció a la muerte (169,1); la resurrección de Jesucristo sitúa de nuevo a la humanidad ante la misión de liberar a toda la creación, que ha de ser la de transformarla en nuevo cielo y nueva tierra, donde tenga su morada la justicia (173).

El seguimiento

El seguimiento de Jesucristo significa comprometerse a vivir según su estilo (160).

El significado histórico y teológico del acontecimiento Jesucristo

A través del Verbo hecho carne, la palabra se hace liberadora y redentora para toda la humanidad en la predicación y en la acción de Jesús (279,2); Jesucristo es el primer evangelizador, el mejor evangelizador (28,2); la función profética de Cristo es participada por todo el pueblo santo de Dios (33,4); Jesús sigue llamando hoy a los jóvenes para darle sentido a su vida (111); Cristo, Dios y hombre, es la fuente más profunda que garantiza la dignidad de la persona y de sus derechos (164); cuando Jesucristo en la encarnación, asume y expresa todo lo

humano, excepto el pecado, entonces el Verbo de Dios entra en la cultura. El, que se encarnó en la cultura de su pueblo, trae para toda cultura histórica el don de la purificación y de la plenitud (228,3); creados a imagen de Dios, tenemos la medida de nuestra conducta moral en Cristo, Verbo encarnado, plenitud del hombre (231,1); ninguna cultura agota la riqueza inagotable de Cristo (24,1); en Cristo todo adquiere sentido (27,1).

El acceso a Jesús al descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial (178,3).

Evaluación de la Cristología de la Segunda Parte

En la segunda parte del Documento de Santo Domingo, esparcida sobre todo en el capítulo sobre la Promoción Humana, aparece una Cristología elaborada a partir de la práctica histórico-salvífica de Jesús. Presenta los aciertos siguientes: está más fundamentada en los evangelios y es más fiel al Jesús del evangelio; es más histórica y concreta: quiere ser fiel y honesta con la realidad y dar respuesta a los nuevos signos de los tiempos; hay referencias claras a los hechos y gestos del ministerio histórico de Jesús; más acorde con el ministerio profético de Jesús; los títulos de Jesús o los efectos salvíficos de su vida se hacen derivar de su vida y su testimonio; aparecen, aunque un tanto dispersos, los temas de los pobres, la vida, la liberación, que son los grandes temas de la teología de la liberación; es más sencilla y comprensible; tiene mayor capacidad para provocar a la conversión; es más interpelante al seguimiento; es una cristología conocida en América Latina: recibida, poseída y confirmada desde Medellín y Puebla.

Es muy importante la presencia de esta línea cristológica en el Documento de Santo Domingo, porque incluso hasta la sexta y penúltima redacción del documento hubo vientos que soplaban para dejarla fuera. No se condenó, ni se excluyó. Fue asumida y está presente. Pero queda claro que en Santo Domingo la cristología de Medellín y Puebla fue prácticamente

punto de llegada, no pudo ser punto de partida. El paso adelante o fue muy corto o no se dio, pero siguió abierto el camino.

4. Balance global de la propuesta cristológica del Documento.

Cristocentrismo

La intención original de la Conferencia era que Cristo resucitado fuera el hilo conductor del todo el Documento. Y apareció claramente marcada tanto en el lema: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hb 13,8), como en los encabezados o epígrafes: I. Jesucristo, evangelio del Padre; II. Jesucristo evangelizador viviente en su iglesia; III. Jesucristo, vida y esperanza en América Latina. Donde más se aprecian los desarrollos cristológicos es en la confesión de fe del preámbulo cristológico, y en la parte doctrinal de las secciones de cada uno de los capítulos del documento, como ya se ha visto.

Tensión entre dos cristologías yuxtapuestas

A pesar del aparente monolitismo y de la intencionalidad dogmático-doctrinal explícita, en el Documento de Santo Domingo afloran dos discursos cristológicos de contenido diverso, aunque no contradictorio. Corresponden, como ya se dijo a las diferentes prácticas pastorales de los obispos reunidos y a sus respectivos modelos o proyectos de iglesia. La cristología con enfoque histórico-salvífico y con acentos liberadores está presente, pero no prevalece. La que predomina es la cristología de línea dogmático-doctrinal y de corte tradicionalista. Por otra parte, la yuxtaposición de dos cristologías diferentes quizá no rinde mucho servicio a la lógica, pero es un signo evidente de que el pluralismo teológico y la tolerancia fraterna caben dentro de la unidad católica que, en su fidelidad a la fe cristiana, habrá de exorcizar siempre la tentación de la uniformidad.

Ausencia del Cristo de la religiosidad popular

Es digno de notar que ninguna parte del Documento recoge el Cristo de la religiosidad popular, ni para criticarlo, ni para re-dimensionarlo a la luz del evangelio. Está completamente ausente el niño Dios, el Santo niño, el Niño perdido, el Señor del perdón, el Cristo del buen consuelo, el Sagrado corazón de Jesús, el Señor del huerto, el Cristo preso en el aposentillo, el Señor de la humildad, el Cristo coronado de espinas, el Nazareno del "Via crucis", el Divino rostro, el Cristo de la agonía, el Cristo muerto del santo entierro, el Crucifijo, el Cristo "consuelo de los que sufren y adoración de la gente", etc.

Los primeros evangelizadores, con gran imaginación y creatividad pastoral, desde los límites de su propia teología, fueron capaces de elaborar vigorosas imágenes de Cristo, algunas bastante ambiguas, pero muchas otras perviven todavía en la memoria de fe del pueblo latinoamericano y siguen siendo vehículo de sus creencias. En contrapartida, los protagonistas de Santo Domingo no asumieron la exigencia del Papa de "velar por la fe de la gente sencilla" (DI 8,2). Pedía que "la arraigada religiosidad popular fuera... convenientemente evangelizada y gozosamente celebrada, orientada en torno a los misterios de Cristo y de la Virgen María" (DI 12,5).

5. Una recepción creativa de la cristología de la IV Conferencia.

La aceptación de un evento o documento eclesial acontece cuando los creyentes hacen suyas como reglas de vida las decisiones promulgadas, al reconocerlas como algo necesario y vital para la iglesia. Por consiguiente la eficacia de una Conferencia episcopal o de un Concilio depende de su recepción, fase que sigue a su celebración y que es la respuesta a la donación del mismo. ¿Cómo se va a recibir el mensaje cristológico de los Obispos de la IV Conferencia? He aquí una propuesta de recepción creativa. Consta de dos momentos:

5.1. Afiramar la cristología doctrinal del preámbulo cristológico

Un cristiano nunca podrá dejar de a) proclamar los títulos cristológicos, b) referirse a los momentos teologizados de la vida terrena y resucitada de Jesús, c) usar las imágenes que ilustran los efectos del evento Cristo. Son expresiones esenciales y constitutivas de la auténtica fe cristiana. Aunque sabemos que son afirmaciones límite, puntos de llegada, que deben ser contextualizados y explicados; sin embargo, los testimonios cristológicos del Nuevo Testamento, de los Padres y de los Concilios son patrimonio irrenunciable de nuestra fe cristiana.

5.2. Completar y redimensionar la cristología abstracta con la cristología histórico-salvífica

Ya hemos dicho que en el terreno de la Cristología resulta muy peligroso aplicar títulos, usar imágenes o teologizar eventos sin contextualizarlos en la historia de Jesús.

Se propone seguir, entonces, el método que usó la segunda generación de cristianos. Alrededor del año 70, cuando los testigos presenciales de la vida de Jesús habían muerto y la memoria de lo que hizo y dijo corría el riesgo de perderse, los servidores de la Palabra escribieron lo acontecido entre ellos para dar solidez a las enseñanzas que las comunidades habían recibido (cf. Lc. 1,1-4). De esta manera dieron contenido a las confesiones de fe y a los títulos de Jesús ya presentes en las cartas de los apóstoles y proclamados en las liturgias de las comunidades.

Un camino concreto para integrar adecuadamente la historia de Jesús y los títulos cristológicos se encuentra en el evangelio de Juan. El Cuarto evangelio, en efecto, primero cuenta que Jesús da de comer a la gente hambrienta, luego dice que Jesús es "pan vivo bajado del cielo"; primero narra la curación del ciego y luego define a Jesús como "luz del mundo"; presenta a Jesús en controversia con los representantes de un sis-

tema mentiroso y asesino y luego afirma que él es "la verdad y la vida"; sólo hasta después de que Jesús resucita a Lázaro, confiesa que es "la resurrección y la vida".

Según esta propuesta de aprovechar la experiencia de las comunidades del Nuevo Testamento, se sugiere leer el Documento de Santo Domingo leyendo primero los párrafos que contienen una cristología a partir de la historia salvífica de Jesús, y en seguida los párrafos de la cristología que enlista sus títulos de dignidad. He aquí algunos ejemplos:

- a) Si primero se lee que "Jesús devuelve la vida a su amigo Lázaro, al joven de la viuda de Naím, y a la joven hija de Jairo. El sigue llamando hoy a los jóvenes para darle sentido a sus vidas" (111), luego tiene sentido afirmar que Jesucristo "nos hace criaturas nuevas, nos da vida abundante, nos promete vida eterna. El es nuestra esperanza" (287,4).
- b) Si iniciamos la lectura recordando que "el Hijo de Dios se hace peregrino, pasa la experiencia de los desplazados como migrante radicado en una insignificante aldea. Educa a sus discípulos para ser misioneros haciéndoles pasar por la experiencia del que migra para confiar sólo en el amor de Dios, de cuya buena nueva son portadores" (186,2), en seguida resultará más claro y más teológico proclamar: "Cristo nuestro principio. Cristo nuestra vida y nuestro guía. Cristo nuestra esperanza y nuestro término... el Señor, único maestro" (8,1).
- c) Si se comienza leyendo que "Jesús ordenó a sus discípulos que repartieran el pan multiplicado a la muchedumbre necesitada de modo que comieran todos hasta saciarse. Curó a los enfermos, pasó la vida haciendo el bien. Al final de los tiempos nos juzgará en el amor" (159,1), en seguida resulta coherente afirmar: "Jesucristo, Hijo de Dios vivo, única razón de nuestra vida y fuente de nuestra misión. El es el camino, la verdad y la vida. El nos da la vida que deseamos comunicar" (288,2).

EN EL CAMINO A SANTO DOMINGO: CRISIS POLITICA ACTUAL EN AMERICA LATINA

Dr. Miguel Concha Malo, O.P.

De la "Secunda Relatio" (febrero de 1992), al "Documento de trabajo de Santo Domingo" (abril de 1992) y las "Conclusiones de la IV CELAM" (octubre de 1992), se matiza una preocupación de cualquier manera permanente para la Iglesia en América Latina y el Caribe: el desarrollo de una democracia reducida a procesos electorales no siempre respetados, la anulación de facto de la división de poderes propia de todo régimen democrático y el sometimiento de los programas políticos a planes económicos de cuño neoliberal, han tenido tal impacto social que se pueden observar en el continente un debilitamiento del Estado y un desencanto político en los ciudadanos, que resultan inquietantes. Gérmenes del cambio para el paso de este estado de cosas a un modelo nuevo de democracia, empiezan a darse como condición indispensable para la instauración del Reino.

1.- Las Conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Las Conclusiones de la convulsionada, discutida y ambivalente IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, República Dominicana, del 12 al 28 de Octubre de 1992, lograron finalmente establecer en el Capítulo II de su II Parte, acerca de la Promoción Humana, los siguientes desafíos pas-

torales para la Iglesia, a propósito del llamado "orden democrático": "La convivencia democrática, que se afianzó después de Puebla, en algunos países se ha venido deteriorando, entre otros factores, por los siguientes: corrupción administrativa, distanciamiento de los liderazgos partidistas con relación a los intereses de las bases y las reales necesidades de la comunidad; vacíos programáticos y desatención de lo social y ético-cultural de parte de las organizaciones partidistas; gobiernos elegidos por el pueblo pero no orientados eficazmente al bien común; mucho clientelismo político y populismo, pero poca participación" (No. 192).

Sin haber logrado hacer un análisis histórico y cualitativo, que con una mirada pastoral estructure desde el punto de vista social cuáles son los factores económicos, políticos e ideológicos antiguos y nuevos que explican el deterioro de la democracia en nuestros países, y los organice en forma exhaustiva por orden de prioridad, la IV Conferencia se limita a señalar el creciente deterioro que ha sufrido en pocos años la recién estrenada democracia en muchos de los países latinoamericanos, y más bien se limita a describir algunos de los factores que propician tal situación.

A propósito del denominado "nuevo orden económico", señala enseguida algunos elementos que deberían también ser tomados lógicamente en cuenta para explicar esta situación y orientarla hacia su mejoramiento. "Por eso —dice en relación a los modelos abiertos de economía de mercado, que han venido siendo implementados desde el exterior en América Latina a partir de la década de los 80, e incluso antes, si consideramos la preparación que al respecto llevaron a cabo los regímenes militares de la ideología de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional— las enseñanzas del Santo Padre señalan la necesidad de acciones concretas de los poderes públicos para que la economía de mercado no se convierta en algo absoluto a lo cual se sacrifique todo, acentuando la desigualdad y la marginación de las grandes mayorías. No puede haber una economía de mercado socialmente justa, sin un sólido compromiso de toda la sociedad y sus actores con la solidaridad, a través de un marco jurídico que asegure el va-

lor de la persona, la honradez, el respeto a la vida y la justicia distributiva, y la preocupación efectiva por los más pobres" (No. 195). De donde se colige que, en mayor o menor medida, estas deficiencias de orden ético, económico y jurídico, se han venido produciendo de distintas formas en todos y cada uno de los países de nuestro continente, provocando al mismo tiempo no sólo el debilamiento excesivo del Estado, sino también el desencanto por la democracia y la amenaza de nuevos gobiernos dictatoriales. Los casos de Haití, Venezuela, Perú, Argentina y Brasil, son algunos ejemplos de ello.

"Los ajustes económicos —se dice a propósito de los famosos programas de ajuste estructural que los organismos internacionales de financiamiento han venido impulsando en América Latina para hacer viables esos modelos, a través de instituciones internacionales de crédito como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo—, aunque puedan ser beneficiosos a largo plazo, al frenar la inflación y estabilizar la economía, suelen producir un grave deterioro del nivel de vida de los pobres. Por eso, el Estado está obligado en la medida de lo posible, pero sincera y generosamente, a compensar los costos sociales de los más pobres" (No. 196).

Aunque con esto último únicamente se alude a los llamados "programas de compensación social" que las mismas instituciones internacionales de crédito simplemente aconsejan para no provocar la desestabilización total de la sociedad con la implementación de esos modelos, se señala expresamente el grave deterioro del nivel de vida de las mayorías, que compromete seriamente la experiencia de la democracia. "El empobrecimiento y la agudización de la brecha entre ricos y pobres —se dice en efecto más adelante en forma confusa, al hablar de los desafíos pastorales, y una vez más de manera no igualmente analítica e insuficiente— golpean de modo grave a las grandes mayorías de nuestros pueblos, debido a la inflación y reducción de los salarios reales y a la falta de acceso a servicios básicos, al desempleo y al aumento de la economía informal y de la dependencia científico-tecnológica" (No. 199).

"Ante la crisis de sistemas económicos que han conducido a fracasos y frustraciones —se dirá también acerca del neoliberalismo, a cuya ideología y procesos políticos se remiten sin duda estos modelos de desarrollo—, suele plantearse como solución una economía de libre mercado, asumida por no pocos bajo términos de neoliberalismo y con un alcance que va más allá del puro campo económico, y que parte de interpretaciones estrechas o reductivas de la persona y de la sociedad" (No. 199).

Por todo ello las Conclusiones de la IV Conferencia pudieron llegar a proponer en sus líneas pastorales, a propósito de este tema, estrechamente ligado de por sí al tema de la democracia, entre otras cosas lo siguiente: "Sentar las bases de una economía solidaria, real y eficiente, sin olvidar la correspondiente creación de modelos socio-económicos a nivel local y nacional. Fomentar la búsqueda e implementación de modelos socio-económicos que conjuguen la libre iniciativa, la creatividad de personas y grupos, la función moderadora del Estado, sin dejar de dar atención especial a los sectores más necesitados. Todo esto orientado a la realización de una economía de la solidaridad y la participación, expresada en diversas formas de propiedad" (No. 201). Así como denunciar "la economía de mercado, que afecta fundamentalmente a los pobres" y constatar que la "economía informal obedece a una necesidad de sobrevivencia, aunque sea susceptible de naufragio en caso de enfermedades, inflación, etc." (No. 202).

2.- El Documento de Trabajo para la IV Conferencia General.

El Documento de Trabajo para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, editado por el CELAM en Abril de 1992, que constituyó una de las principales fuentes de aquella Asamblea de Obispos y ha sido también considerado por muchos en América Latina como uno de los necesarios textos hermenéuticos de las Conclusiones de la IV Conferencia, dadas las circunstancias finalmente adversas que rodea-

ron aquella reunión, señala igualmente el desencanto y la frustración que ha producido en Latinoamérica el retorno a las actuales formas de democracia, debido entre otras cosas al no cumplimiento de las promesas electorales y a la incapacidad de los actuales Estados de responder a las demandas sociales. "La década de los ochenta —se dice, al hablar de la situación política en el Capítulo II de la Primera Parte, a propósito de la Mirada pastoral de la realidad social en América Latina— se caracterizó por el paso de los regímenes militares a un sistema de gobierno democrático. Este paso ha significado el ejercicio de la libertad cívica en contraste con la inseguridad que se experimentaba en los regímenes anteriores. Sin embargo, también existe un ambiente de desencanto y frustración, debido a la lucha partidista signada por el sectarismo, la ambición personal, el clientelismo partidista y el no cumplimiento de promesas electorales" (No. 150). "Un sistema democrático representativo mediante el voto electoral -se analiza más adelante de manera un poco más congruente-, pero que aún no ha logrado implementar la participación real de la ciudadanía; la incapacidad del Estado de responder oportunamente a las demandas sociales; la progresiva pérdida de confianza en los políticos; la corrupción; y la ineficiente burocracia de la administración pública, reducen la puesta en práctica del sistema democrático a una mera formalidad que no beneficia a las grandes mayorías de nuestras sociedades" (No. 154).

Todo esto, evidentemente se suma a las deficiencias en la indispensable división de poderes, propia de los regímenes democráticos, y en mayor o menor medida ya tradicionales en los Estados de América Latina, que también ya reducían muchas veces entre nosotros a la democracia a una mera formalidad: "En nuestros países —se dice al respecto— no siempre se respeta esta división de poderes, con el resultado de reducir el sistema democrático a una pura formalidad, donde el Ejecutivo y el Legislativo no velan por los intereses de todos los ciudadanos y el Judicial no ejerce con imparcialidad sus decisiones" (No. 152).

Sin embargo, esta real ausencia actual de participación democrática institucionalizada en todos los países de nuestro continente, se ve felizmente acompañada al mismo tiempo por una creciente conciencia popular de participación y una gran creatividad manifestada en múltiples formas de organización de la base a nivel local y comunitario. Así como por movilizaciones sociales reivindicativas de distintos sectores de la sociedad, que apuntan a un cambio en la misma comprensión de la democracia: "La democracia -se dice- frente a los partidos políticos y la debilidad de los sindicatos, ha sido acompañada por el surgimiento de otras organizaciones de origen comunitario. La conciencia de la necesidad de la participación local en el municipio y otros cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, revela un cambio en la comprensión de la democracia, desde una simple acción electoral hacia otra donde la comunidad busca modos de organizarse para hacer frente a sus necesidades. Las marchas y otras formas de participación popular, activa y no violenta, son signos positivos" (No.1 156).

3.- Las aportaciones de la *Segunda Síntesis*

En el mismo sentido se había expresado la llamada *Secunda Relatio*, editada por el CELAM en Febrero de 1992, y que posee la virtud de ofrecer una síntesis más fidedigna de los aportes de las 24 Conferencias Episcopales Nacionales de América Latina al Documento de Consulta para Santo Domingo, de Abril de 1991. Este documento, que también es propuesto con razón por muchos como clave literaria latinoamericana y hermenéutica de las Conclusiones de la IV Conferencia, no duda en calificar a las democracias actuales como "democracias excluyentes y restringidas", y plantear la superación de la democracia formal, en base a la mayor organización y participación de la sociedad civil. "Las democracias excluyentes y restringidas de América Latina —se dice apuntando a las actuales democracias, que llegaron otorgando al pueblo cuotas reales de libertad, pero igualmente, como se ha

dicho, de desencanto y frustración—, que no han sido aún capaces de frenar el aumento del hambre y la miseria, dan lugar al surgimiento, en algunos casos, de fuerzas organizadas de subversión y, en otros, de situaciones de resentimiento y decepción. Las democracias restringidas al hecho exclusivo del voto, que en algunos casos se adultera y manipula, son utilizadas por reducidos sectores de la población que se benefician de ellas, como en el pasado reciente se beneficiaron de las dictaduras. Los nuevos peligros de la democracia residen en la incapacidad demostrada en superar los estadios mínimos formales del aspecto electoral, al tiempo que en la evidencia de la corrupción de un Estado incapaz de responder oportunamente a las demandas sociales y que ha venido perdiendo la confianza de los ciudadanos". "Por ello —se dice de manera programática más adelante—, la democracia ha de estar respaldada por el cumplimiento de la tarea básica del Estado, cual es la de ayudar a formar la sociedad. La democracia se sustenta, ante todo, en la mayor organización y participación de la sociedad civil en los asuntos de interés nacional, privados y colectivos. Cada vez con más fuerza aparecen nuevas organizaciones de origen comunitario, que surgen como expresión de necesidades e iniciativas populares. Paralelo a este surgimiento se debilitan por una parte, los partidos políticos y, por otra, las organizaciones tradicionalmente reconocidas como los sindicatos. Son cada día mayores los testimonios de presencia de movimientos sociales de tipo coyuntural, que toman iniciativas frente al Estado. Se levantan opciones que se centran por una parte en la relevancia de la vida municipal, de los cuerpos intermedios, de las organizaciones no gubernamentales (ONG), de las fundaciones sin ánimo de lucro social, así como de tendencias que antes eran del resorte natural del Estado". Se concluye finalmente que en América Latina comienza a abrirse paso una nueva concepción de la democracia que, "aunque en ciernes, apunta hacia un modelo social basado en la satisfacción de las necesidades y la defensa de los Derechos Humanos"; y que se comienza igualmente a superar una concepción de la participación basada exclusivamente en

el voto, por la participación social, "entendida como acción de la comunidad organizada en los planos local, del trabajo, de la política, de la producción, de la educación y de las más variadas actividades cívicas".

DESAFIOS

UNA AGENDA

Dr. Gustavo Gutiérrez

Nueva evangelización, promoción humana e inculturación del evangelio, son los criterios trazados por la Conferencia de Santo Domingo al quehacer de la Iglesia en América Latina; criterios por los que transita una sola opción preferencial como resto de la más genuina orientación bíblica del cristianismo: la causa de los pobres. "Nueva Evangelización" que ha de promover como agentes de la buena nueva a los que otrora fueron sujetos pasivos de este proceso; "Promoción Humana" que ha de luchar con renovado ardor por dar respuesta al clamor de los pobres; "Inculturación del Evangelio" que pasa no sólo por el reconocimiento de lo indígena y lo afroamericano como interlocutores del evangelio, sino de esta cultura urbana-neoliberal que con frecuencia atenta contra los derechos humanos y los derechos más elementales del medio ambiente, y que precisamente por esto, está urgida de acoger el don gratuito del Reino en esta hora de su historia.

Santo Domingo nos lleva a optar en todo momento por aquello que vaya en favor de los que hasta ahora han vivido sociológica, cultural o eclesiásticamente marginados.

Esta es nuestra agenda...

Larga preparación, muchas expectativas, no pocas tensiones, temores provenientes de lados diversos, viejas desconfianzas, fuerza y presencia de un itinerario eclesial, movida de piezas a última hora, serenidad y sentido pastoral de numerosos participantes, la creciente pobreza del pueblo latinoamericano, la oración de numerosas personas han jalonado la ruta que desemboca en el documento final de la cuarta conferencia episcopal latinoamericana, en Santo Domingo.

Densos y complejos los días mismos de la conferencia. Un sistema de trabajo algo confuso y otros factores no permitieron la elaboración de un documento de una envergadura teológica semejante a la de las Conferencias Episcopales anteriores. Pero tampoco era lo que se pretendía. En varios momentos el texto se refiere con sencillez a dichas asambleas en cuanto al marco doctrinal y a las opciones básicas. Ellas son, por consiguiente, capitales para su interpretación¹. En esa perspectiva, Santo Domingo (SD, en adelante) hace precisiones importantes y presenta —en tono convocador y sin lanzar ningún tipo de anatema— relevantes puntos de la agenda que en estos años los cristianos del continente habían abierto al compromiso y a la reflexión.

No faltarán las crónicas que hagan el necesario recuento de las etapas del proceso preparatorio, ni los observadores que describan las vicisitudes y tensiones vividas durante la asamblea episcopal. Todo ello es importante para la comprensión del documento. En las páginas que siguen nuestro énfasis estará puesto más bien en el eje del documento, en las tareas que tenemos por delante. Los desafíos son enormes y requieren de toda nuestra energía.

Una opción y tres líneas pastorales

Desde el inicio de la preparación a Santo Domingo estuvo presente la perspectiva de la nueva evangelización, afirmada en Medellín y retomada con fuerza por Juan Pablo II en este último tiempo.

Uno de los primeros documentos de la etapa previa a Santo Domingo presentaba, yuxtaponiéndolos, dos grandes retos al anuncio del Evangelio en América Latina. Por un lado se decía que el más importante venía de la cultura moderna, la "cultura adveniente" según la expresión usada en Puebla². Pero por otra parte se afirmaba que la interpelación mayor venía de la inmensa pobreza reinante en América Latina e incluso se afirmaba que "el presupuesto de la nueva evangelización es la opción preferencial y solidaria con los pobres".

El tema fue madurando, se hizo más clara la relación entre modernidad y pobreza, así como la necesidad de abordar sintéticamente los diversos desafíos a la evangelización. Tarea que debe hacerse a partir de la situación de miseria y marginación que

vive la mayoría de la población latinoamericana. Esto fue impulsado por comentarios y críticas a los documentos preparatorios y en forma decisiva por las contribuciones de los diferentes episcopados del continente³.

Esos aportes fueron resumidos en la llamada *Secunda Relatio*, texto capital en la marcha hacia Santo Domingo. En base a ella se elaboró el *Documento de Trabajo* (DT en adelante) que proporcionaba una base adecuada para los trabajos de la conferencia y que pudo haber sido muy útil en la redacción de sus textos. En un punto capital, sin embargo, el documento final precisa y mejora ciertos términos empleados por el DT y que hubieran podido llamar a confusión. Nos referimos al elenco de opciones de la Iglesia latinoamericana que ofrece el DT bajo el rubro opciones preferenciales⁴. Entre ellas se encuentran, además de la opción por los pobres, la de los jóvenes (ya presente en Puebla), la familia, los laicos, la evangelización de la cultura moderna y otras más. Santo Domingo no sigue esa pauta, con buen criterio distingue entre opción preferencial por los pobres y líneas pastorales prioritarias⁵.

No se trata de una querrela de palabras, ni de subestimar otros desafíos pastorales que vienen de nuestra realidad. Lo que está en juego (no todos lo percibieron al inicio) es la necesidad de mantener clara la perspectiva evangélica que desde hace unos veinticinco años ha inspirado la acción pastoral de la Iglesia latinoamericana primero y ha repercutido a nivel universal después. Nitidez exigida no por razones de satisfacción intelectual, sino por la fecundidad misma de las líneas pastorales a adoptar; situadas alrededor de un eje, ellas adquieren mayor alcance.

Santo Domingo reafirma pues con firmeza la opción preferencial por los pobres. Dentro de la óptica cristológica en que se sitúa la conferencia, de acuerdo con el lema que se le había señalado: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Heb. 13,8)⁶, dicha opción es apoyada en Cristo y su anuncio de la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc. 4, 18-19). "Esta es -dice SD- la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable, pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla" (n. 178, cf. también Mensaje n. 17). La

continuidad es límpidamente sostenida; además, Medellín y Puebla buscaron también cuidadosamente arraigar la opción por los pobres en el testimonio de Jesús. En los números siguientes (179 y 180) y en muchos otros más (cf. nn. 50, 275, 296, 302) se subraya el papel central de esta opción y, por consiguiente el sello que pone a las diversas tareas eclesiales. Cuando se piensa en la resistencia que esta perspectiva, su enunciado y hasta los términos (la palabra "opción"; por ejemplo) con que se expresa, provoca en algunos sectores dentro y fuera de la Iglesia, no se puede dejar de pensar que estamos ante algo adquirido en forma definitiva.

Se trata de una perspectiva vieja y nueva al mismo tiempo, recordada proféticamente por Juan XXIII en vísperas del Concilio, brota en los últimos años del compromiso histórico y del contacto directo con la Biblia de parte de las comunidades cristianas, así como de la reflexión teológica sobre esas experiencias. Ella irrumpe en Medellín, precisa su formulación y sus fundamentos en el tiempo posterior y se manifiesta con madurez en Puebla. Con Juan Pablo II la opción preferencial por el pobre entra con firmeza en el magisterio ordinario universal de la Iglesia⁷.

De este modo, algo que surgió —en tiempos recientes— entre los cristianos latinoamericanos que descubrieron poco a poco el significado bíblico del compromiso con los pobres y su liberación y que fue asumido tempranamente por el magisterio eclesial de la región se ha abierto paso en la vida de la Iglesia y del continente. Ese enfoque ha hecho resonar el Evangelio en espacios que hasta el momento le habían estado cerrados, ha dado vitalidad y creatividad a numerosas iniciativas pastorales, ha estimulado la reflexión teológica lanzándola por rutas inéditas, ha sido rubricada por el testimonio martirial y la entrega cotidiana y humilde de muchos⁸, ha motivado sufrimientos cuya hondura sólo el Señor conoce y ha despertado también esperanzas que han hecho ganar en fidelidad profunda a Jesús y a su Iglesia. Estamos, sin duda, ante el aporte más importante que la comunidad eclesial que vive en América Latina ha hecho a la Iglesia universal de la cual forma parte.

El carácter de postulado para la acción eclesial que la opción preferencial por el pobre reviste en Santo Domingo no hace sino

reafirmar la justeza de una intuición y la solidez de un itinerario. Pero debemos estar muy atentos para no contentarnos con declaraciones y textos. Estos son importantes, los documentos de Medellín y Puebla lo prueban, si se hacen carne en la vida de la Iglesia. El peligro de que tales enunciados, por importantes e interesantes que sean, se limiten a palabras o gestos para las galerías está siempre allí.

Esta perspectiva debe traducirse, en líneas pastorales concretas. Santo Domingo las propone en función de los grandes temas que se asignó: nueva evangelización, promoción humana y evangelización inculturada. En el primer punto se destaca el papel de los laicos (en especial los jóvenes) en la tarea evangelizadora, el de la celebración de la fe; en forma significativa se subraya también el papel misionero que la Iglesia latinoamericana debe asumir más allá de nuestro continente. Estamos convencidos que esta última es una de las rutas más fecundas que tenemos ante nosotros. En este orden de ideas Puebla nos había llamado a "dar de nuestra pobreza" (n. 368); es de desear que ésta sea en efecto una línea pastoral para el tiempo que viene (cf. SD 293-295, ver también 12 y 57 sobre la dimensión misionera).

La segunda gran línea pastoral se ubica en el ámbito de la promoción humana. Aquí el acento es puesto en la atención al clamor de los pobres y en la necesidad de asumir con "renovado ardor la opción evangélica y preferencial por los pobres"; ella debe iluminar "a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora". De otro lado, se declara que "toda vida humana es sagrada" y ello debe inspirar una defensa de la vida y de la familia (cf. nn. 296-297).⁹

La tercera línea está constituida por la necesidad de una evangelización inculturada. Sin duda uno de los puntos más saltantes de Santo Domingo es el de la inculturación del Evangelio. El término es nuevo, la idea es vieja y tiene consonancias de encarnación. Pero es un hecho —el recuerdo en este tiempo de la primera evangelización en América Latina lo hizo evidente— que a la Iglesia le cuesta desprenderse del mundo cultural de occidente en su anuncio del Evangelio. Por ello SD llama a una "conversión pastoral de la Iglesia" (n. 30; cf. igualmente n. 23). Es un terreno en el que hay mucho por hacer, en esa tarea reconocer

los valores de los pueblos indígenas y de la población negra es un paso fundamental. Lo es también aceptar los retos que vienen del acelerado proceso de urbanización que tiene lugar en el continente y de la agresiva presencia de los medios masivos de comunicación (cf. nn. 298-301).

Los nuevos rostros de la pobreza

Santo Domingo toma acta de un hecho macizo, comprobable a simple vista: el creciente empobrecimiento de las mayorías en América Latina. El clamor de los pobres que constataba Medellín y que Puebla llamaba "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (n.89), se ha hecho hoy ensordecedor. La pobreza -se afirma en Santo Domingo- en la que están "sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria es el más devastador y humillante flajelo que vive América Latina y el Caribe" (n. 179)¹⁰. Es una razón más para optar preferencialmente por los pobres.

El texto nos invita por todo eso a "alargar la lista de los rostros sufrientes" (n. 179) de que hablaba Puebla (nn. 31-39), en un hermoso pasaje escrito por dos grandes obispos latinoamericanos que hoy no están con nosotros: Germán Schmitz y Leónidas Proaño. En esos rostros debemos descubrir los rasgos del Señor¹¹, que nos desafían a "una profunda conversión personal y eclesial" (n. 178). Se trata de rostros "desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de las injusticias sociales" (ib.)¹²

A lo largo del documento, sectores sociales determinados aparecen dando color y dibujando en forma precisa las caras de los pobres de América Latina. Las fechas de la realización del encuentro conducían obligadamente a hablar de los pueblos indígenas y de la población negra (que SD prefiere llamar afroamericanos) del continente. Secularmente marginadas y maltratadas esas personas ven en esta ocasión reconocidos sus valores y apreciados sus aportes en la historia latinoamericana.

Como se sabe no fue fácil encontrar el consenso necesario para que -como se solicitaba desde hacía tiempo- la Conferencia pidiera perdón a los pueblos indígenas y negros por la

participación de los cristianos en la opresión y la injusticia de que fueron objeto el siglo XVI y épocas posteriores. SD lo hace (cf. n. 20 y 246); es posible, sin embargo, que sin la clara intervención al respecto del Papa eso no hubiese tenido lugar. Varias voces expresaron su resistencia al reconocimiento de hechos de cuya veracidad histórica no se puede sin embargo dudar¹³. Felizmente esos obstáculos fueron superados, pero es mucho lo que queda por hacer en materia de solidaridad con las personas y las culturas indígenas y negras de América Latina. Es un elemento capital de la agenda que tenemos por delante.

Pero los pobres no sólo tienen color y en muchos casos lengua propia, la condición de la mujer -en especial la de los estratos populares- pone también su sello en esa situación. En un célebre texto Puebla habla de la mujer como "doblemente oprimida y marginada" (n. 1134, nota) y consagra varios números al análisis de su situación (cf. 834-849). SD dedica también un apartado al tema (nn. 104-110), en él se denuncian los atropellos contra las mujeres y la persistente mentalidad (en la sociedad y en la Iglesia) que las margina. Es un importante apunte, pero hubiese sido interesante que se ahondara más el asunto de las organizaciones de mujeres "para exigir el respeto a sus derechos" de que hablaba Puebla (n. 836). El sector de las mujeres es sin duda uno de los más dinámicos y creativos de la sociedad y la Iglesia latinoamericanas. Es pertinente el documento cuando dice que es necesario "profundizar en el papel de la mujer" en ambos ámbitos (n. 105). Esperemos que así sea.¹⁴

Todos estos, son puntos que deben ahondarse. Ese no es nuestro propósito aquí, nos basta por ahora observar que es un paso importante decir que los rasgos de los indígenas, los negros y la mujer, dibujan con mayor precisión el rostro de los pobres de América Latina, en los que reconocemos el rostro mismo de Cristo.

Signos de los tiempos

En estos últimos años las comunidades cristianas de América Latina, y la reflexión teológica que las acompaña, se han ido abriendo a nuevos temas o han retomado por pistas inéditas algunas

antiguas preocupaciones. Ellas provienen del curso de los acontecimientos históricos y se presentan como verdaderos signos de los tiempos que es necesario percibir en función del anuncio del Evangelio y cuyo llamado al compromiso debe ser escuchado.

Santo Domingo se hizo eco de algunas de esas realidades que abren nuevos espacios a la solidaridad histórica, en particular con los más pobres, y a la inteligencia de la fe. La atención que les prestemos debe ayudar a superar el divorcio entre la fe y la vida al que Santo Domingo se refiere repetidas veces (cf. por ejemplo, nn. 24, 44, 48). Santo Domingo enumera algunos de esos "nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana". Pero los encontramos también en las otras secciones del documento. En todos esos casos reaparece con fuerza el eje de la opción preferencial por los pobres. Veamos algunos ejemplos de ese listado.

Uno de los problemas más serios de América Latina en las últimas décadas ha sido —y es— el de la violación de los derechos humanos; constituyó también un campo privilegiado —y riesgoso— de compromiso de muchos cristianos y de algunas Iglesias como cuerpo institucional. El tema había estado ya presente en Puebla (cf. documento "Dignidad humana"), pero es más detallado en SD. Aunque por momentos refleja el temor de algunos acerca del riesgo de manipulación del tema (cf. n. 168), precisa bien que los derechos humanos son violados asimismo por la pobreza y la injusticia existentes en América Latina (cf. n. 167).

Hoy una de las grandes preocupaciones de la humanidad es la de la ecología. Ella surgió, como es comprensible, en los países ricos e industrializados. No obstante, sería un grave error pensar que esa inquietud es artificial en los países pobres. Por ello SD intenta una lectura del problema a partir de "las grandes mayorías empobrecidas del mundo" (n. 168). En efecto, ellas son muchas veces las víctimas del desarrollo de los grandes países. De allí el reclamo de SD por "una ética ecológica" que "implica el abandono de una moral utilitarista e individualista" (ib). Con este propósito recuerda un tema que creemos de gran fecundidad en el tiempo que viene: "el destino universal de los bienes de la creación" (ib.).

En la misma vena se recuerda el sentido que la tierra tiene en el don de la creación. El asunto es particularmente importante para los campesinos, muchos de los cuales pertenecen a los pueblos indígenas. Estos tienen una visión religiosa de la "madre tierra" que asegura su sustento. Ella se opone a "la visión mercantilista (que) considera la tierra en relación exclusiva con la explotación y lucro", y lo que es peor "llegando hasta el desalojo y expulsión de sus legítimos dueños" (n. 172). Este último es un proceso que comienza hace cinco siglos y que todavía no ha encontrado solución. La pobreza de los campesinos tiene pues causas claras e identificables.

Penosamente y después de un largo período que trajo muchos sufrimientos los países latinoamericanos se han encaminado hacia regímenes democráticos. Sólo en esas condiciones es posible emprender el camino que permita construir una sociedad justa y plural. En varias de nuestras naciones la Iglesia jugó un papel importante en el proceso de democratización (cf. n. 190)¹⁵. Con realismo SD reconoce que el ejercicio democrático es "todavía más formal que real" (n. 191). Señala también que el orden democrático se afianzará en la medida en que el pueblo que lo conquistó tenga un real protagonismo en América Latina (cf. nn. 191 y 193).

Condición fundamental para un auténtico respeto por los derechos humanos y una organización democrática de la sociedad es el establecimiento de la justicia social. Santo Domingo va directamente a lo que hoy es lo más controvertido en el continente: el neoliberalismo económico (Se trata de uno de los mejores trozos de SD). Ante "el empobrecimiento y la agudización de la brecha entre ricos y pobres" (n. 199), urge "sentar las bases de una economía solidaria, real y eficiente" (n. 201). Ella debe controlar a "aquellos mecanismos de la economía de mercado que dañan fundamentalmente a los pobres" (n. 202). Siguiendo los pasos de Juan Pablo II se denuncia por eso la hipoteca que la deuda externa significa para el desarrollo de nuestros países y se afirma que ella no puede ser pagada al precio de la vida de los más pobres (cf. n. 197).

Si bien no es considerado un signo de los tiempos, es importante señalar el desafío (entre otros, naturalmente) que viene del

proceso de urbanización que tiene lugar en América Latina. El tema había sido rozado en Medellín y tratado en Puebla. Santo Domingo retoma el punto haciendo ver que se trata de un hondo cambio cultural, así como de una situación que acrecienta la pobreza y la miseria de la mayoría de la población de las ciudades "fruto de modelos económicos explotadores y excluyentes" (n. 255).

Hemos recordado algunos de los retos al anuncio del "Evangelio de la justicia, del amor y de la misericordia" (n. 13)¹⁶. Todos ellos expresan modalidades de la situación de los pobres, la inmensa mayoría del continente, y urgen a la solidaridad con quienes sufren marginación e injusticia. "Toda evangelización ha de ser (...) inculturación del Evangelio", dice SD en su profesión de fe (n. 13). Ese proceso abarca no sólo las viejas culturas del continente, sino que debe tener en cuenta también los desafíos enumerados. En ellos también debe ser inculturado el Evangelio. En efecto, ese esfuerzo es "un imperativo del seguimiento de Jesús y necesario para restaurar el rostro desfigurado del mundo" (n. 13). Es decir, su meta "será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano" (n. 243)¹⁷. Ellas se oponen a "la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna" (ib)¹⁸.

En el marco doctrinal y pastoral de Medellín y Puebla, sin el vuelo profético de la primera, ni la densidad teológica de la segunda, Santo Domingo recoge varios puntos de la agenda que los cristianos de América Latina habían comenzado a establecer en años recientes. Los nuevos desafíos están bien señalados, la fecundidad de las respuestas dependerán —como en el caso de las anteriores Conferencias Episcopales latinoamericanas— de la recepción que sepamos dar a los textos de Santo Domingo. Escuchar su llamado nos hará dejar atrás escaramuzas intestinas y desgastantes, nos permitirá avanzar en la solidaridad con todos los que viven en este continente, en particular con los pobres y oprimidos, y ganar en comunión eclesial. Así acogeremos el don gratuito del Reino en la historia de sufrimientos y esperanzas del pueblo latinoamericano.

NOTAS

- ¹ Hay muy pocas citas explícitas a textos de Medellín y Puebla, pero sí numerosos envíos al mensaje de esas asambleas, en cuya continuidad afirma netamente situarse.
- ² Ella figura sólo una vez en SD (cf. n. 30).
- ³ Ellas han sido publicadas por el CELAM: *Aportes de las Conferencias Episcopales a la IV Conferencia* (Bogotá, 1992).
- ⁴ Debemos observar, no obstante, que en el desarrollo del párrafo se llama opción preferencial sólo a la que se hace por los pobres, las demás son calificadas simplemente de opciones.
- ⁵ Cf. las observaciones al respecto en los diferentes artículos publicados en *Páginas* 117 (septiembre 1992) dedicado a la IV Conferencia Episcopal.
- ⁶ Cf. la importante obra de C.I. González *"Jesucristo ayer, hoy y siempre"* (Bogotá, CELAM, 1991) y M. Díaz Mateos *"Jesucristo ayer, hoy y siempre"* en *Páginas* (sept. 1992) 58-71.
- ⁷ A nadie escapa, de otro lado, que su reiteración por el Papa, en particular en el discurso de apertura a la IV Conferencia, es una de las razones de su presencia en los textos de la asamblea episcopal "En continuidad con las conferencias de Medellín y Puebla -dice significativamente Juan Pablo II-, la Iglesia reafirma la opción preferencial en favor de los pobres" (n. 16).
- ⁸ Sentimos que SD no haya sido más neto sobre esa penosa pero también esperanzadora riqueza de la Iglesia latinoamericana que es el martirio de algunos de sus hijos (cf., sin embargo, la alusión que se hace en SD 21).
- ⁹ Volveremos sobre algunos puntos del capítulo dedicado a la promoción humana.
- ¹⁰ El hecho de celebrarse la conferencia en una isla caribeña hizo sensible a una mayor exactitud en la expresión; el texto habla siempre de América Latina y el Caribe.
- ¹¹ SD remite explícitamente a Mt. 25, 31-46, referencia tácita en el texto de Puebla.
- ¹² Sigue luego, a título de ejemplo, un listado de esos rostros.
- ¹³ En el mensaje que el Papa dirigió (13 de octubre) a los afroamericanos hay un claro reconocimiento a la injusticia contra las "poblaciones negras del continente africano" y un pedido de perdón por la participación de cristianos en ese maltrato. Juan Pablo II lo había hecho ya en la isla de Gorea (Africa) en febrero de 1992. Menos convencidos parecían los participantes de la Conferencia de emplear el mismo lenguaje para con los indígenas; en este caso, dado el volumen del acontecimiento, el cuestionamiento que ello implica al sistema colonial, y las emociones que despierta, las cosas eran más controvertidas. Pero el 21 de octubre, ya en Roma, el Papa habló de su viaje a Santo Domingo como de "un acto de expiación" por "el pecado, la injusticia y la violencia" presentes en la llegada de los cristianos a estas tierras. Esto lo lleva a una "petición de perdón (que) se dirige, sobre todo a los primeros habitantes de la nueva tierra, a los indios y también a quienes, como esclavos, fueron deportados allí desde Africa para realizar los trabajos más duros" (subrayado nuestro). Ante esto los más recalcitrantes tuvieron que ceder.
- ¹⁴ El texto previo de la comisión sobre la mujer contenía importantes elementos que no llegaron a ser recogidos en el resumen que presenta el texto final.
- ¹⁵ Lo comprueba el texto en la parte correspondiente, teóricamente, a la iluminación teológica. Es frecuente en SD, pese a la pauta que fue señalada, que las

situaciones de hecho se encuentren al inicio de los temas tratados. Es difícil ir contra un comportamiento tradicional y... lógico.

¹⁶ El texto aprobado en Santo Domingo decía sólo "Evangelio de la justicia". El añadido es una de las pocas modificaciones provenientes de su revisión en Roma. Otra, muy semejante es aquella en que el documento hablaba del "Evangelio de los derechos humanos", y que hoy dice: "el Evangelio, raíz profunda de los derechos humanos" (n. 165).

¹⁷ La noción de liberación total o integral está presente desde un comienzo en la teología latinoamericana, Medellín y Puebla distinguen en ella tres niveles o planos: la liberación de estructuras injustas, de la persona humana y del pecado. Con precisión esta última dimensión es considerada en SD como sinónimo de reconciliación (cf. n. 123). Lo que deja sin piso fáciles oposiciones. En efecto, la reconciliación es, como la liberación, una vieja y tradicional idea cristiana que no es propiedad privada de nadie.

¹⁸ Se trata de una perspectiva adoptada —no sin dificultades— desde hace mucho tiempo en América Latina, ella llevó a que se calificara la situación del continente de "situación de pecado" (Medellín, Paz n. 1). Las raíces bíblicas de ese enfoque son claras, de allí su presencia también en el magisterio universal de la Iglesia.

RESEÑAS

GONZALEZ CARVAJAL, L. *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae. Santander. 1992. 190 páginas.

El presente libro nos ofrece una reflexión crítica sobre la cultura de la postmodernidad. Es analizada y valorada como fenómeno social y vista desde la fe, con una preocupación pastoral para la evangelización. La Introducción sobre la Cultura, la Modernidad y la Postmodernidad sintetizan la atmósfera por la que atraviesa la humanidad.

"El cristiano ante la cultura"

Primeramente, la cultura es constitutivo ontológico de todo hombre. Podemos decir que la cultura son todas las obras que trascienden al mismo hombre. Ahora bien, en la dialéctica fe-cultura, ambas se implican por su apertura, ya que no hay ningún lenguaje sagrado elaborado en el cielo que sea independiente de cualquier cultura temporal. La historia nos muestra una monoinculturación que ha subsistido por siglos. Se inició en el siglo VIII cuando la Iglesia empezó a vivir permanentemente a la defensiva. Y si bien es cierto que la fe siguió expandiéndose, también es cierto que era ex-

presada en categorías culturales no vigentes, con lo que la cultura se desarrolló al margen de los valores cristianos. Esta ruptura trajo como consecuencia pérdidas tanto para la fe como para la cultura; la fe expresada en categorías culturales del pasado ha dificultado la evangelización de los hombres de hoy, así como la cultura ha perdido "ese suplemento del alma".

En la interacción fe-cultura se busca un diálogo maduro, inspirado en la Encarnación del Verbo. Se trata de una inculturación de la fe y de una evangelización de la cultura. Abrazar la fe no significa renunciar a ningún rasgo positivo de la cultura -como es obvio, no todo lo que configura una cultura deberá ser asumido por la fe-. La invitación para el creyente es reestablecer el diálogo, lo que supone conocer bien la cultura, discernir desde la fe cristiana los valores y contravalores de la sociedad, pues el sujeto de discernimiento es toda la comunidad, promoviendo la unidad en la fe desde las diversas inculturaciones.

LA MODERNIDAD

Ideas fundamentales:

a).- La Secularización: ha sido el proceso por el cual di-

versos ámbitos de la vida social han sido sustraídos a la dominación que la Iglesia venía ejerciendo sobre ellos. Es oportuno hacer distinción entre la secularización y el secularismo. Este segundo es una secularización que ha ido más lejos de lo debido, porque ha acabado con el sentido de ultimidad y trascendencia de la vida. Ha dado origen a una cultura horizontal, ha dejado al hombre sin una cosmovisión unitaria, todo es más racional, se trata de la cultura de la fragmentación. La fe se ha visto también afectada, pues vivimos en un mundo privado de los signos de Dios. Ante esta situación se hace más necesario fortalecer las convicciones personales y promover auténticas comunidades cristianas de referencia. Es a la Iglesia a quien le corresponde decir algo frente a la privatización de la fe, iluminando el sentido último de cada actividad.

b).- Mentalidad científico-técnica: vivimos en la era de los progresos y peligros. Se han modificado las condiciones de vida y el modo de pensar. La ciencia apuesta por una nueva racionalidad, con el olvido de darle sentido a la vida. La técnica ha abarcado la totalidad de las actividades humanas bajo la razón instrumentalizada, teniendo como criterio de verificación la utilidad.

c).- Voluntad Emancipadora: la Modernidad trajo una auténtica rebelión de personajes en Occidente, se ha dado en cuatro manifestaciones: la del sujeto, a partir de la Ilustración no hay lugar ya para una fe ciega, ingenua e irreflexiva. La del ciudadano, que llegó con la invención de la Revolución Francesa. La del proletariado, como pasión por la igualdad universal, y por último, la de la mujer, tomando un rostro en las luchas feministas.

d).- Fe en el progreso: el progreso en la historia se llegó a concebir como la nueva religión; de ella se esperaba demasiado. El poder ha originado una "psicología de diosecillos", es decir, el hombre busca su salvación prescindiendo de Dios, y también lo ha incapacitado para aceptar los límites humanos. El creyente no tomará una actitud de rechazo ante el progreso, pero no podrá aceptar nunca que éste suponga la desaparición de Dios.

e).- La Tolerancia: es el resultado de una actitud esforzada. Tolerar no es sinónimo de indiferencia (somos tolerantes cuando las diferencias del otro nos importan), tampoco hay que confundirla con el relativismo e irenismo (actitud de no contradecir a los que piensan o creen de distinto modo y

en disimular las propias convicciones o manifestarlas en secreto). La tolerancia es buena porque en ella hay una verdad objetiva, y el mejor modo de acercarse es el diálogo libre. De modo que lo único que excluye la tolerancia es la imposición de la verdad por la fuerza, es decir, debemos mantener a salvo la tolerancia sin caer en el nihilismo del "todo vale".

f).- Espiritu-Capitalista-Burgués: el capitalismo lleva consigo un modo de ser y reaccionar ante la vida. Es una cualificación para todos (y no sólo para los dueños de los medios de producción). Este espíritu contiene un ascetismo profano, una austeridad para alcanzar la fortuna. Hay una mentalidad calculadora que intenta reducir el mundo a cifras. Vivimos en la era del record. Por otra parte la burguesía conquistó la individualidad, pero ha degenerado en actitudes egoístas, rompiendo así la conciencia solidaria.

LA POSTMODERNIDAD

a).- La cultura Postmoderna.

El "Post" de postmoderno indica un deseo de despedirse de la Modernidad, los habitantes de las sociedades Modernas experimentan un vacío espiritual y

una ausencia del sentido del mundo moderno, se trata entonces de un malestar ya antiguo.

El génesis de la postmodernidad hay que ubicarlo en su temática más que en una fecha exacta. La postmodernidad nace en el momento en el que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno, y está tematizada por el fin de la idea del progreso. El hombre postmoderno tiene la experiencia de un mundo duro que no acepta y que por lo mismo no tiene la esperanza de poder cambiar. No se considera a sí mismo llamado a superar la modernidad. Es el final de la historia, ya que ésta es considerada como una serie de acontecimientos sin ninguna conexión entre sí. Lo que existe en la historia es el caos de biografías individuales, por eso se disuelve en muchas historias microscópicas, tantas como individuos.

Consecuencia de ello es la muerte de la ética; si se eliminó el pasado arquetípico, entonces tampoco hay obligación alguna para un futuro utópico. Es tan solo el presente sin raíces ni proyectos, cada uno puede hacer lo que quiera, todo es indiferente y nada está prohibido.

Por otra parte, hay un giro del imperio de la razón, por el

hombre que siente, hay una desconfianza de la razón: no queda más remedio que acostumbrarse a la desfundamentación del pensamiento, el deseo de saber sólo trae males. El individuo postmoderno obedece a lógicas múltiples y contradictorias en lugar de un yo integrado. No se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas, se renuncia a los compromisos profundos, la meta es ser independiente afectivamente, no sentirse vulnerable, no hay esperanzas para un consenso social. Por lo tanto, la sociedad postmoderna está compuesta por infinitas microcolectividades heterogéneas entre sí. Finalmente en lo religioso; hay un retorno a lo sagrado y hacia Dios. Pero a Dios se le concibe como a un Dios no muy exigente, porque su religión es confortable y decididamente alérgica a las exigencias radicales.

b).- Balance de la postmodernidad

- La postmodernidad es una reacción unilateral frente a las unilateralidades que tenía la modernidad.
- Hay una relación entre postmodernidad y conservadurismo, ya que la postmodernidad es un conservadurismo

que elimina la esperanza de mejorar la sociedad, por su desconfianza e indiferentismo.

- Por otra parte se tendrá que verificar si el desmoronamiento de todas las creencias y valores es verdaderamente una liberación o una catástrofe. Aunque tal parece que el hombre postmoderno es un hombre sin identidad personal.
- Finalmente, el autor nos propone tres tareas educativas retomando lo positivo de la postmodernidad: la primera es que no debemos renunciar a la fe razonable, al mismo tiempo que se recupera la experiencia y el silencio meditativo en nuestro acercamiento con Dios. La segunda es hacer una Teología que no maltrate el Misterio, nuestro saber acerca de Dios es incierto, una teología expresada sobre todo en forma narrativa —sin olvidar lo conceptual—. Y por último se trata de recuperar el carácter festivo de los cristianos a través de su sensibilidad y no una mera intelectualización de la celebración.

Arturo Vázquez Uribe. Escuela de Teología, Universidad Intercontinental.

MARDONES, José María, *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*, Ed. Sal Terrae, Santander (España) 1991, 295 pp.

El autor señala como objetivo básico de esta obra "el análisis del uso neoconservador (NC) de la religión" (p. 78). El estudio consta de cuatro partes: las tres primeras —Contexto y diagnóstico (I), La religión política neoconservadora (II); Ilustración y religión neoconservadoras (III)— "responden a la intención fundamental de dar cuenta de las relaciones entre capitalismo democrático y religión" (p. 17). La cuarta —Entre la advertencia y la idolatría— se propone "escuchar cuanto de desafío y riesgo conlleva el neoconservadurismo para la fe cristiana" (p. 240). Termina la obra con un "Epílogo desde El Salvador", "que quiere ser el desvelamiento, desde la periferia del sistema, del peligro de idolatría que se cierne sobre el neoconservadurismo" (p. 17).

El neoconservadurismo. Señalamos algunos de los rasgos fundamentales que el autor presenta como característicos del neoconservadurismo (NC) norteamericano: se trata de una tendencia, con buenas vinculaciones con el poder, que ante la experiencia de los años sesenta se orientó hacia el conservadu-

rismo de la defensa y mantenimiento de las instituciones norteamericanas, especialmente del "capitalismo democrático". Defensores de la libertad democrática, los neoconservadores son enemigos acérrimos del totalitarismo, sobre todo comunista; juzgan que el fenómeno religioso juega un papel importante ante la actual situación de crisis de la modernidad (p. 48). En un cuadro en que aparece la "red neoconservadora" señala Mardones como autores norteamericanos que representan esta tendencia a: I. Kristol, N. Podhoretz, M. Decter, J. Kirkpatrick, B. Wattenberg, N. Glazer, M. Novak, J. Q. Wilson, H. Kramer, D. Bell, S. Lipset, P. L. Berger, R. Neuhaus. Varios de ellos, como se puede apreciar, son prestigiosos intelectuales del mundo de las ciencias humanas y sociales.

Por capitalismo entienden los neoconservadores "la producción para un mercado, por individuos o grupos de individuos emprendedores, a fin de obtener un beneficio" (P.L. Berger, *La revolución capitalista*, Ediciones 62, Barcelona 1989, p. 25) (Mardones, p. 82). En esta línea encontramos una serie de énfasis a los que van a ser muy sensibles los neoconservadores:

—El capitalismo, en cuanto sistema de producción basa-

- do en el mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la libre empresa individual, con el propósito de obtener beneficio.
- La autonomía individual y su potenciación mediante la creatividad competitiva, que hace sospechosa toda ingerencia estatal o énfasis en las actividades e instituciones públicas.
 - Una política cultural que propicie los valores y motivaciones de una sociedad que favorezca el desarrollo capitalista (pp. 82-83).

En este panorama general se ocupa el autor del "papel central que reservan los neo-conservadores a la religión" (p. 53). Pero, para no engañarse advierte con insistencia el autor: se trata de "un uso político de la religión, una religión para la conservación y buen funcionamiento del sistema vigente. Esta supeditación a las necesidades del sistema instrumentaliza la religión (cristiana) y hace del tratamiento NC una religión política" (p. 229)

Crisis. El NC es un modo de ver la sociedad moderna. Presupone un diagnóstico de nuestro tiempo y una terapia para su enfermedad. Es, sin duda, este análisis socio-cultural y político-económico de nuestro momento lo más atrac-

tivo —y discutible— del NC. ¿Qué panorama se divisa desde la perspectiva NC en la sociedad moderna occidental? "Nos hallamos en crisis, será la respuesta NC" (P. 53). Se trata de una "crisis espiritual" (p. 63): "Hay un acuerdo NC fundamental acerca del carácter cultural, moral-espiritual, de la crisis actual" (p. 65); es una "crisis cultural (que) se desvela finalmente como moral-religiosa" (p. 71): "si en el fondo de la cuestión de la denominada crisis de la sociedad actual nos encontramos con una enfermedad cultural, la raíz del problema cultural es religiosa" (p. 64). "Nos hemos quedado sin raíces religiosas" (P. 173)

El NC no pone en cuestión la estructura social capitalista, pero hay un elemento fundamental que los NC pasan por alto: la crítica del sistema económico. "Todo lo más, los NC postulan, nostálgicos, una sociedad tradicional y pre-moderna desde el punto de vista cultural y religioso, sin poner en cuestión el sistema económico burocrático" (p. 269). De esta manera el autor cree poder hablar de una "estrechez de perspectiva en la consideración NC de la crisis cultural" (p. 190); esto se manifiesta de modo especial al "no poner en cuestión la estructura social

capitalista" (p. 190): "Sorprende la ceguera NC frente a las contradicciones económicas del capitalismo y la deshumanización que producen...: el saqueo de la biosfera, el crecimiento a ultranza, la destrucción de las zonas urbanas, la devastación del Tercer Mundo... el profundo vacío de una sociedad privada de sentido moral y de utopía, como consecuencia de su carrera obsesiva por el éxito y el consumismo" (p. 114-115). No hay que olvidar tampoco que la potencia capitalista número uno de nuestra época -Estados Unidos- "ha sido la primera y única nación en usar la bomba atómica contra la población civil". (p. 162)

La "idolatría americanista". Absolutización del sistema capitalista en la religión política NC. En esta visión unilateral NC detecta el autor una "caída del NC en las redes de la idolatría 'americanista'" (p. 162). Se trata de la "idolatría del sistema" (p. 277) capitalista, de "su sacralización" (ibid), de "su absolutización" (p. 274): "una autojustificación ideológica de la sociedad americana, de su imperio y de la libre empresa de los consorcios multinacionales" (p. 161). "La no percepción de la ambivalencia que circunda a la promesa americana convierte en ideológico el uso y la apelación a la

religión para una filosofía pública, y su sacralización última -al remitir el sistema y el proyecto norteamericano a la religión- en una escatología mesiánica 'more americano'. " (p. 162). Estaríamos así ante el "mesianismo político" (p. 231) americano. Y en este contexto, la religión NC "es una religión política con las características del mesianismo norteamericano" (p. 234). Ella estaría, como tal, dentro de la tradición puritana de los fundadores de los Estados Unidos de América: "Los puritanos se van a sentir elegidos por Dios para formar una comunidad de salvación. En el Nuevo Mundo... (juzgarían) la nueva situación como una oportunidad para crear una Nueva Jerusalén... La elección de Israel se verá realizada en la elección del pueblo norteamericano por Dios, para que vean todas las naciones esta nueva nación o ciudad asentada sobre la colina" (pp. 142, 146). Pero esta absolutización del sistema capitalista, este verdadero culto no puede ser el ideal humano universal — como pretenden los NC— "El culto de la vida consumista/posesiva del capitalismo no es para todos" (p. 278). La razón moral rechaza como inaceptables, por no racionales ni legítimos, los intereses que no pueden ser generalizados para

todos. Es un indicador de una deficiencia ética que esconde un abuso inmoral por parte de un grupo sobre otro. Si el estilo de vida capitalista de hecho no se puede universalizar, es que esconde un potencial de inmoralidad e inhumanidad. "Es un culto de elegidos que utiliza millones de siervos para su celebración. Un culto disgregador, porque se invoca, no al Dios de los hombres, sino de los europeos, japoneses, norteamericanos, miembros de un sistema antes que de la comunidad humana" (p. 279: El no-universalismo de este culto). Y lo más grave es que los excluidos del sistema no escapan a su influjo. Quedan incluidos en él, desde el punto de vista de las expectativas y funciones, como trabajadores y consumidores, como electores y clientes de unos servicios que ansían y nunca les llegarán con suficiencia (ibid).

El autor ve en M. Novak la expresión clara de esta absolutización del sistema capitalista en el NC: "Novak expresa con absoluta claridad la absolutización que ronda la concepción NC. Y ofrece una teología política ciega al fondo humano más elemental al que apuntan los misterios cristianos... Un ejemplo que produce escándalo e indignación es la comparación de Novak entre el Siervo

de Yahavé (Is. 53, 2-3) y la 'Business Corporation' moderna, 'una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo' (M. Novak, *A Theology of Corporation*). Se pierde la sensibilidad para ver el sufrimiento sangrante de millones de hombres sobre el planeta en nuestro hoy de cada día, para fijarse -en una comparación blasfema- en la no aceptación de 'la máxima creación del capitalismo moderno'... "La teología de M. Novak es la apoteosis de esta sustitución de Jesús y su Dios por el sistema y sus sagrados mecanismos" (pp. 277, 281). Tales comparaciones de M. Novak han tenido precursores en la tradición capitalista norteamericana, que ha buscado justificaciones religiosas a toda costa; p. ej. el libro de Bruce Barton *El hombre que nadie conoce*, publicado en 1924, (¡un best-seller!) —al que hace referencia D. Bell (*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, p. 82)— en el que afirmaba que Jesús fue el más grande vendedor de todos los tiempos (cf. Bell, p. 81): "Y en cuanto a que Jesús fue el fundador de la empresa comercial moderna, Barton señalaba sencillamente las mismas palabras del maestro '¿No sabíais que debo ocuparme de los negocios de mi

padre?" (Fr. Hoffman, *The Twenties*) (D. Bell, *ibid.*, p. 82) (Seguramente se omitía en tal interpretación bíblica el pasaje de la expulsión de los mercaderes del templo por Jesús y su enseñanza fundamental: ¡No podéis servir a Dios y a la riqueza!).

Con M. Novak tendríamos pues, una prueba manifiesta de lo que en el fondo es (o al menos a lo que tiende) la religión NC: "La religión política NC es un intento de justificación del sistema capitalista democrático de los países noratlánticos. Además de la funcionalización de la religión que supone, su sacralización a través de la afinidad con la tradición bíblica es una monstruosa tergiversación...hay una sacrílega utilización con pretensiones de suplantación" (Mardones, pp. 277, 281).

Teología de la liberación latinoamericana y religión política NC americana: "una oposición frontal" (p. 282). La oposición entre esta religión política NC norteamericana y la teología de la liberación latinoamericana es manifiesta. A la pregunta "¿Quién es hoy el Siervo de Yahvé?", el autor responde: "Ya vimos que para M. Novak la respuesta es clara: el Cristo encubierto y despreciado, el cuerpo histórico de Cristo, se manifiesta hoy claramente en el sistema capita-

lista, y concretamente en 'Business Corporations' o multinacionales. Para la teología de la liberación, sin embargo, lo son las mayorías oprimidas y dominadas de Asia, Africa y América Latina. Es decir, el denominado Tercer Mundo, los pueblos crucificados de este planeta... Nos hallamos ante una oposición frontal y que exige elegir. Por las razones aportadas, la opción por el Dios de Jesucristo nos lleva hacia las mayorías oprimidas y dominadas. En los cientos de millones que sufren hambre, analfabetismo, condiciones de vida inhumanas y carencia de derechos humanos está clamando el cuerpo histórico de Cristo, el Cristo de nuevo crucificado" (pp. 282-283).

Dr. Humberto Encarnación Anízar. Escuela de Teología, Universidad Intercontinental

MARTINEZ DIEZ, Felicísimo. *La Nueva Evangelización, ¿res-tauración o alternativa?* Ed. Paulinas, Madrid 1992, 221 pp.

Reino de Dios como lucha por la justicia: "La lucha por la justicia se convierte en lugar privilegiado para confesar la fe en el Dios de la vida y en su reino" (p. 218). En este libro la justicia —esa categoría central del Antiguo y del Nuevo Testamento— se escribe con letras mayúsculas. Difícilmente se encontrará otro concepto que defina con más claridad lo que el autor ve como el contenido de la Nueva Evangelización —"profético-liberadora"— que es el tema de la obra: "El compromiso real con la causa de la justicia, en nombre de la fe, es quizá la mejor carta de recomendación para la fe, para la Iglesia y para la nueva evangelización". (p. 179). Oigamos un pasaje central de este libro, al hablar de una "Evangelización comprometida con la causa de la justicia y la solidaridad" (p. 177) —rasgo central de la nueva evangelización— : "Los profetas de Israel colocan la justicia en el centro de su mensaje... La justicia es la exigencia fundamental de la alianza... El mismo criterio sigue presente en la predicación y en la vida de Jesús. Lo único absoluto y necesario es el reino

de Dios y su justicia. Todo lo demás son añadiduras. Ni la moral de la pureza, ni las prácticas piadosas, ni el culto... tienen validez si la justicia está ausente. El reino se hace presente reconstruyendo la comunidad y estableciendo relaciones de justicia, misericordia y solidaridad entre los hombres. Quien se coloca al margen de la justicia se coloca fuera del reino... Ni la comunidad ni la solidaridad son posibles al margen de la justicia" (pp. 178.179). Se trata de rescatar la dimensión "profético-liberadora"-mesiánico-profética, si se quiere, del cristianismo (cf. pp. 140, 159). El autor cree que esa categoría —"profético-liberadora"— es la que mejor define a la nueva evangelización como alternativa (p. 156). Ya los obispos latinoamericanos habían hablado de la urgencia de esa "evangelización liberadora" (Puebla, 562). Esto quiere decir también rescatar la "dimensión política" (pp. 157, 201), la dimensión social del cristianismo (cf. pp. 173, 177), en contra de un individualismo religioso predominante en los últimos siglos (p. 173). A la vez denuncia el autor "las falsificaciones de la fe" (p. 175) ("en nuestra tradición hemos intelectualizado la fe" —p. 168—), "los viejos modelos de evangelización, que fueron ajenos y hasta contra-

rios al ideal de la liberación" (p. 161), "la escasa penetración del Evangelio en las estructuras sociales... la ausencia del reino de Dios en esas estructuras, la ausencia de una evangelización históricamente operativa" (p. 121), las graves deficiencias de la religiosidad popular ("es preciso reconocer que la gran masa de la religiosidad popular está escasamente evangelizada" p. 103-), etc. También es implacable el autor en contra de una teología de espaldas al mundo real y al sufrimiento de los hombres: "La teología deja sin responder los problemas que los hombres sienten como suyos... (es) una especie de cinismo el seguir haciendo teología mientras millones de hombres mueren de hambre todos los años... La teología tiene que ser más encarnada, más histórica, más práctica" (Cfr: "Teol. latinoamericana y teol. europea", 46-47).

Las partes de la obra. La 1a. parte del libro presenta una exposición sumaria de la génesis y evolución del proyecto sobre la nueva evangelización a partir del Vaticano II. La 2a. parte está dedicada a la memoria histórica (aquí sobresale por su interés el cap. 3: "La 1a. evangelización del continente latinoamericano" -pp. 71-92). La 3a. parte aborda específicamente la reflexión teo-

lógica sobre la naturaleza, el sentido y los rasgos de la nueva evangelización. De especial interés es el cap. 7 sobre los "rasgos de la nueva evangelización profético-liberadora" (pp. 165-193). Finalmente la 4a. parte se ocupa de la espiritualidad de la nueva evangelización profético-liberadora, que ha de ser una "espiritualidad de la justicia" (p. 214).

Primera parte: "Civilización de justicia", "Reino de justicia" en el magisterio de los últimos papas. De esta primera parte nos parece de especial interés la presentación de algunos pasajes de documentos o alocuciones de los últimos papas, que esclarecen ampliamente el carácter de la nueva evangelización. P. ej. Juan Pablo II, al dirigirse a la Pontificia Comisión para América Latina en dic. de 1989, con referencia a la reunión de Sto. Domingo y hablando del contenido de la nueva evangelización, exhorta a "implantar por doquier la civilización de la verdad y de la vida, de la justicia, de la paz y del amor" (pp. 39-40). Esta "civilización de la justicia, del amor" (temas ya de Pablo VI) es una proyección o presencia de ese "Reino de paz y de justicia", a cuya "construcción a partir ya de esta vida" exhorta Juan Pablo II (*Redemptoris Missio*, 59). Es la misma línea

de Paulo VI, como se puede ver en otro pasaje clave que presenta el autor, en que el pontífice, al hablar de la naturaleza de la evangelización, se refiere a la "adhesión al reino, es decir al 'mundo nuevo', al nuevo estado de cosas, a la nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio" (*Evangelii Nuntiandi*, 23). Esta lucha por implantar la justicia del Reino de Dios ("civilización de justicia") es la respuesta militante al "anti-reino" (p. 176), del cual forman parte "las relaciones de opresión y dominación" (ibid.), concreción de un pecado estructural cuyas secuelas son hoy dramáticas para millones de personas. Ahí están la pobreza generalizada, la violación de la dignidad humana y de todos los derechos humanos; las carencias extremas de alimentación, vestido, vivienda y educación; la explotación laboral, la marginación, el racismo, el clasismo, el sexismo, la persecución de disidentes y el exilio forzoso; las innumerables formas de violencia y de muerte...; un mundo injusto e insolidario (pp. 176-177, 180). Son patentes las situaciones de injusticia, desigualdad, marginación y violación de los derechos humanos, que padecen sectores mayoritarios de la humanidad. "La injusticia y la violencia son tan

estructurales que la humanidad parece haberse habituado a ellas" (p. 215). Esa "civilización de la justicia" es un proyecto alternativo a "la lógica de la muerte de los sistemas políticos y económicos dominantes" (p. 201), a la situación de muerte e inhumanidad que éstos producen, a "la cultura de la mentira...generadora de muerte" (p. 213), a "la injusticia que engendra muerte" (p. 216); en una palabra, la alternativa a la "cultura de la muerte", de que han hablado Juan Pablo II, los obispos latinoamericanos en Sto. Domingo y otros autores repetidas veces; "cultura de la muerte" que es la verdadera concreción del "anti-reino" (p. 176).

Segunda parte. La Iglesia de cristiandad como "modelo oficial y predominante en la primera evangelización latinoamericana" (p. 73). En esta parte nos presenta el autor un capítulo sobre "la primera evangelización cristiana" (pp. 51-70) y otro sobre "la primera evangelización del continente latinoamericano" (pp. 71-97). Dada la importancia de este último tema para nosotros latinoamericanos y la cercanía del V Centenario que acabamos de conmemorar, al que también el autor hace referencia (pp. 91-97), queremos detenernos algo más en las ideas de esta obra

al respecto. Aquí F. Martínez Díez destaca el hecho de que en relación a la Conquista y la Colonia no hubo una actitud única dentro de la Iglesia: el modelo de Iglesia profética, representado, como es de todos conocido, por misioneros como Fray Bartolomé de las Casas (p. 82 ss) -, coexistió con el modelo de "Iglesia de cristiandad" (p. 73) -ese modelo de Iglesia que nace en tiempos de Constantino, se afianza en la Edad Media y prevalece en muchos de sus rasgos durante la Edad Moderna (p. 149)-, que es una mezcla de Iglesia y Estado: en el régimen de cristiandad, la Iglesia asume funciones propias del Estado y entrega al Estado parte de sus responsabilidades; así, se atribuye un valor civil a los actos religiosos, especialmente a algunos sacramentos; la Iglesia adopta una forma de presencia fuertemente institucionalizada, con lo que sufre una verdadera hipertrofia su dimensión institucional (p. 149). Ciertamente ninguna de los dos modelos se dio en estado puro (p. 72). Sin embargo, el autor cree que el modelo dominante no fue el de la "Iglesia profética", sino el de la "Iglesia de cristiandad", caracterizado de la siguiente manera (nos permitimos aquí citar un pasaje largo literalmente, por la importancia del

tema): "El modelo oficial y predominante en la primera evangelización latinoamericana fue el modelo de cristiandad vigente en España y Portugal, caracterizado por una estrecha vinculación con la totalidad social... En primer lugar, la Iglesia de cristiandad define la soberanía del Papa en términos absolutos... El Papa puede donar a las autoridades civiles las nuevas tierras y los nuevos pueblos descubiertos y conquistados. Esta donación se convierte así en título 'legítimo' de conquista y propiedad para los soberanos de España y Portugal... La procura de la salvación del infiel legitima la conquista de los pueblos paganos, la destrucción de sus culturas y de las religiones no cristianas, la coacción de los infieles por la fuerza de las armas para que abracen la fe cristiana... El Estado se presenta como mediador e instrumento necesario para que la Iglesia lleve a cabo la evangelización y facilite así la salvación de los pueblos conquistados. Este planteamiento ofrece una legitimación de la conquista y la colonización, de la apropiación del oro y las riquezas de las tierras conquistadas, de la explotación de los nativos como mano de obra productiva. La estrecha relación entre Dios y el oro, entre los fines sobrena-

turales y temporales conduce a la convivencia entre el Estado y la Iglesia... En estas condiciones la Iglesia queda prácticamente sometida al Estado. Es una nueva versión del cesaropapismo de la vieja cristiandad... En España y Portugal es el Estado el que tiene el control político de la Iglesia... La misión evangelizadora de la Iglesia se convierte así en pretexto, fundamentación religiosa o legitimación teológico-ideológica de la praxis conquistadora... La cristiandad hispano-lusitana se convirtió de hecho en una teocracia expansionista y militar... El Estado se presenta como agente indirecto de la evangelización. Pero, en nombre de ésta, extiende su señorío y dominación sobre las tierras y los pueblos conquistados. El motivo religioso justifica la praxis dominadora... Pero quizá el rasgo más característico de la Iglesia de cristiandad, en el momento del descubrimiento y de la conquista, es su opción por el conquistador, por el europeo... La Iglesia de cristiandad opta claramente por la corona y sus intereses... Se implanta una evangelización con coacción y, en caso de necesidad, una moralización apelando incluso al castigo físico.... (se) justifica la utilización de cualquier medio para atraer a los paganos a la fe y a la Igle-

sia. La procura de la salvación eterna justifica, por consiguiente, la conquista, las encomiendas, el sometimiento del indio, y hasta el castigo físico como método evangelizador y moralizador. En función de la salvación eterna del alma se justifica la evangelización forzosa y coactiva, incluso mediante la utilización de las armas" (pp. 73-80).

El resultado de todo esto - señala el autor- es un verdadero genocidio, aniquilación de hombres, pueblos, culturas: "La conquista es una expansión de 'lo mismo', de la cristiandad europea, más que de la fe cristiana. Por eso está legitimada la 'destrucción de las Indias' en cuanto es lo otro, lo diferente, lo que se opone al cosmos político y cultural europeo o a la expansión de la cristiandad". En esta línea se han de interpretar algunas prácticas y actitudes en la conquista y colonización: el requerimiento, las encomiendas y el sistema tributario impuesto a los indios, el sometimiento de éstos por las armas, su esclavización y utilización como mano de obra. "La consecuencia más trascendental de esa opción por el conquistador (por parte de la Iglesia de cristiandad) fue sin duda la apropiación de la persona del indio y de sus propiedades en beneficio de la

empresa conquistadora y colonizadora". El indio es desconocido, en la práctica, como persona y queda reducido a la categoría de fuerza productiva, mano de obra, instrumento de producción para la Corona o para los encomenderos. Pasa a ser no-persona, simple objeto de apropiación y de uso. "Igualmente, sus tierras y sus propiedades pasan a ser tierras y propiedades del conquistador por donación del Papa y por derechos de conquista... De esta forma tiene lugar a un tiempo la destrucción de las Indias y la destrucción de la población indígena. Es el 'genocidio' que con tanta fuerza se está denunciando hoy con tal motivo del V Centenario... La conquista tal como la entendía la cristiandad, era una expansión del propio mundo y una reducción o destrucción del mundo diferente, del mundo nuevo" (pp. 77-78, 85).

Efectos negativos para la evangelización. Para la evangelización en este tipo de Iglesia de cristiandad, que según el autor fue el dominante, los efectos son fatales: "En la cristiandad colonial la evangelización es manipulada ideológicamente... El propósito evangelizador es invocado como razón y motivo de la conquista y de la actividad colonizadora. Aunque teóricamente es presentada como

misión espiritual de la Iglesia, en la práctica funciona como ideología legitimadora del sistema político. Dada esa instrumentalización política de la actividad evangelizadora, nada tiene de extraño que con frecuencia se recurriera a la coacción y a la fuerza para imponer la religión cristiana de los pueblos conquistados. La cruz y la espada caminaron juntas, y con frecuencia se recurrió a las armas, a la coacción física o moral, para obligar al indio a abrazar la religión cristiana". (p. 79) Una tal evangelización no favorece una verdadera conversión: "En el ámbito público se profesa la nueva religión, para eludir la represión y la violencia; en el fuero interno se mantienen con más vigor las antiguas convicciones... La religión cristiana fue impuesta por la fuerza y las religiones precolombinas fueron reprimidas y eliminadas. Los nativos aceptaron externamente la religión cristiana, sus ritos y costumbres, pero internamente se mantuvieron fieles a sus convicciones y creencias religiosas... Esta evangelización de cristiandad fue en buena medida un simple 'indoctrinamiento'" (ibid).

Tercera y cuarta partes: la nueva evangelización profético-liberadora y el nuevo modelo de Iglesia profética. La "espiritua-

lidad de la justicia". El martirio. En estas partes finales se ocupa el autor de precisar más en detalle los rasgos de lo que cree debe ser la nueva evangelización (con su nuevo modelo de Iglesia profética); sobre todo se habla aquí de su carácter profético-liberador. El capítulo final se dedica a la nueva espiritualidad correspondiente a esa evangelización profético-liberadora. Algunos de esos rasgos de esa nueva evangelización y de su nuevo modelo de Iglesia profética:

—*"Iglesia pobre y de los pobres"*. Se trata de una Iglesia comprometida con la causa de la justicia, la solidaridad y la liberación" (p. 162); en contraposición a una Iglesia del "proyecto restauracionista" (p. 153), caracterizada por "la búsqueda del poder... (y de) protagonismo político, social, cultural" (p. 153).

—*Iglesia igualitaria con "jerarquía de carismas"*. "Incorporación plena de la mujer". En ese modelo de Iglesia profética "todos los miembros... son iguales en dignidad y corresponsables en la misión, cada uno desde su carisma y ministerio... Todos los miembros son laicos y ninguno es laico" (pp. 162,134). No es una Iglesia de jerarquía aristocrática si-

no de "jerarquía de carismas" (ibid). Así, la nueva evangelización es "tarea y responsabilidad de toda la Iglesia" (p. 183). Mientras que en el pasado "la simple condición de mujer ha sido con frecuencia motivo de sospecha y marginación" (p. 185), "una nueva evangelización profético-liberadora debe asumir como rasgo característico la incorporación plena de la mujer" (p. 186).

—*"Iglesia culturalmente pluricéntrica"*. Opción por "las culturas marginadas". Frente al "eurocentrismo eclesial" del pasado (p. 19), "los viejos hábitos eurocentristas" en la Iglesia (p. 114), frente al "monopolio cultural occidental-latino del cristianismo" (p. 188) y "la identificación del cristianismo con la cultura occidental latina" (p. 187), el "nuevo modelo de Iglesia, una Iglesia verdaderamente profética... es una Iglesia culturalmente pluricéntrica" (p. 162). En el pasado se procedió de modo contrario: "las culturas y las religiones indígenas padecieron hondos niveles de sometimiento y represión a partir de la conquista y la colonia" (p. 115). No será una Iglesia que opte por "la cultura planetaria avasalladora", sino por "las culturas marginadas" (p. 193).

- "*Análisis crítico de la realidad*". El modelo profético de la evangelización y de la Iglesia exige "un análisis crítico de la realidad social... (acudir) a los instrumentos de análisis de la realidad social" (p. 204). Aquí se mencionan "las ciencias sociales" (ibid).
- "*Espiritualidad de la justicia*". El martirio. Frente a una "espiritualización desencarnada y ahistórica" (p. 216), la nueva espiritualidad que ha de ser garantía de la nueva evangelización (p. 202), será ante todo una "espiritualidad de la justicia" (p. 214).

Todo esto no es fácil de realizar, sino que expone a riesgos extremos, incluso el martirio: "La lucha por la justicia es por lo general un ministerio sin gratificaciones inmediatas, plagado de sacrificios y de riesgos, incluso el riesgo de la propia vida.. Aquéllos que anuncian con su vida y con su palabra el reino de Dios y su justicia, deben estar preparados para el rechazo, la persecución y el martiro". (pp. 216, 214).

Dr. Humberto Encarnación
Anízar. Escuela de Teología,
Universidad Intercontinental

SOBRE LOS AUTORES

DR. MIGUEL CONCHA M., O. P.

Hizo sus estudios de teología en la Universidad Pontificia de Santo Tomás, en Roma, y en Le Saulchoir, en París. Diplomado en ciencias sociales, catedrático e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Iberoamericana. Presidente de la Sociedad Teológica Mexicana desde 1980. Miembro de la Academia Mexicana de Derechos Humanos.

MTRO. MARCOS J. VILLAMAN PEREZ.

Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle, licenciado en Teología por el Instituto Teológico de Estudios Superiores, con especialidad en Teología Pastoral por el mismo instituto. Maestría en Sociología por la Universidad Iberoamericana. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Santo Domingo, República Dominicana. Ha impartido cátedra en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, en el Centro Antonio Montesinos de México, y en la escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

DR. JOSE LUIS GONZALEZ M.

Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM); especialista en cultura popular, religiosidad popular y cambio cultural; actualmente trabaja en una investigación sobre "Catolicismo popular y cambio de cultura en Tamaulipas". Ha publicado títulos como el de *El Huanca y la cruz*, editorial Tarea-idea, Perú, 1991; *Religiosidad popular en Perú, información y diagnóstico*, IPA, Cuzco, 1987; *Más allá del carisma. Análisis de los discursos del Papa en su 2ª venida a México**, JUS, México, 1990; y una treintena de artículos entre los que se pueden citar: "Quetzalcóatl, racionalidad y

desencantamiento del mundo", Cuartas jornadas de historiadores mexicanistas, España, 1990.

*En colaboración.

LIC. PEDRO LOPEZ

Es asesor en el Centro Antonio Montesinos y enseña en varias instituciones de nivel superior; colaborador de revistas especializadas como *Estudios Teológicos e Iglesia y religión*.

DR. GUSTAVO GUTIERREZ

Nacido en Lima, Perú, en 1928, fue ordenado sacerdote en 1959. Es licenciado en Psicología por la Universidad de Lovaina y doctor en Teología por la Universidad de Lyon. Actualmente trabaja en la diócesis de Lima, en la barriada de Rimac; es profesor de Teología en la Universidad Católica de Lima y autor de numerosas publicaciones entre las que destaca su *Teología de la liberación. Perspectivas*, que va ya en su 14ª edición en español.

LIC. CARLOS MENDOZA, O.P.

Licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo, miembro del Consejo Directivo del Centro de Derechos Humanos, A. C.. Actualmente estudia el Doctorado en Teología en la misma Universidad de Friburgo.

MTRO. EDUARDO SOTA GARCIA

Nacido en México, D. F.. Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac, bachiller en Teología por el Instituto Teológico de Estudios Superiores, Maestro en Sociología con especialidad en Sociología de la religión por la Universidad Iberoamericana. Ha impartido cátedra en el Centro de Estudios de la conferencia Interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos seminarios de órdenes religiosas; actualmente colabora como docente en el Centro Antonio Montesinos de México y en la escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
INSURGENTES SUR 4303 COL. SANTA URSULA XITLÉ
14420 TLALPAN, D.F.

TELS: 573.8544 • 573.8615 • 573.8668 • 573.8757 • 573.8892 •
573.8906 • 573.8704 • 573.8223 • 573.8378 • 573.8597 •
EXTS. 1010 Y 1011.

CARRERAS PROFESIONALES

ADMINISTRACION
ADMINISTRACION HOTELERA
ARQUITECTURA
CONTADURIA
DERECHO
RELACIONES COMERCIALES
INTERNACIONALES
DISEÑO GRAFICO
FILOSOFIA
INFORMATICA
ODONTOLOGIA
PEDAGOGIA
PSICOLOGIA
RELACIONES TURISTICAS
TEOLOGIA
TRADUCCION

INCORPORACION

SEP 890337
SEP 821001
SEP 0922292
SEP 890338
SEP 00922293

SEP EN TRAMITE
SEP 00912255
SEP 871382
SEP 00922291
SEP 0912254
SEP 871380
SEP 871379
SEP 821002
ESTUDIOS LIBRES
SEP 0092290

VOCES

**Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental**

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de N\$ 40.00 en México, y
20 dólares para el extranjero.

*Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de
suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental.*

Nombre _____
Calle _____ Colonia _____
Ciudad _____ Estado _____
País _____ Teléfono _____ Fax _____
Suscripción para el año _____

NUESTRO PROXIMO NUMERO:

"SANTO DOMINGO, RETOS Y PERSPECTIVAS"

El desenlace del capítulo de la Iglesia Latinoamericana que se ha iniciado en Santo Domingo, aún está por escribirse; como siempre, la realidad desborda por mucho lo que en los textos se presenta como idea propositiva de las cosas. El espíritu de las conclusiones de esta cuarta Conferencia, irá cobrando rostro a medida que se vaya enfrentando a los rasgos propios del mosaico cultural de nuestro continente y sepa dar respuesta a las tensiones que se gestan en el seno de las sociedades como semillas de trigo y cizaña que han de resolverse en el descubrimiento del Reino.

En nuestro próximo número hablaremos de los desafíos que ya se asoman para que se verifique este proceso. Algunos de los trabajos que vamos a presentar son los siguientes:

"Reino, Iglesia y Mundo en la Nueva Evangelización"

Marcos Villamán

"La Promoción Humana, dimensión de la Nueva Evangelización"

Carlos Zarco

"Cultura Cristiana e Inculcación del Evangelio"

Samuel Ruíz

"Eclesiología en el Documento de Santo Domingo"

Franco-Legorreta

INDICE

PRESENTACION

CONTEXTO

- América Latina en el umbral del
siglo XXI
Eduardo Sota. 13
- Expectativas de la Iglesia Latinoamericana
frente a la Conferencia de Santo Domingo
Marcos J. Villamán 25
- Confrontación de identidades:
el campo católico al fin del milenio
José Luis González. 51
- Vida sacramentaria desde la religiosidad popular
Carlos Mendoza. 75

DOCUMENTO

- Las cristologías del Documento de
Santo Domingo
Pedro López 87
- En el camino a Santo Domingo:
crisis política actual en América Latina
Miguel Concha. 109

DESAFIOS

- Una agenda
Gustavo Gutiérrez. 119

RESEÑAS

- GONZALEZ CARVAJAL "Ideas y creencias del
hombre actual".
Arturo Vázquez Uribe. 133
- MARDONES, José Ma. "Capitalismo y Religión.
La religión política Neoconservadora"
Humberto Encarnación Anízar. 137
- MARTINEZ DIEZ, Felicitísimo "La Nueva Evangelización,
¿ restauración o alternativa?"
Humberto Encarnación Anízar. 142
- SOBRE LOS AUTORES.** 150