

LA IGLESIA VENEZOLANA EN LA DEMOCRACIA

Pedro Trigo, sj

1. ANALISIS GENETICO ESTRUCTURAL

1.1 FASE PRIMERA: NORMALIZACION DINAMICA

La institución eclesiástica anhelaba la normalización de sus relaciones con el Estado y con las élites intelectuales. Creía tener un derecho, adquirido y refrendado por la práctica, a representar a Venezuela en el aspecto religioso, y aspiraba a que ese derecho fuera reconocido por quienes con menos méritos ostentaban la representación del colectivo nacional. La mezcla anómala de exclusión legal y supeditación patronal, de cuño típicamente decimonónico, se había prolongado anacrónicamente a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Ello se había debido a la combinación de dos factores: la debilidad congénita del Estado naciente frente a la autoridad reconocida de la institución eclesiástica, y a la prevalencia de la Ilustración, luego del liberalismo y finalmente el positivismo (los tres anticlericales y el último postreligioso), tanto a nivel de ideología política como a nivel de matriz de opinión ilustrada y de molde en el que renació la vida universitaria. Pero en los años 60 el Estado, deslastrado por fin del caudillismo y las oligarquías tradicionales y apoyado en los partidos de masas y en la burguesía modernizante, precisaba de la institución eclesiástica para consolidarse.

Por su parte la institución eclesiástica, conforme avanzaba el siglo, se había ido revelando e imponiendo como un factor relevante de modernización, sobre todo en el campo educativo, pero también como formadora de opinión e instauradora de múltiples iniciativas con capacidad para institucionalizarse, en el ámbito de la juventud y de élites profesionales y en el de la promoción popular. Este dinamismo creciente ocupaba cada vez más terreno público y a

su vez empezaba a ser más y más reconocido por un sector de la opinión ilustrada y por la generalidad de las “fuerzas vivas”.

Además a nivel de liderazgo mundial se abría una época no sólo de coexistencia pacífica entre los bloques sino de protagonismo creciente del tercer mundo y de propuestas de colaboración por parte de los países desarrollados tendentes al desarrollo integral en un horizonte en el que se pensaba que había sitio para todos y que el desarrollo del tercer mundo era técnicamente posible, humanamente deseable y económicamente ventajoso para el mundo desarrollado. Se abría, pues, una época dinámica en la que se requería la colaboración de todas las instituciones que compartieran este horizonte de desarrollo y justicia dentro de los cauces de la democracia representativa. Era el caso de la institución eclesiástica en Venezuela.

Por su parte la Iglesia católica estaba en Concilio. Este acontecimiento significó la superación de la antinomia Iglesia-mundo moderno e instauró un horizonte de inserción leal de la Iglesia en el mundo con vistas a su humanización integral desde el paradigma de Jesucristo y desde la religión de la caridad. A nivel teológico y disciplinar la Iglesia venezolana no estaba preparada para participar activamente en el Concilio y ni siquiera para asimilarlo. Pero sí lo estaba a nivel de talante difuso y de práctica pastoral no institucionalizada. Desde este punto de vista podemos hablar de una Iglesia liberal (a pesar de su doctrina y disciplina) que empató muy espontáneamente con el movimiento que suscitó el Concilio, aunque sin capacidad para teorizarlo ni institucionalizarlo.

Examinemos desde este telón de fondo algunos hechos significativos. A nivel anecdótico la pastoral de mons. Arias con motivo del día del trabajador (1/5/1957) colocó a la institución eclesiástica al lado de los triunfadores. También es verdad que personeros de la institución habían protegido a no pocos perseguidos políticos (el caso más sistemático fue el de mons. Bernal respecto de los presos de Guasina) y esto creaba una actitud favorable. Sin embargo un obispo había recordado la frase de Bolívar refiriéndola al régimen perejimenista: “La unión entre la espada y el incensario es el arca de la nueva alianza”. Esa alianza se dio: fue la época en que entraron mayor número de congregaciones religiosas (entraron 53 y en el país había 39). En la semana de la patria la institución eclesiástica era uno de los ofiantes, así como eran las Fuerzas Armadas las que escoltaban a la Virgen de Coromoto en su

peregrinación por el país. Es palpable y sintomática la anuencia de la revista SIC, y mucho más el que durante estos años la jerarquía no sacara declaraciones sobre el acontecer nacional.

Pero el distanciamiento de algunos sectores eclesiásticos y católicos respecto del perejimenismo y el de bastantes los últimos años fue acogido por los triunfadores porque necesitaban a la institución, ya que la democracia social como alternativa al comunismo precisaba una bandera simbólica, y en esos años, aún, de guerra fría no había otro símbolo más que la cruz capaz de advesçar a la hoz y el martillo. De ahí que en el pacto de Punto Fijo se reservó un sitio a la institución eclesiástica al lado de los partidos del status, Fedecámaras, la CTV, y las Fuerzas Armadas. La contribución de la Iglesia tenía que ver con la creación del consenso y con la promoción popular que traería la pacificación (mediante el progreso dentro de los cauces) de los barrios y de los campesinos.

De ahí que AD acalló el anticlericalismo de sus cuadros medios, y sus líderes cambiaron en su actitud política, aunque lo hicieron indirectamente porque no podían desmovilizar a sus bases en el sector educativo y también en cierto modo sindical. Por su parte la institución eclesiástica moderó su antiadequismo y “bautizó” a AD a los ojos del pueblo.

También el ambiente público rezumaba un buido anticlericalismo, cuyo catalizador fue el caso Biaggi. Pero cada vez más este cariz anticlerical fue apareciendo como falta de soporte real y como disfuncional. Y así fue desvaneciéndose como cosa postiza y anacrónica. Incluso por el lado de la izquierda corrían nuevos aires, y el viejo anticlericalismo socialista, la crítica marxista a la religión y la persecución religiosa comunista dieron paso a una crítica matizada e incluso al diálogo. Y este nuevo ambiente repercutió en la izquierda venezolana, que nunca fue particularmente antirreligiosa y ni siquiera anticlerical.

Este era el momento propicio para la normalización de las relaciones con el Estado liquidando el patronato y estableciendo unas nuevas bases. El resultado de este mutuo interés y acercamiento fue el Modus vivendi (6/3/1964) celebrado entre un Estado adulto, democrático y de concentración y consenso (excluida la izquierda) y una Iglesia llegada a la mayoría de edad y reconocida como tal por el Vaticano mediante la concesión del cardenato al arzobispo de Caracas (1961).

Así la década de los 60 va transcurriendo con dinamismo creciente, tanto a nivel institucional (creación de diócesis y parroquias y lanzamiento a los barrios) como a nivel de movimientos (cursillos de cristiandad, Mundo Mejor, Legión de María, cursos de capacitación social y multitud de grupos juveniles).

Este protagonismo religioso con impronta social (el desarrollo integral, la promoción popular) tiende a decantarse políticamente como tercera vía, como justicia social en libertad, como reforma de las estructuras para que se consoliden las instituciones. La Iglesia se siente representada por Rafael Caldera y así lo captan sus adversarios. Sin embargo la rigurosa distinción de planos a nivel formal salvaguarda el papel de la institución como representante de la globalidad. A esto ayuda la notoria pertenencia adeca de algunos miembros de la institución y el recato público de los jerarcas en sus expresiones oficiales. Ayudó la lealtad del Cardenal respecto de Betancourt, correspondida por él, así como el mutuo respeto de los líderes de ambos partidos. Y también la necesidad de Copei de demostrar que no eran cureros.

Queremos subrayar la existencia de un genuino dinamismo. Es verdad que a nivel mundial y a nivel nacional el horizonte estaba abierto y la situación era expansiva, pero también hay que reconocer que no se trató sólo de un contagio ambiental. Es cierto que como se respiraban a nivel cristiano aires sanos y renovadores hubo gente que se sintió tonificada por este clima, lo respiró con gusto y lo secundó. Pero no lo es menos que una parte significativa, aunque ciertamente minoritaria, de la Iglesia venezolana obraba por su propio impulso, sentía en lo más íntimo de sí soplar a ese "viento huracanado" (Hch 2,2) y contribuyó a configurar ese ambiente. Es decir que esta energía espiritual, creativa y constructiva, constituyó una verdadera hora de gracia para la Iglesia venezolana y para el país. Todo era sencillo y pobre, con una enorme escasez de recursos humanos y también en cierto modo materiales, con una grave penuria intelectual, de reflexión pastoral y particularmente teológica; pero con una gran confianza en la capacidad, el rumbo y la fecundidad histórica de lo que se emprendía. En verdad que fue un tiempo emprendedor, pujante, primaveral. Hubo, sin duda, espiritualidad como soporte de este movimiento; pero era la actividad, no proselitista sino abierta, la que marcaba la pauta. Aunque, no nos olvidemos, todo este florecer fue siempre minoritario.

1.2 FASE SEGUNDA: RUPTURA CONSTITUYENTE

Al final de los años 60 aparece evidente a nivel mundial que el orden establecido no es capaz de asimilar ni contener el dinamismo y las expectativas que él mismo había contribuido a incentivar y a canalizar. En el primer mundo el hecho más notorio es la contestación juvenil global: no se quería participar de una cultura que sólo proponía un bienestar meramente material, vacío de vida natural y verdadera. En el tercer mundo y particularmente en América Latina las dictaduras militares evidencian el fracaso de la década del desarrollo: lo absoluto era el orden establecido y para preservarlo los pueblos tenían que abdicar de sus expectativas y desmovilizarse, por las buenas o por las malas.

En Venezuela Carlos Andrés Pérez lanza al país al espejismo del salto hacia la Gran Venezuela que desquicia las instituciones y la ética civil, y da paso bruscamente al amargo despertar del Viernes Negro (28/2/83).

A nivel eclesiástico al comienzo y al fin de este período tienen lugar dos acontecimientos realmente trascendentes: las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y en Puebla (1979). Estas asambleas recogen desde dentro el espíritu y los núcleos estructuradores del concilio Vaticano II y los aplican creativamente desde la consideración de América Latina como lugar teológico y particularmente desde la perspectiva de las víctimas de esta situación. Así la situación es denunciada sin ambages como de pecado y el compromiso con su suerte es reinterpretado como compromiso por su transformación radical desde los pobres (en cuyos rostros se reconocen los rasgos del Mesías sufriente), desde sus organizaciones y sus culturas y particularmente desde el reconocimiento de su religión: el catolicismo popular. En estas asambleas el episcopado latinoamericano se desmarca en principio del orden establecido, optando por las víctimas como el único camino de universalidad concreta.

En este contexto mundial y latinoamericano, político y eclesial, se producen por estos años en la Iglesia Venezolana dos rupturas: una minoritaria y efervescente que va en la línea de Medellín y Puebla, y otra mayoritaria y tácita que, desde el acomodo inconsciente al orden establecido, lleva a la resistencia pasiva al dinamismo espiritual que está a la base de los

acontecimientos del Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta negativa a ponerse en movimiento y secundar la acción del Espíritu en la historia entraña una infidelidad radical que se hará sentir muy notoriamente en la fase siguiente. En esta fase se enmascara como resistencia a quienes en nuestro país trataban de llevar adelante las propuestas de Medellín y Puebla. Pero en realidad de verdad lo que estaba en juego era el Vaticano II, su letra, que no fue ni siquiera estudiada con mediana seriedad, pero sobre todo el espíritu que dinamizó su puesta en marcha (tan contrastada) y sus núcleos configuradores. En esta época se consumó, pues, un rechazo práctico de una parte de la Iglesia venezolana al concilio Vaticano II.

Por su parte quienes plantearon la ruptura instauradora, vivían tan obviamente en el ambiente del Vaticano II que tardaron en percatarse de que él no era el punto de partida real de cuanto aspirara a tener carta de ciudadanía en la Iglesia. Sólo muy lentamente llegaron a comprender que de hecho el Concilio había sido rechazado, un rechazo práctico, paliado al comienzo por la inclusión de citas meramente formales y expresado después por la prescindencia sistemática.

El hecho es que en esta fase resultó claro para unos que podrían seguir viviendo su cristianismo como si en los años 60 no hubiera pasado nada (fuera de algunos cambios litúrgicos, bastante externos por cierto), en tanto otros sólo podían ser cristianos desde el Vaticano II, Medellín y Puebla. Así pues, no sólo unos rompieron con la institucionalización eclesiástica prevaticana y con el orden establecido desde los acontecimientos instauradores del Vaticano II, Medellín y Puebla, en tanto otros se afincaron en la institucionalización eclesiástica y sociopolítica, rompiendo con esas propuestas de Dios para su Iglesia, sino que por lo mismo también se dio una ruptura entre ambos sectores cristianos y eclesiásticos. Esta ruptura fue ante todo objetiva: unos y otros caminaron por direcciones opuestas. Pero este alejamiento real se convirtió en ruptura subjetiva, expresada en los de la ruptura instauradora como prescindencia mezclada con un dejo de desprecio y de agresividad ideológica, y por los del establecimiento como discriminación institucional sistemática con campañas de descrédito por parte de algunos. Sin embargo, a diferencia de otros países, en Venezuela esta ruptura no llegó a la falta de comunión, y por eso no dio lugar a bandos, es decir a sectas, sino a proyectos pastorales diversos, mantenidos como tendencias dentro de la única Iglesia en la que se reconocían todos, aunque fuera a regañadientes.

Sin embargo la negación práctica del Vaticano II y de su concreción latinoamericana entraña de hecho un apagamiento espiritual, expresado en una actitud defensiva y una pérdida radical de dinamismo y entusiasmo. Y a su vez en los de Medellín y Puebla la necesidad de defenderse de las constantes acusaciones y de tener que demostrar la legitimidad cristiana de cuanto pensaban o hacían restó un tanto la frescura inicial de sus propuestas; y aunque el dinamismo continuó, el desgaste de la pugna intraeclesial, acabó por quebrar a algunos, aunque a la larga llevó a bastantes a una mayor madurez, pero a costa de una inflación de los aspectos intraeclesiásticos que contradecía el talante del Vaticano II y de su versión latinoamericana, volcados hacia la sociedad y hacia la historia y en definitiva hacia la vida de la gente.

Repasemos desde esta perspectiva algunos hechos significativos. El gobierno de Caldera lleva a militantes cristianos a tareas administrativas en las que no pocos pierden el idealismo, en el doble sentido de la palabra, es decir, caen en la cuenta de las condiciones materiales en las que se afincaba su ideología; y por otra parte claudican de su sentido ético trascendente para precipitarse en el puro pragmatismo y en la búsqueda de provecho privado. Pero la mística se pierde también en otras personas que se sienten desencantadas del desempeño de los cristianos en el poder. Sin embargo un grupo de profesionales jóvenes se empeñan con gran tesón en las tareas de la promoción popular desde un horizonte comunitarista. El acierto y la sinceridad de su gestión les lleva, sorpresivamente para ellos, más allá del límite de tolerancia del orden establecido, y el gobierno social cristiano los sacrifica en contra de las banderas que lo llevó al poder. Estos jóvenes profesionales sienten que la institución eclesial se cuadra con el orden establecido en contra de su prédica social.

En buena medida el dinamismo de la fase anterior había descansado en cuadros de clérigos y en jóvenes. Ambos protestan. Desde 1966 vienen realizándose reuniones más o menos informales de sacerdotes sobre pastoral popular. En ellas la crítica a la jerarquía por su inmovilismo e insensibilidad va subiendo cada vez más de tono. Sienten que la institución no ofrece cauce para canalizar sus inquietudes y dinamismo. Tal vez el documento más maduro de esta época sea la carta enviada a cada uno de los obispos por un nutrido grupo de sacerdotes el 21/11/1969. La jerarquía se cuadra con el orden establecido porque lo califica de institucionalización cristiana. Se pasa a la contestación. El acto más público y llamativo fue la toma de Santa Teresa por un grupo de

jóvenes católicos que irrumpieron en una misa pidiendo participación y criticando a la jerarquía por negarla sistemáticamente (15/6/1969). La revista SIC y otros grupos de sacerdotes defendieron el fondo de esos reclamos. Pero, dada la escasa densidad de la clerecía y de su mundo de vida, la elasticidad es nula. Se responde con represión. Lo que provoca el desplome de los movimientos y la retirada de sacerdotes y religiosos(as) a sus bases. Lo que en la movilización juvenil y de cuadros llegó a apuntar más allá del orden establecido no tenía cauces ni en el país ni en la Iglesia para prosperar y tuvo que resistir en la penumbra.

Un momento de confrontación institucional dentro de cauces validados por todos es el Primer Congreso Católico para el Desarrollo Integral del Hombre que tiene lugar en Barquisimeto del 17 al 23 de marzo de 1971. El congreso acaba en un impasse. El Primer Congreso Interamericano por el Desarrollo Integral del Hombre que se celebró en Caracas cinco meses después (22/8/1971), por lo que toca a la institución eclesiástica venezolana, será ya más bien expresión de la corriente institucionalista, y por tanto un intento de alternativa, obviamente sin capacidad suscitadora, de lo que empezaba a representar la asamblea de Medellín para una parte, bien activa por cierto, de la Iglesia venezolana. El discurso de Caldera, que lo inauguró, sería significativo al respecto. En él se subraya el carácter cristiano de la institucionalización vigente y por eso se identifica al enemigo con un grupo de sacerdotes religiosos a los que se tilda de ideologizados porque consideran a la situación vigente como de pecado. Ellos habrían arrastrado hacia su posición extremista a grupos de jóvenes desprevenidos y generosos y a religiosas idealistas y poco formadas. Hay que tener en cuenta que ese congreso lo había organizado la institución eclesiástica venezolana en el marco de la Populorum Progressio y Medellín que fue su concreción latinoamericana.

El caso Wuytac marcó la línea divisoria. La labor de este cura de barrio era representativa de aquella época. Su estilo no clerical, su cercanía y su participación en los problemas y las luchas de la gente le atrajeron la simpatía de los vecinos. Como límite de su propuesta pastoral señalaríamos su estilo un poco de francotirador sin contacto orgánico con otros agentes pastorales y propuestas compartidas. También era característica de la época el énfasis en acciones más que en un proceso espiritual de base. Pero el dinamismo era sano y genuino, y sus acciones, si a veces resultaron espectaculares, fue más por la chatura ambiental que por ellas mismas. Este sacerdote fue expulsado del país

por el ministro del Interior, acusado de subversivo (20/6/1970). El cardenal apoyó la decisión del ministro. Un grupo de noventa sacerdotes efectuó una marcha silenciosa para protestar la medida y pedir al ministro que la revocara. También entregaron una carta al cardenal pidiéndole que se solidarizara con su sacerdote. La respuesta del cardenal fue sancionar a los curas seculares que participaron en ella. Fue la única manifestación clerical de esos años. Esta decisión tan pública de la más alta autoridad eclesiástica venezolana significó a nivel simbólico que la institución eclesiástica no podía aceptar la propuesta de Medellín. El que estuviera dentro de esas coordenadas no podía aspirar a más que a una tolerancia al precio del silencio público.

Así comenzó la década de los 70. La institución eclesiástica venezolana había optado por el establecimiento y por eso tenía que rechazar la propuesta de Medellín, tanto en cuanto al juicio sobre la situación como en cuanto a su opción por las organizaciones de base, como respecto a la figura de Iglesia de los pobres. En efecto, muchos obispos, párrocos y seglares significativos sentían que después de tantos esfuerzos y dolores había llegado por fin Venezuela a la neocristiandad. Ellos estaban ya dentro, entre las fuerzas vivas, entre los representantes de la institucionalización vigente. En esas circunstancias ¿cómo iban a calificarla de pecado? ¿Cómo iban a apostar por las organizaciones de base cuando su propuesta pastoral incluía la promoción popular para integrar al sistema y a sus organizaciones, que para ellos eran cauces adecuados para lograr la justicia social? ¿Cómo iban a parcializarse por los pobres cuando ellos se entendían como de todos, desde la institucionalización vigente, que era según ellos marco y camino para que se fuera superando la pobreza?

El ambiente positivo, entusiasta, primaveral, la impresión de que en la Iglesia venezolana cabíamos todos y de que meramente se transitaba del pasado al futuro a más o menos velocidad, se quiebra. Se hace patente una fractura. Algunos hechos sintomáticos la expresarían: cierran la escuela de teología de la UCAB y expulsan a profesores y alumnos de la de sociología (fin del curso escolar de 1972). Por las mismas fechas expulsan del seminario a Bruno Renaud y Eloy Lengrand, traídos expresamente de Bélgica para contribuir a su aggiornamento. Dejan languidecer a la revista Iglesia Pascual (creada precisamente en enero de 1972). Alberto Gruson, sociólogo de la religión de Lovaina, contratado por los obispos, había montado una oficina de estudios sociológicos para dar elementos de juicio sobre la situación en orden

a una renovación pastoral; en 1970, ante la falta de demanda y consiguientemente de financiamiento de quienes habían requerido sus servicios, la oficina cambia de nombre (CISOR) para incluir otro tipo de investigaciones sociológicas. El director del Instituto Nacional de Pastoral se harta y se va. La Religión abre su campaña de denuncia inquisitorial contra las presuntas desviaciones en nuestra Iglesia y los que se calificaban de enemigos infiltrados.

El paso de los 60 a los 70 es de ruptura instauradora. Se quebró la impresión de un bloque diferenciado. No es época de excomuniones, pero el rechazo se lleva a cabo mediante la prescindencia metódica y la denuncia. Los miembros de la institución eclesial que resistieron se refugian en sus bases y rehuyen reuniones y contactos; la reacción contra la institución se convierte en susceptibilidad respecto de otros grupos. Los que están en la onda de Medellín comienzan la época en estado de diáspora, de resistencia. Pero también de intemperie y de transformación personal. A veces había predominado lo ideológico, lo institucional y el tinte secular y politizado. En esta etapa de resistencia personal se necesita del pueblo, y el pueblo responde acompañándolo a uno. Ya uno no es el promotor, el concientizador, el agente pastoral. Es antes que eso un cristiano necesitado y en búsqueda: un paciente pastoral. Al ser puesto personalmente a prueba, se revela la insuficiencia de la ideología. Es hora de vivir de fe y la fe se transforma en espiritualidad. Ya se desvaneció también la actividad desbordante de la fase pasada. Ahora se están buscando nuevos cauces y todo va naciendo lentamente y en estado embrionario. Sin embargo con los años poco a poco se van alumbrando grupos de base, grupos cristianos populares. Y se va captando la densidad de las propuestas y el sentido de la ruptura.

Desde el año 72 SIC propone de un modo sistemático la Teología de la Liberación. Por el impulso de la CLAR desde el año 1974 hay un intento de reconducir la formación religiosa por derroteros abiertos, en ruptura un tanto inasimilable con lo anterior. Varios participantes no pueden resistir, otros se vacunan, otros poco a poco van madurando la proposición formativa. Algunos agentes pastorales, tanto por conclusión cristiana como por necesidad de sobrevivir en un espacio libre, derivan hacia propuestas populares en las que lo cristiano funge sólo como inspiración de fondo y como motivación subjetiva; así, por ejemplo el paso de Jóvenes de Acción a Cesap (1974).

En este ambiente se plantea, tanto por el lado cristiano como por el de partidos de izquierda renovada, la posibilidad de una mutua fecundación (desde la diferencia aceptada y su libertad consiguiente), también a nivel sindical y de organización popular, como desde luego a nivel ideológico. Primero se habla de cristianismo y socialismo; avanzando la década (tras la percepción, apresurada y aun errónea, por cierto, de que es un hecho adquirido) comienza a plantearse la relación entre cristianos y marxistas.

Sobre todo por dinámica general (el Celam intervenido en el año 1972) y por dinámica interna, pero también vacunados por tomas de posición inasimilables y por la ausencia casi total de diálogo, la jerarquía y una parte de la institución eclesiástica resiste este nuevo movimiento. No tiene proyecto alternativo, pero sí sabe que éste no será el suyo. El hecho más sintomático de este viraje sería el cambio de dirección del seminario interdiocesano a instancias sobre todo de mons. Henríquez.

Hay algunos intentos mediadores, tanto a nivel de imagen pública como de contactos personales. Ovidio Pérez Morales, secretario de la CEV (desde septiembre de 1972), sería la figura más representativa. El logra llevar los documentos conjuntos a niveles desconocidos hasta entonces, tanto por el tono y el lenguaje, mucho menos clericales, como por planteamientos abiertos y por la actitud autocrítica. También a nivel de práctica pastoral habrá figuras señeras que rehuendo lo ideológico desborden netamente la figura de representante establecido y lograrán un contacto con el pueblo directo, austero y netamente religioso. Es el caso, por ejemplo, de Mons. Salas. Esta práctica logra institucionalizarse (con grandes dificultades por la pobreza de recursos humanos, pero con gran tenacidad) en un verdadero proyecto pastoral alternativo. Así Parra León en su diócesis de Cumaná. El proyecto está plasmado en el Directorio de la Diócesis publicado en 1980.

La preparación de Puebla origina una movilización en diversos sectores, casi todos en la línea de Medellín. Se estudia críticamente el Documento de Trabajo y se proponen multitud de aportes. También los grupos cristianos populares mandan el suyo. Pero en el último momento Mons. Henríquez corta toda la dinámica y se impone a la asamblea episcopal tanto a nivel del documento enviado como del sacerdote elegido. Sin embargo para bastantes personas Medellín es conocido a través de la preparación de Puebla.

Puebla relanza a Medellín. La situación en el país, a pesar del auge inicial de los precios petroleros, es ya de deterioro inocultable. La fecha emblemática de este punto de inflexión es el Viernes Negro (28/2/1983) cuando empezó a flotar, es decir a caer el bolívar. Aunque está, como en el postmedellín, un democristiano en el poder, no puede rechazarse la presentación de la realidad y su juicio, como tampoco pueden desautorizarse las CEBs. La jerarquía prescinde de Puebla y se aferra a uno de los aspectos del Papa, su conservatismo institucional, que les da seguridad. Pero no puede desautorizar la catequesis sobre Puebla y la consolidación del proyecto pastoral de liberación apoyado en los "históricos" y en la Vida Religiosa. Pero desconoce la *Laborem exercens* y la prédica social del Papa, impide las publicaciones teológicas y prescinde de un sector cada vez mayor de la institución refugiándose en los incondicionales, con los que no puede edificar una alternativa. Se tiene pánico al surgimiento de laicos adultos. Una muestra bien representativa de esta situación de una dirigencia que se siente desbordada y reacciona a la defensiva es la actitud hacia las religiosas. Un grupo de obispos y sacerdotes (incluidos religiosos), desde una postura de patriarcalismo autoritario, bastante contaminada por el machismo ambiental, concebía a las monjas como un sector aquiescente y meramente ejecutor, y trató de mantenerlas en el aislamiento y bajo su férula, y así logró frenar por un tiempo toda organización intercongregacional; fundó para ellas un centro de estudios (CER) regido por un religioso (bien diligente por cierto) y bajo la dirección de un obispo, y mantuvo a la directiva separada de la de los religiosos y con un asesor nombrado por ellos. Sin embargo la dinamicidad de la vida religiosa femenina fue superando estas tuteladas infantilizadoras hacia una relación horizontal y fraterna desde su legítima autonomía. A ello colaboró la actitud abierta de algunos jerarcas.

Ante la crisis creciente, el Gobierno, sobre todo desde CAP, se vuelve a la jerarquía llenándola de honras, dándole dinero para obras materiales o asistenciales y solicitando de hecho su contribución a la estabilidad social evitando críticas demasiado concretas o fuertes o continuas. No pocos miembros de la institución, conformados por este sistema, tienden espontáneamente a aceptar esta propuesta y se ven como representantes de todos los venezolanos sin distinción, pero dentro de la configuración vigente y por tanto representantes del orden establecido. Esta propensión sin embargo nada ha tenido que ver con la participación en riqueza ni menos en hechos de corrupción.

De todos modos conforme va avanzando la década una parte de la institución que había estado a la defensiva va articulando un proyecto de movimientos organizados apoyados por un clero que empieza a crecer y más todavía por inspiraciones, símbolos y materiales en buena parte foráneos. Por su parte el proyecto de liberación ya tiene existencia social, apoyado sobre todo de un modo cada vez más articulado por la Vida Religiosa. La puesta en marcha efectiva de Secorve a partir de 1979 cuando se celebró la primera asamblea conjunta de religiosas y religiosos, la creación del ITER en 1979 y el lanzamiento del proyecto de educación católica en 1986 serían algunos acontecimientos significativos. También algunos obispos, además de Parra León, le prestan un discreto apoyo que se traduce en legitimidad. Subsisten ambos sin conflicto por la división de terrenos y destinatarios y por la común voluntad de mantenerse en la institución reconociéndose mutuamente y más aún de colaborar en la práctica. A pesar de todo va empezando a nacer un cierto pluralismo dentro de la institución eclesiástica.

Sin embargo aún no se aprende a dialogar con libertad espiritual dentro de la institución eclesiástica. Una razón es su debilidad numérica y sobre todo cualitativa. Otra es que se concibe a sí misma como un estamento dentro de la democracia, tanto a lo interno como en relación al todo social. Así pues en su interior las diferencias son constitutivas no funcionales, y por tanto no susceptibles de ventilarse. El único principio es el jerárquico, aunque el tono no sea por lo común militar sino paternal y pastoral. En el exterior tampoco busca entrar en competencia para colocarse en el primer lugar de las preferencias del público (si la fidelidad a su Señor lo permite); intenta por el contrario lograr que se le reconozcan lo que ella considera sus derechos indiscutibles e inalienables, y hacerlos valer.

Es cierto que como las demás organizaciones del status se ha operado una cogollización de la institución eclesiástica. Pero sin embargo (como los by-pass) se dan bastantes vías alternativas capilares que no son vistas sin más como contradictorias sino más o menos complementarias. Además raramente se da el pase al "tribunal disciplinario". Sí se dan marginaciones, pero la opinión personal y la libertad de manifestarla son mucho mayores que en las demás organizaciones de la institucionalidad vigente. Sin embargo pareciera que hay una corriente (más en los párrocos que en los obispos) hacia un control mucho más severo.

También como las demás organizaciones del Estado, la eclesiástica tiende a definirse como institución que se legitima por el otorgamiento de servicios, por la disponibilidad y eficiencia. Aunque admite en su seno las corrientes que propugnan la organización popular y la constitución interna como cuerpo articulado. La compatibilidad de ambas direcciones es una característica del momento que atraviesa nuestra Iglesia.

1.3 TERCERA FASE: IMPLANTACION DIFERENCIADA

Esta fase está muy condicionada por el marco económico, político y cultural, y por la depauperación de las masas y proletarización de la clase media.

A nivel mundial la globalización significa no sólo el establecimiento de un mercado que penetra en todos los países sino también la entente económica política de las grandes potencias, los grandes grupos económicos y los organismos multinacionales a su servicio. Nunca ha estado tan estructuralmente unida y coordinada la cúpula mundial. A ese nivel superior apenas puede hablarse de competencia: privan las negociaciones, los repartos de zonas de influencia, las sinergias, incluso las fusiones. La política está absolutamente al servicio de la economía, sobre todo de ese gran capital. Sin embargo así como ellos negocian entre sí y prevalece el sistema de precios administrados, a los países subdesarrollados nos obligan a abrirnos sin restricciones. Ese es el contenido del neoliberalismo: la prevalencia mundial del capital sobre el trabajo convalidada por la ley y respaldada por la ideología, y la indefensión absoluta del tercer mundo respecto de las compañías transnacionales impuesta por los organismos multinacionales a gobiernos débiles, tanto por la incidencia de la crisis como por su falta de capacidad y solvencia, de auténtica representatividad y por su corrupción. Esta globalización económica provoca en todos los países, incluso en los desarrollados, una polarización creciente entre ricos y pobres y un aumento impresionante de pobreza.

Esta globalización va acompañada de la ruptura de pactos sociales y solidaridades institucionales, de una fragmentación del espacio público y del sujeto. Con la volatilización del socialismo real se declara el fin de las utopías y de las grandes entidades colectivas. Este sistema y el horizonte que instaura se declaran definitivos y por tanto inexorables. Es la dictadura y el imperialismo del mercado que busca extenderse a todas las áreas de la vida y

a funcionar sin ninguna restricción. Desaparece del horizonte la justicia y cualquier otra normatividad trascendente. Sólo existe la competencia y el perdedor sólo a sí mismo puede culpabilizarse, si es que para él tiene sentido ese sentimiento.

Al desaparecer del horizonte público cualquier tipo de trascendencia, el vacío de sentido es colmado por un bazar cultural que ofrece de todo, pero como consumo privado. La secularización de los años 60 da paso a una verdadera fiebre de lo religioso que responde a expectativas muy diversas y que busca satisfacerse por todos los canales posibles. Como parte de su campaña ideologizadora las agencias de noticias propalan por América Latina que con la desaparición del marxismo se acabó la Teología de la Liberación, consumando así su campaña de asimilarla al horizonte marxista.

En nuestro país en el gobierno de Lusinchi se da una resistencia suicida a aplicar cambios en la política económica y luego en el de Carlos Andrés, una aplicación tan unidimensional y drástica que resultó igualmente suicida. A nivel ideológico la prédica neoliberal es realmente aplastante: una verdadera cruzada que descalifica a cualquiera que piense distinto. Pero conforme se la pone en práctica aparece lo mismo que en los demás países: el éxito en unos pocos parámetros y el deterioro espeluznante en los demás. Actualmente hay un cierto consenso en los males que hay que superar. Pero todavía no se alumbran caminos para enfrentarlos de un modo orgánico.

El primer paquete neoliberal provocó el caracazo (27/2/89) y dos intentos de golpe militar (4/2/1992 y 27/11/1992). De esta manera quedó patente, tanto la situación insostenible del pueblo (que desde 1979 veía deteriorarse violentamente su poder adquisitivo), como el problema de la gobernabilidad del país en estas condiciones. Las instituciones republicanas no sólo se muestran incapaces de enfrentar esta situación superadoramente sino que la gente tiene la impresión de que ellas forman parte del problema porque usufructúan la crisis. De ahí el inmenso desprestigio de las instituciones y singularmente del Estado, un desprestigio orquestado también por grupos económicos privados, transnacionales y nacionales, que buscan de este modo ocupar su lugar y sus recursos y tener las manos libres para imponer su propio juego.

Es obvio que la institución eclesiástica ni ha provocado esta crisis ni la ha manejado ni se ha aprovechado de ella. De ahí, su prestigio y confiabilidad,

refrendados de un modo sostenido por todos los sondeos de opinión. La institución eclesiástica es en estos tiempos la institución más prestigiosa del país. Esta autoridad se ha incrementado por dos circunstancias. En primer lugar el acompañamiento de una parte minoritaria pero significativa de la institución eclesiástica al pueblo empobrecido en su caminar. La presencia silenciosa de estos agentes pastorales en el mundo popular se hizo notoria en los momentos de crisis. Y el cardenal Lebrún y sus obispos auxiliares y particularmente mons. Moronta, que fungía como secretario de la Conferencia Episcopal, catalizaron para la opinión pública el proceso de este sector de la Iglesia que verdaderamente vivía en la casa del pueblo y era tenido por él como realmente suyo. Como representante de esta Iglesia pudo decir en momentos decisivos mons. Moronta que los poderosos y las instituciones que los representan (y toda la institucionalidad republicana) estaban en la acera del frente del pueblo y de espaldas a él; en cambio la Iglesia estaba en la misma acera del pueblo solidarizándose y aun compartiendo su suerte. Realmente que en esas horas tan dolorosas el pueblo sí se sintió acompañado por la Iglesia. Y es cierto que esta Iglesia mantuvo este liderazgo de un modo muy horizontal, sin pedir peaje por ello sino instando a los demás sectores a reconocer la subjetualidad del pueblo y a contar con él como agente de su propia vida y no sólo como seres de necesidades.

La segunda circunstancia que robusteció la confiabilidad de la institución eclesiástica tiene que ver con su aparato institucional en el área de la educación y en general de la promoción humana y defensa de los derechos humanos. Ante el desplome institucional muchos empezaron a mirar a la Iglesia como la panacea, como el modelo alternativo para la organización eficiente de los servicios básicos y como el canal privilegiado para el otorgamiento de las ayudas de emergencia a los más depauperados como paliativo a los efectos de las medidas de ajuste. No pocas voces comenzaron a pedir por los medios masivos el traspaso de las tareas del ministerio de educación a Fe y Alegría, liquidando así de paso a los gremios. Se hicieron ensayos de que una diócesis gestionara un hospital o de que parroquias y otras asociaciones religiosas coordinaran los hogares de cuidado diario de su zona o de que escuelas católicas populares administraran en su sector programas del Ministerio de la Familia...

Por otra parte la inseguridad de la adolescencia, inseguridad material y también carencia de horizontes motivadores, unida al prestigio de la

institución eclesiástica, a su respetabilidad y a su dinámica expansiva, y al sentido difusamente religioso tanto ambiental como de la generación que se levanta, coadyuvó a un crecimiento espectacular en las vocaciones sacerdotales y religiosas, y por primera vez en este siglo más masculinas que femeninas (aunque las más tradicionalistas aún mantienen una demanda alta) y más hacia el clero secular que a la vida religiosa. La razón de este cambio de preferencias estriba en que algunas congregaciones masculinas significativas y bastantes femeninas hicieron la ruptura instauradora que señalamos en la fase anterior, y lleva bastante tiempo la reestructuración de la nueva oferta y la propuesta del nuevo perfil vocacional. Las congregaciones que hicieron antes la ruptura ya han experimentado un repunte estructural de vocaciones. Pero es que hay que reconocer además que en la coyuntura actual esta propuesta es muy ardua en sí y completamente a contracorriente. En cambio la oferta de los seminarios y las casas religiosas tradicionalistas es fundamentalmente conductual: se trata de introyectar una serie de pautas que tienen que ver con señas de identidad, con el ámbito ceremonial religioso y el desempeño institucional, aspectos que no suponen una verdadera conversión y transformación interior sino la adquisición de una serie de hábitos, de saberes y de funciones que dan seguridad psicológica y económica y son fuente de prestigio social.

En los años 50 la Iglesia venezolana no se estaba sembrando en el país. Como otras instituciones cayó en la tentación de importar agentes pastorales como solución más barata y menos conflictiva que producirlos en el país. Esta importación masiva de sacerdotes y religiosos contribuyó a que la institución eclesiástica se encubriera a sí misma. Sin embargo, en parte por dinámica interna y en parte por agotamiento de las fuentes y encarecimiento de los recursos, estamos llegando a un consenso real en cuanto a la necesidad de la implantación.

Aunque en la implantación se notan dos direcciones: una institucionalista y otra que privilegia al pueblo de Dios. La primera trata de implantar la institución eclesiástica en el país; es decir, busca que también en Venezuela nazcan y se formen sacerdotes y religiosas y que sean el mayor número posible. La segunda se preocupa ante todo de que todo el pueblo de Dios (incluidos los sacerdotes y religiosas y religiosos) crezcamos como cristianos adultos respondiendo a nuestra situación con autenticidad cristiana, desde nuestras raíces culturales. También busca igualmente incrementar mediante una

evangelización no proselitista ese pueblo de Dios. Respecto de la institución eclesiástica el problema que se plantea es el de cómo tiene que ser el sacerdote o religiosa(o) venezolano. En la primera propuesta se radica en el país una Iglesia uniforme, Iglesia identificada en la práctica con la institución eclesiástica. En la segunda propuesta nace en el país una Iglesia local.

Hay que decir que en números absolutos esta implantación está muy lejos de haberse logrado. Es verdad que se ha pasado de 11 a 29 diócesis (más 4 Vicariatos Apostólicos, 1 Prelatura Castrense y la del Opus Dei) y de 16 a 44 obispos activos. Es verdad que casi todas las diócesis han abierto seminarios menores y que sobreabundan los mayores; es verdad que fuera de unas pocas que ya las tenían, prácticamente todas las congregaciones religiosas han abierto casas de formación en este período y poseen institutos de formación intercongregacionales a nivel medio y superior. Pero de 1960 a 1996 no ha llegado a 100 el aumento de sacerdotes (de 1344 a 1394). Y aunque es mucho mayor el porcentaje de sacerdotes y religiosas(os) nacidos en Venezuela y prácticamente todos los que están en formación lo son, ¿qué son 1400 sacerdotes para toda Venezuela, si se toma en cuenta que al comenzar la democracia era inmensa la escasez de clero y que en estos años se ha triplicado la población del país? Nos esperamos pensando que los seminarios están llenos; pero, ¿analizamos la calidad de la oferta que se presenta a los candidatos y discernimos los motivos de la demanda?

La implantación institucionalista al asumirse como parte de la institucionalización vigente tiende a adaptarse inconscientemente a ese modelo: su preocupación es adensarse hasta ocupar la geografía humana del país. Su objetivo fundamental es llenar todas las plazas, preferiblemente con personal adecuado, pero si no, como se pueda. Lo mismo podemos decir de las comisiones nacionales o diocesanas o parroquiales, o de las programaciones estatuidas.

Tiene que llenarse el organigrama, tiene que cubrirse el expediente. Luego se intentará que funcione, pero lo primero es que no se quede ningún puesto sin cubrir. De este modo lo formal priva sobre lo real y en buena medida impide su funcionamiento. Las razones de esta situación son dos: una eclesiológica y otra soteriológica. Eclesiológicamente se establece la equivalencia funcional entre Iglesia e institución eclesiástica. La presencia de la Iglesia se da cuando aparece su representante: un cura o una monja. Por eso para la gente la Iglesia

son los curas y las monjas, y la Iglesia es el templo o la capilla. Esta sacralización del elemento eclesiástico (que equivale a una presencia cuasisacramental de Dios) explica el empeño por extender la institución eclesiástica y sus personeros por toda la geografía humana del país. Esta razón se refuerza por la soteriología de esta corriente institucionalista: la salvación se obra fundamentalmente por los cauces culturales y sacramentales; y los clérigos son los ministros de ambos. Claro está que la catequesis, las obras de caridad y tantas otras cosas son convenientísimas. Pero ante todo hay que asegurar lo mínimo de lo mínimo. Que serfa el culto y los sacramentos. Ese es el modo de justificar la presencia de un sacerdote no virtuoso e incluso escandaloso: al menos atiende a la iglesia, da la misa y los sacramentos.

La corriente que busca la implantación desde el modelo del pueblo de Dios impulsa ante todo la subjetualidad de todos los cristianos (y en primer lugar de los propios agentes pastorales más allá de su papel), una subjetualidad desde lo más genuino de cada quien y una subjetualidad transitiva, relacional, desde las raíces culturales y religiosas. Desde esta perspectiva el cristianismo nace en Venezuela cuando lo vivimos a fondo desde nuestro ser concreto y desde nuestra situación. Y en Venezuela nace Iglesia cuando estos cristianos en marcha se llevan mutuamente en su fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Por tanto esta corriente parte de la actuación de Dios en cada individuo y en cada ambiente y busca que se hagan cargo de este actuar de Dios y lo secunden. Este acompañamiento se da en relaciones horizontales y mutuas. Se privilegia, pues, la espiritualidad y el ámbito comunitario. Así pues la implantación se concibe como creación de núcleos vivos e irradiadores de cristianos en comunidad. En ella tiene lugar la institución eclesiástica, pero no es ella el centro ni el sujeto sino una de sus dimensiones. Esta dirección, respondiendo a la opción de Dios y al carácter kenético de la encarnación de Jesús, ve la globalidad desde la perspectiva de los pobres y les anuncia a ellos la Buena Nueva y desde ellos a cada uno de los demás. Esta implantación niega la lógica del orden establecido y de la institucionalización vigente y cree que el genuino cristianismo se implantará en todos los sectores del país desde la casa de los pobres, que ése es el verdadero lugar de la universalidad real y de la salvación.

Cada una de estas corrientes concibe y realiza la misión cristiana de modo diferente. Ambas sienten el estado creciente de miseria y postración popular como un reto insoslayable a su conciencia cristiana. Ambas piensan que el reto las desborda absolutamente. Y ambas sienten la tentación de confinarse en lo

intraeclesialístico o en lo comunitario para ahorrarse el tremendo dolor, el altísimo precio que lleva consigo el acompañar y ayudar eficazmente a estas mayorías depauperadas. La corriente institucionalista siente que lo suyo es denunciar la corrupción y los abusos de todo tipo, y prestar a la gente todos los servicios que pueda, supliendo, si es preciso y en cuanto se pueda, a los organismos que colapsaron. No le resulta agradable andar denunciando a cada rato y menos todavía cuando se encuentra en el deber de sacar a la luz pública hechos muy concretos que incumben a personajes o instituciones poderosos. También cae en cuenta de que la institución eclesialística es muy débil frente a las tareas que habría que asumir porque están desatendidas y quien sufre es la pobreza; pero al comprender que, si no lo asume ella, nadie lo asumirá, se anima a hacerse cargo, esperando que con la práctica se adquirirá experiencia y capacitación.

La corriente que asume la implantación desde el pueblo de Dios coloca en primer lugar la cuestión del sujeto. Siente, incluso mucho más que la otra por su mayor cercanía respecto de los pobres, la presión de las necesidades impostergables de la gente y la del orden establecido que busca convertirla en su agente para con los más aplastados. Pero antepone a cualquier otra consideración la cuestión del sujeto. La vida no les puede llegar a los pobres como limosna. Eso los humilla y degrada, y aliena a los que dan de ese modo. Ellos tienen que ir tomando su vida entre sus manos. Y para eso tienen que verse a sí mismos como dignos y valiosos y entablar desde ahí relaciones simbióticas con los suyos y con otras personas y grupos no populares. Para eso hay que mirarlos como Dios los mira, tener la fe en ellos que tiene Dios y relacionarse con ellos de un modo horizontal. Si los agentes pastorales han sido capaces de llegar hasta ahí, pueden hacer de mediadores para introducir a profesionales, a voluntarios, a gente no popular a este tipo de relación con los pobres que supera el clientelismo habitual.

Todavía subsiste el pluralismo de hecho y la comunión de fondo que indicábamos en la fase anterior. Más aún, en algunas instancias y representantes cualificados se ha avanzado sinceramente en esta dirección. Pero en los centros de formación de la línea institucionalista se incuban otros aires y las promociones que van saliendo de ellos están imponiendo otro estilo verticalista, antiparticipativo, apegado sin discernimiento a legalidades vacías, un estilo en suma autoritario que exige que todo nazca de sí y se cuadre con sus directrices, so pena de ser desautorizado. Las religiosas se están

empezando a ver bastante afectadas en su práctica pastoral por este nuevo estado de cosas.

Parece que para contrarrestar esta tendencia sectaria bastaría con apelar a la sensatez cristiana. Pero de hecho este camino es insuficiente porque este estilo nace de la incapacidad no reconocida del agente pastoral de hacerse cargo de su misión. Como está despavorido y no se atreve a medirse por las tareas reales de su misión, se refugia en lo institucional y lo legal que sumariamente consiste en asentar que quien manda es él, lo que en la práctica significa que prohíbe iniciativas y actividades y desautoriza a personas, y al cabo provoca el marasmo porque no deja hacer y es muy poco lo que hace.

Estamos en grave peligro de perder lo que había sido un gran tesoro en la institución eclesiástica venezolana sanamente tradicional: su sentido liberal (a pesar de su doctrinarismo), que no era un mero contagio ambiental sino una expresión sobresaliente de que en definitiva lo que tenía la última palabra en los casos concretos era el sentido pastoral, el deseo de salvar y ayudar al prójimo, fuera cual fuera su estado y condición. Este sentido liberal dio la medida de la trascendencia de la institución eclesiástica venezolana: ella no era absoluta, ni para sí; todo en la Iglesia estaba al servicio de los seres humanos.

Esta es la trascendencia que tenemos que cultivar y que recobrar donde se haya perdido. De hecho resulta claro que en esta fase los momentos de mayor encuentro entre las distintas corrientes han tenido lugar cuando la institución eclesiástica ha salido de sí, ha ido más allá de sí misma. Dos momentos, de muy diverso carácter, me parecen especialmente paradigmáticos: el de la Misión Nacional preparatoria de la primera visita del Papa (1985) y el que se gestó en torno al acompañamiento y apoyo al pueblo a raíz de los sucesos del 27 de febrero de 1989.

La Misión Nacional tuvo una tremenda virtud: la convocatoria al laicado, la confianza en su respuesta multitudinaria y entusiasta y en su disponibilidad al compromiso. Es verdad que los cauces eran demasiado estrechos: en el esquema aparecían como mera correa de transmisión de mensajes codificados, no como testigos de una experiencia personal de salvación. Tal vez se pensó que en un primer momento era demasiado pedir algo más participativo y creativo, más testimonial e inculturado. Tal vez, más probablemente, el problema estuvo en que los propulsores estaban ellos mismos presos de este horizonte más doctrinal y disciplinar. De hecho los laicos de movimientos, más

clericalizados, se atuvieron a esas pautas; pero muchos otros las desbordaron desde su vivencia cristiana. Y de todos modos mucha gente tuvo experiencia de que la fe se fortalece cuando se comunica y que la Iglesia se construye al evangelizar. En ese proceso muchos cristianos se sintieron por primera vez Iglesia y en el movimiento la Iglesia desbordó a la institución eclesiástica y muchos eclesiásticos se sintieron contentos de verse acompañados por hermanos en la fe y de comprobar que al ir más allá de lo establecido, al convocar, el cristianismo interesaba y era cauce de vida renovada.

En la semana del 27 de febrero de 1989 todas las instituciones se vieron desbordadas y se quedaron al margen, perplejas. Sólo las Fuerzas Armadas fueron obligadas a intervenir, y lo hicieron de un modo absolutamente desproporcionado, sanguinario. En esos momentos en que era salvajemente agredido, el pueblo se encontró solo, abandonado, sacrificado. Únicamente la Iglesia lo acompañó y salió en su defensa. La gente sintió inequívocamente que las monjas y los curas que vivían en su ámbito eran de ellos. Y lo mismo sintieron ellos respecto del pueblo. No fue algo premeditado; fue un acontecimiento. Pero venía siendo preparado desde muchos años antes: desde esa ruptura constituyente que señalábamos en la fase anterior. Había sin duda muchas incoherencias y ambivalencias: muchos no acababan de dejar ese papel de promotores con su estilo de relaciones pautadas y verticales, a pesar del cariño y de la sencillez. Pero a la hora de la verdad la abrumadora mayoría de los agentes pastorales que vivían en barrios se decantó por la gente.

Un hecho anterior muy significativo había contribuido a definir simbólicamente los campos y las pertenencias. El ministro del Interior, interpelado en el senado, había calificado de subversivos a los agentes pastorales de Petare por un comunicado de prensa que habían sacado, titulado significativamente: "No podemos callar más!" (16/5/1987). La prensa y la televisión emplazaron al cardenal para que se definiera al respecto y mons. Lebrún los respaldó de un modo tan enfático que toda Venezuela percibió que se había cuadrado con ellos. El cardenal estaba con esta Iglesia que había hecho la ruptura constituyente con las instituciones del establecimiento y que se quería colocar evangélicamente al lado de los que no tenían lugar en él.

En ambas ocasiones una parte mayoritaria de la opinión pública se sintió representada por esta Iglesia y quienes estaban en desacuerdo la respetaron y no se atrevieron a adversarla públicamente. Lo mismo sucedió en el interior de la Iglesia: la mayoría de los cristianos, incluso de los pertenecientes a la

institución eclesiástica, aplaudieron esta solidaridad, se sintieron motivados por ella, y aun los que no quisieron dejarse afectar por ella no pudieron negar la calidad evangélica de este testimonio. Esta solidaridad fue, no cabe duda, un acto de evangelización con los hechos y también con las palabras que daban cuenta de ellos. Aquí el salir de sí de la institución eclesiástica, el arriesgar la respetabilidad y la seguridad por el Reino de Dios y su justicia provocó el consuelo de los pobres y tonificó el espíritu de los cristianos: edificó la Iglesia.

2. TRES CUESTIONES DE FONDO EN LA IGLESIA VENEZOLANA ACTUAL

De este análisis genético estructural de la Iglesia venezolana en la democracia se decantan tres cuestiones de fondo interconectadas: la del sujeto concreto de la Iglesia, la de su ubicación social y la de su misión en el país. En nuestra Iglesia estas cuestiones son planteadas y sobre todo manejadas en la práctica de modo diverso. Unos tienden a soslayar las dos primeras y a plantear sólo la tercera. Se soslayan porque parecen obvias e indiscutibles: la Iglesia es la institución eclesiástica y su ubicación social es el orden establecido. Nosotros pensamos que las propuestas societales que haga la institución eclesiástica serán irrelevantes, si no van acompañadas por un proceso de transformación de la propia institución eclesiástica. Porque, como las demás instituciones de la institucionalidad democrática, la institución eclesiástica arrastra el doble problema de la no representatividad y de la no funcionalidad, ambos, como en las demás instituciones, íntimamente conectados: en efecto, una institución es democrática cuando se valida por su desempeño, es decir cuando no se cree legitimada por la validez de su constitución sino por responder eficientemente a la misión encomendada. En nuestro país es tan claro que la institución eclesiástica no es responsable ante su base que ésta ni siquiera se siente Iglesia (como lo ha reconocido repetidamente la conferencia episcopal), identificando a la Iglesia con los curas y monjas, es decir con la institución eclesiástica.

Si la institución eclesiástica está separada de sus bases, si no es responsable ante ellas, es obvio que no se apoyará en ellas. Por tanto se apoyará en las otras instituciones establecidas. Es natural que en estas condiciones se vea a sí misma como formando parte de la institucionalidad vigente. Hemos subrayado que precisamente en la democracia se define jurídicamente este status. Y por

lo demás resulta evidente que así lo reconocen estas instituciones, que invitan a la institución eclesiástica a todos los actos protocolares y cuentan con ella en el funcionamiento ordinario como símbolo y medio de cohesión social, como cifra de la trascendencia de la propia institucionalidad que se sacraliza por ella (todas las bendiciones y Tedeums y misas de aniversario en acción de gracias o de difuntos) y por su labor de mantener a las masas dentro de la institucionalidad vigente.

Esta autoidentidad y esta ubicación social determinan su misión. Desde estos presupuestos la misión es triple: servir a la población en sus demandas religiosas ofertándola bienes y servicios religiosos (fundamentalmente instrucción religiosa y sacramentos); como institución fundamental del país denunciar los abusos de las demás instituciones (algo así como el poder moral del Libertador); y como especialidad típicamente cristiana asistir y promocionar a los más pobres, lo que incluye en nuestro caso hacer de intermediario del Estado para paliar la situación de los más afectados por las medidas de ajuste.

Como se ve es una misión carente de trascendencia. En efecto, la institución sirve a la demanda religiosa establecida y desde los parámetros establecidos; denuncia meramente los abusos con lo que convalida los usos, es decir la mecánica establecida (de la que forma parte estructuralmente); ayuda a los pobres no sólo desde los parámetros del sistema sino como intermediaria de él. Este perfil de la misión refuerza el lugar social, la perspectiva y la identidad de la institución eclesiástica venezolana: una de las instituciones representativas de la institucionalidad criolla establecida.

Establecida y en crisis. Sería un grave error el que la institución eclesiástica piense que, como no incurrió en los abusos de las otras instituciones criollas, no participa de su misma crisis. Esta crisis de la institucionalidad criolla no es consecuencia de la corrupción y los demás abusos sino de la inadecuación de su misma estructura. Por eso la credibilidad de que goza la institución eclesiástica es sólo comparativa. A nivel estructural le aquejan los mismos problemas de falta de representatividad y funcionalidad. Si por esta aceptación meramente indirecta de la opinión pública posterga la solución de estos problemas, se está suicidando. Pero la institución eclesiástica venezolana no emprenderá el proceso larguísimo, doloroso y arriesgado de transformación institucional, si no acepta medirse por un empeño realmente trascendente.

2.1 EL SUJETO: ¿LA INSTITUCION ECLESIASTICA O EL PUEBLO DE DIOS?

Resulta fácil mostrar que los señalamientos indicados significan la no aceptación del concilio Vaticano II y de su insoslayable concreción latinoamericana.

El concilio Vaticano II fue un concilio eclesiológico, el primero que acometió a fondo la pregunta de qué es la Iglesia y sobre todo de quién es la Iglesia. Y la respuesta que dio es que ella es todo el pueblo de Dios, que a este nivel primordial todos los cristianos tenemos la misma dignidad de hijos de Dios, hermanos de Jesús y templos del Espíritu Santo, y que todos estamos llamados a la misma santidad. Estos son los miembros de la Iglesia. Todos, miembros activos. Estos miembros se constituyen en Iglesia cuando ponen en común sus haberes (los carismas y dones que Dios les dio) para formar ese cuerpo social que es el pueblo de Dios, pueblo ungido por el Espíritu Santo para proseguir la vida mesiánica de Jesús (cristiano significa mesiánico). Hay Iglesia cuando nos llevamos mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Así pues, a este nivel primordial, la Iglesia no es una institución; es la congregación de los que creen. Esta congregación, como histórica que es, tiene una dimensión institucional. Pero esa dimensión ni es primordial ni será escatológica. En el sentido preciso institucional en el cielo no habrá Iglesia: ni templo ni sacrificio ni sacramentos ni sacerdotes ni religiosos ni seglares. Sólo habrá hijas e hijos de Dios, hermanas y hermanos, y por tanto congregación de fieles, es decir Iglesia, en el sentido primordial de la palabra.

Por tanto, si en la Iglesia venezolana el sujeto que funciona como Iglesia es, mayoritariamente, la institución eclesiástica, y los demás miembros del pueblo de Dios ni se sienten ellos mismos ni son considerados como sujetos sino como destinatarios de la acción de la institución eclesiástica, eso significa que en realidad de verdad en Venezuela no hemos aceptado el concilio Vaticano II. El que la Iglesia deje de ser un estamento y se democratice significa a nivel eclesiológico que el sujeto llamado Iglesia no sea la institución eclesiástica sino todo el pueblo de Dios. En ese sujeto se incluyen por supuesto los miembros de la institución eclesiástica, pero no ante todo como tales sino como cristianos, y sólo secundariamente en su condición de ministros o funcionarios.

2.2 LA UBICACION: ¿ADAPTACION AL ORDEN ESTABLECIDO O ENCARNACION SOLIDARIA DESDE LOS POBRES?.

Sólo una Iglesia que se autoentiende a partir de la realidad concreta de los dones y carismas de todos los miembros del pueblo de Dios podrá inculturarse en las culturas de sus miembros sin confundir esta encarnación del misterio de salvación que lleva en sí con la adaptación al orden establecido y a la institucionalización vigente.

Este pueblo de Dios no es un pueblo étnico, se congrega por su fe compartida, por su amor mutuo y por la ayuda que se prestan para vivir cristianamente, y se congregan para derramar este amor por donde viven desde el privilegio de los pobres. Esto es lo que constituye a la Iglesia en sacramento universal de salvación. Si se trata de salvarse y de salvar a esta sociedad concreta desde esta solidaridad eso significa que están excluidas por igual la separación insolidaria del resto de la sociedad y la mera adaptación a ella. El compromiso pide la transformación desde dentro. Transformación desde los dones que Dios ha puesto en el pueblo de Dios y desde los que el mismo Espíritu de Jesús ha derramado sobre el resto de la sociedad.

Pero una Iglesia que desconozca los dones que Dios ha puesto en el pueblo de Dios y que se atenga meramente a su dimensión institucional y a sus personeros no podrá ya transformar a la sociedad, ya que ha dejado fuera de sí el fermento transformador que son los carismas del pueblo de Dios. Esa Iglesia sin carismas no tendrá ya más alternativa que enfeudarse al orden establecido para recibir de él la vida que no tiene en sí. Entonces, aculturada a él, será ya mera expresión de su vida y de sus potencialidades y también, claro está, de sus limitaciones. Así pues sólo la Iglesia pueblo de Dios puede encarnarse solidariamente. La Iglesia identificada con la institución eclesiástica no tiene más alternativa que la adaptación al orden establecido. Adaptación que sacrifica, tanto al misterio de salvación del que ella es sacramento como al pueblo de Dios. Ninguno de los dos cabe en el orden establecido. Ambos son sacrificados para que perdure.

El Vaticano II concibe una Iglesia encarnada en el mundo. Ese es el sentido de la expresión emblemática: "El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de nuestros contemporáneos, especialmente de los pobres y sufrientes, son el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los discípulos de Cristo". Esta proclamación no expresa indiferenciación o acomodo sino amor solidario, la

religión de la caridad, en expresión de Pablo VI sintetizando el Concilio. Con esto la Iglesia descarta la actitud de condena a la humanidad que procede de desamor y que significa abandonarla a su suerte. Pero no menos descarta el irenismo carente de propuestas, fruto de idéntico desamor y abandono. La simpatía y la compasión, cuando proceden de auténtico amor solidario, impiden la instalación tanto como el aislacionismo sectario. Así pues, una Iglesia identificada con la institución eclesiástica que se autoentiende como parte de la institucionalización vigente es una Iglesia que ha renunciado tanto al misterio de salvación que lleva en sí como al empeño de salvarse salvando a sus contemporáneos, transformándose y ayudando a que se transformen desde dentro. Es que el amor solidario es el contenido de la realidad interpersonal que es la Iglesia, es lo propio de los discípulos de Cristo, según el texto conciliar citado. Eso no lo puede dar la institución eclesiástica cuando se despega del pueblo de Dios. Entonces ella sólo puede dar servicios eficientes. Sólo si la institución eclesiástica vuelve a ser la expresión institucionalizada de todo el pueblo de Dios con sus carismas multiformes podrá transmitir esta simpatía y compasión que es la marca del Mesías Jesús y que realmente salvan.

Así pues es claro que desde la perspectiva conciliar la Iglesia no puede ser una institución más del establecimiento y que sólo una Iglesia no reducida a su dimensión institucional puede desestablecerse para ser cauce de salvación en su sociedad. Para el Concilio la capacidad de salvar desde dentro deriva de que la Iglesia conserve en ella viva la trascendencia. La trascendencia es el enraizamiento en Dios y la solidaridad que se expresa como encarnación kenótica (desde dentro y desde abajo). Estas relaciones trascendentes (tanto con Dios como con los hermanos desde los necesitados) humanizan. Y eso es salvación. Estas relaciones tienen un rumbo cierto: Jesús de Nazaret como paradigma de humanidad. Y además no son prometeicas o voluntaristas porque nos asiste el dinamismo del Espíritu.

Es totalmente distinto que una Iglesia entienda como algo prácticamente inmutable su actual institucionalización tal como se vive concretamente y moldeada por el lugar social en el que está como naturalmente inserta y que desde esta constante se plantee su misión (es decir, vea qué va a hacer y cómo va a hacerlo), a que esa Iglesia se entienda desde esas relaciones trascendentes y se identifique con ellas tanto que acepte de buena gana que ellas vayan tomando expresiones institucionales (siempre provisionales) y que transformen las que existen para que sean cauces adecuados.

En la historia de estas décadas podemos comprender que cuando la Iglesia venezolana ha desbordado lo institucional para afincarse en la solidaridad ha sido capaz de desmarcarse del orden establecido, ha vivido de fe y esta fe ha actuado en un amor comprometido. La pregunta es si la institución eclesial venezolana comprende al menos mayoritariamente que cuando se configura como una institución del establecimiento se vacía. Entonces, al no tener sustancia propia, o vegeta en la irrelevancia o sustituye el evangelio de Jesús de Nazaret por el del desarrollo integral o la promoción popular, entendidos según los parámetros establecidos (así en los años 60 y 70), o por la resignación a la exclusión que causa el sistema a cambio de recibir consuelos y paliativos (así en esta última década). Pero, no lo olvidemos, la institución sólo podrá liberarse de la “cautividad babilónica” del sistema, si se sumerge en el seno del pueblo de Dios y en sus relaciones trascendentes. Realmente, ¿queremos pagar ese precio?

2.3 ¿UNA IGLESIA DE LOS POBRES COMO LA UNICA IGLESIA DE TODOS?

Si en la letra y en el espíritu del concilio Vaticano II no puede confundirse encarnación solidaria con aculturación al orden establecido, mucho menos en la aplicación latinoamericana que constituyen las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla. Si la institucionalización vigente configura una situación de pecado es obvio que la Iglesia no sólo tiene que desmarcarse de ella sino también tiene que denunciarla proféticamente y trascenderla desde dentro. Por otra parte, el propio Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis* con ocasión del 25 aniversario de la *Populorum Progressio* extendió estas apreciaciones de la Iglesia latinoamericana a la institucionalización mundialmente vigente (n. 36-37).

Un aporte insoslayable de la Iglesia latinoamericana al propio continente latinoamericano y a las otras Iglesias es la perspectiva del reverso de la historia, de los empobrecidos y excluidos, como el punto de vista cristiano para comprender, juzgar y transformar las situaciones. Esta perspectiva incluye el tema de la subjetividad de los de abajo, tanto en la Iglesia como en la sociedad. Por lo que toca a la Iglesia es el tema de la Iglesia de los pobres, un tema generador del Vaticano II, que no tuvo suficiente expresión en su letra y que quedó pendiente (ver sin embargo LG 8; GS 63,69,72,81,88,90; ChD 13; AG 5,24).

Precisamente uno de los temas que no ha sabido encarar ni menos resolver la institucionalización vigente en el país es el de la participación de las mayorías populares en el Estado y en la vida nacional, en condición de sujetos. Ni siquiera les ha reconocido de hecho su condición de seres culturales (de cultura campesina, indígena, afroamericana o suburbana). En este aspecto la institución eclesiástica no ha sido una excepción. Como las demás del sistema, los considera sus clientes, unidos a ella por una relación asimétrica y sin verdaderos derechos. En Venezuela el que la institución eclesiástica se sumerja en el seno del pueblo de Dios entraña no sólo unas relaciones recíprocas (dándoles lugar, como dijimos) con los que convencionalmente se llaman laicos comprometidos (que de hecho son profesionales y señoras de clase media), sino de un modo muy particular entrar en la casa del pueblo reconociéndolo como mayor de edad, cristianamente hablando, lo que implica el reconocimiento del catolicismo popular (con sus expresiones, sus organizaciones y sus representantes). Este reconocimiento sería uno de los mayores aportes que la institución eclesiástica venezolana puede hacer a la institucionalización vigente en orden a la superación de los impasses que la tienen postrada en un callejón sin salida. No es posible que un país funcione si sus instituciones no reconocen al 80% de sus habitantes en su condición de sujetos y en su específica realidad cultural. Si la institución eclesiástica efectuara este reconocimiento podría mostrar prácticamente a las otras instituciones las inmensas potencialidades que se derivan de él. Pero, hablando en términos generales, la institución eclesiástica venezolana, ¿está siquiera en condiciones de plantearse este tema? Es obvio que esas condiciones no se dan para quienes se ven a sí mismos y ven a los de abajo desde la perspectiva de la institucionalización vigente.

2.4 LA MISION: ¿HUMANIZARSE Y HUMANIZAR DESDE EL PARADIGMA DE JESUS O ADMINISTRAR EL DEPOSITO DE LA SALVACION?

Para el Vaticano II la misión de la Iglesia en el mundo es su animación al modo de la levadura. Esta animación espiritual conduce a su humanización. Por eso para Pablo VI la Iglesia es y tiene que ser “experta en humanidad”. La humanización se consigue cuando la humanidad se anima a vivir ante Dios y con Dios, y desde esa relación humanizadora vive a plenitud, con creatividad y solidariamente esta vida que Dios le da. La vive responsablemente, es decir tomando la vida en sus manos como si no existiera Dios, sabiendo que ése es

el encargo que Dios le da. La figura de Jesús revela simultáneamente a los seres humanos quién es Dios y quiénes somos nosotros. Ambos misterios se esclarecen mutuamente (GS 22). Así lo comprobamos en muchas personas a lo largo de los tiempos y a través de las distintas religiones y culturas. Para nosotros esta revelación de Dios a través de seres humanos y esta revelación de humanidad cabal desde la pertenencia a Dios llega a su plenitud en la vida de Jesús de Nazaret. Esta es la evangelización: proclamar a Jesús de Nazaret y proseguir su camino, es decir mantener con nosotros mismos, con nuestra situación y con Dios una relación equivalente a la que vivió en su tiempo Jesús de Nazaret. Para que mantengamos la correlación del seguimiento se nos dio su Espíritu. El nos capacita para una creatividad fiel. Queda descartada la imitación que nos anula a nosotros mismos, ya que impide la creatividad, y que no conserva la fidelidad, ya que las palabras y gestos no mantienen el mismo significado en circunstancias distintas.

En principio está abierta a todas las personas la posibilidad de seguir trascendentalmente a Jesús ya que en la Pascua su Espíritu ha sido derramado por él y por su Padre sobre todos los seres humanos (Jn 19,30; Hch 2,17; GS 10, 12,15,22,26,37, 38, 39,41,42, 45). Por tanto sin conocer a Jesús puede seguirse fielmente ya que el Espíritu habita más adentro que lo íntimo nuestro y a cada quien habla de un modo personalizado y lo capacita para responder a su voz viviendo una existencia auténtica. Esta autenticidad es un acontecimiento primigenio en el sentido de que las formulaciones teológicas o las prácticas rituales no pueden alcanzarlo ni sustituirlo. El corazón misericordioso (Mt 9,13;12,7.32.35), la honradez fundamental o la pertenencia a la verdad (Jn 18,37) son decisiones básicas, es decir incondicionales e incondicionadas o, desde otro punto de vista, indicios fehacientes de que se obedece al Espíritu, es decir de que se vive una existencia espiritual. A cada uno está pues entregada la energía y el dinamismo para vivir de este modo genuinamente humano. A este nivel elemental y decisivo los cristianos no tenemos ningún privilegio ya que la salvación (que acontece en la obediencia al Espíritu) es universal.

En este sentido preciso la Iglesia no es causa eficiente de salvación ni menos aún la única causa de salvación. En este sentido no podemos afirmar que fuera de la Iglesia (es decir sin recibir el bautismo) no hay salvación. Tenemos que decir por el contrario que la Iglesia es sacramento universal de salvación. Esto significa que la Iglesia sabe que el misterio de salvación (que es el Espíritu

Santo) está derramado ya sobre toda carne, que Dios está empeñado irrevocablemente en la salvación de todos los seres humanos y que el camino de la salvación pasa por los pobres. Los cristianos somos los que sabemos este misterio, los que lo recibimos como evangelio y los que somos consagrados por Dios (y nosotros mismos nos consagramos) a que acontezca.

Si esta es la misión de la Iglesia, lo mínimo de lo mínimo no es la sacramentalización. Por tanto la pastoral no puede consistir en que la institución eclesiástica esté presente en cada ciudad, pueblo, urbanización, barrio o caserío, de modo que todos tengan un cura a mano que les pueda catequizar y administrar los sacramentos. La misión de la Iglesia no puede consistir en crear un ámbito sacral, diferenciado de lo profano, para que la gente pueda encontrarse con Dios, como si él no estuviera presente en la cotidianidad donde los seres humanos se humanizan o se deshumanizan, viven como lobos o practican la fraternidad de los hijos de Dios. Menos aún puede consistir en comunicar altruísticamente los bienes civilizatorios (educativos, asistenciales, promocionales, organizativos) del orden establecido.

Pero si analizamos honradamente la pastoral que se viene haciendo en Venezuela, ¿no constatamos que consiste mayoritariamente en crear una referencia sacral, sacramentalizar y practicar la asistencia y la promoción social? Pero si es que Iglesia se equipara a institución eclesiástica y ésta es una de las instituciones del orden establecido, ¿cabe una pastoral distinta? No negamos que también se dé en nuestro país una pastoral de animación espiritual mediante comunidades vivas y misioneras que testimonian con su existencia cualitativa y solidaria y con su palabra evangélica este misterio de salvación que se hizo definitivamente presente en Jesús de Nazaret; pero no podemos decir que esa dirección dé la tónica de nuestra pastoral, aunque su presencia sí llega a hacerse significativa en zonas populares.

2.5 ¿UNA IGLESIA QUE RECONOCE LA RELIGION DEL PUEBLO Y LA EVANGELIZA DESDE DENTRO O UNA INSTITUCION ECLESIASTICA QUE ABSOLUTIZA SU RELIGION Y TRATA DE IMPONERLA?

La misión de la Iglesia que consiste, según el concilio Vaticano II, en reconocer la actuación del Espíritu en el mundo y secundarla, recibe en el mismo concilio una especificidad que ha sido desarrollada de una manera

propia en América Latina y recogida autorizadamente por la Conferencia de Puebla. Consiste en subrayar el papel de las culturas y religiones como canales de la actuación del Espíritu. Canales siempre imperfectos, incluso necesitados ellos mismos de salvación, pero canales imprescindibles al fin. Pues bien, en América Latina el canal cultural y religioso por excelencia para conservar, encarnar y transmitir la fe cristiana es el de la religión del pueblo, sobre todo en su versión de catolicismo popular. Según Puebla catolicismo popular no es lo mismo que piedad popular. El documento subraya enfáticamente que es una religión completa (católica, por supuesto) con sus concepciones, con sus pautas de conducta, con sus expresiones simbólicas y rituales, con sus ámbitos propios y sus organizaciones. Los católicos populares se sienten muy sinceramente unidos a la institución eclesial y utilizan con toda naturalidad los espacios y tiempos que ésta les brinda; pero desde su propio horizonte, con su propia lógica y con absoluta libertad evangélica.

Es claro que en el catolicismo popular hay mucho que evangelizar, completar y enderezar (lo mismo que en la religión católica de la institución eclesial); pero no cabe duda de que hasta hoy ha sido canal de humanidad, de identidad e incluso de santidad. Puebla insiste en que el catolicismo popular es una fuerza activa con la que el pueblo se evangeliza a sí mismo; más aún que ella es evangelio de Dios para el resto de la Iglesia. Esto significa que la misión de la Iglesia (que incluye la espiritualidad y la pastoral) tiene que tomar en consideración al catolicismo popular, no sólo para evangelizar al pueblo sino para revitalizarse a sí misma.

No es un secreto que esto no sucede en nuestro país. Empezando porque casi ningún miembro de la institución eclesial cree realmente que el catolicismo popular sea una religión completa. Y lo más grave es que, al pensar que entienden a la gente mejor de lo que ellos se entienden a sí mismos, no entienden que no entienden y así no pueden salir de su ignorancia. En estas condiciones de ignorancia y pretendida superioridad, ¿cabe alguna pastoral sensata?