

EL ITER EN LA LÍNEA DE PUEBLA

“LECTIO INAUGURALIS” DEL CURSO 2003-2004, XXV
ANIVERSARIO DEL ITER

P. Pedro Trigo, S. J.

***Abstract:** The ITER was founded in the year in which the third General Conference of Latin American Bishops was celebrated in Puebla, searching, in a special way, to be placed within its theological options. In this sense, our essay studies the contribution of Puebla and the way it was assumed by our Institution. First of all, we'll approach the methodological aspect, which is the most decisive one for an academic center, but we'll also study its dedication to the evangelization of the culture, as much in Latin America as in the rest of our world, departing from an option for the poor in continuity with Medellín. The essay explores the tensions of the General Conference and the reception of the document in the Latin American Church, especially in Venezuela, as much as the relevance of this document at this new time.*

En enero, es decir dentro del semestre que comenzamos, se cumplirán veinticinco años de la tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en una situación muy conflictiva tanto en la sociedad como en la Iglesia. Creo que es un momento oportuno para hacer memoria y sopesar su aporte. Y es pertinente hacerlo aquí precisamente porque el ITER se propuso muy explícitamente colocarse en su línea dominante. Vamos, pues, a evocar el contenido de la asamblea para señalar a continuación lo que ella significó para el ITER y lo que esa filiación nos demanda.

Puebla se coloca de modo programático y sistemático en la línea de Medellín. Antes de centrarnos en los énfasis en esta línea, veamos someramente cómo la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reafirma y convalida lo que se dijo en la segunda y por tanto el aporte de Medellín.

La línea de Medellín

Medellín es la recepción fiel, situada y por tanto selectiva y creativa, del Concilio por parte de la Iglesia latinoamericana (1). La selectividad tiene que ver con su enfoque que es la contribución de la Iglesia al desarrollo de América Latina. Por eso lo que más tematiza y concretiza Medellín es la *Gaudium et Spes*, que es la constitución Pastoral de la Iglesia, que trata de su misión en el mundo de hoy. Hay que decir por otra parte que la *Gaudium et Spes* es también el fruto maduro del Concilio y que en ella están retrabajados muchos aspectos que tocaron otros documentos con menos fecundidad porque fueron más expresión del equilibrio de fuerzas en la asamblea que del propio acontecimiento conciliar. Al centrarse en el desarrollo, Medellín asumió también la encíclica sobre el *Progreso de los Pueblos*, publicada por Pablo VI dos años antes; la asumió como a la *Gaudium et Spes*, asimilándola.

Asumir la *Gaudium et Spes* (GS) es aceptar un concepto de salvación integral: salvación de toda la persona y de toda la historia, no una salvación religiosa, que deja intocado todo lo demás como si no fuera significativo en el designio de Dios. Para la GS esta integralidad tiene su cifra en Jesús de Nazaret que es el que revela a la vez al ser humano a Dios y al propio ser humano. Lo revela a la vez porque revela que el ser humano ha sido creado para llegar a ser en Jesús hijo de Dios. En sus palabras y obras revela Jesús cómo es el rostro de ese Padre, y cómo piensa, siente y actúa un hijo de Dios. Y lo revela humanamente, como uno de tantos; pero en esa figura común, es decir de los de abajo que siempre fueron la mayoría, revela que se puede vivir con una plenitud absoluta. Así pues, la salvación cristiana, aunque no se consuma en ella, acontece en la historia: acontece al asumir solidariamente la historia el hijo de Dios y al solidarizarse entre sí como hermanos los hijos de Dios con la fuerza del Espíritu, derramado en la Pascua sobre toda carne. Así pues para la GS, el sujeto de la salvación es toda la humanidad. De ella es sacramento la Iglesia.

Si la salvación acontece humanamente en la historia humana, es indispensable discernir los signos de los tiempos para descubrir en los anhelos e interrogantes de cada época la llamada de Dios y más aún para descubrir la presencia de su Espíritu actuante que mueve la historia hacia la plenitud de Jesucristo.

Desde este horizonte lo característico de Medellín fue que habló de modo implicativo ya que no sólo se comprometieron a contribuir desde su condición de cristianos y su misión de pastores a ese desarrollo que iban perfilando sino que asumieron para la propia Iglesia las mismas propuestas que hacían al continente, de manera que la transformación de la propia Iglesia, de la que eran responsables, era el indicador de la voluntad de llevar a cabo sus propuestas para la sociedad, a la vez que era una palanca para lograrlo y un ejemplo para otras grandes instituciones (2).

Medellín vio al continente sumido en una situación de violencia institucional por causa del colonialismo interno y del imperialismo internacional del dinero. En efecto, una parte minoritaria de la sociedad posee el poder económico, político e ideológico, y margina y oprime al resto; y las grandes potencias, por las corporaciones mundializadas y por los gobiernos que las representan, impiden unas relaciones internacionales simbióticas y obligan a aceptar sus condiciones. Los obispos califican a esa situación como de pecado ya que en ella se da un rechazo del Señor. Por eso piden y buscan la conversión personal y el cambio de estructuras. Instan a todos los cristianos y personas de buena voluntad a esta transformación interior radical, desde la que estén dispuestos a operar un cambio igualmente radical en la concepción de la política y en su ejercicio. Y congruentemente también ellos se propusieron operar un cambio de lugar social y de perspectiva en la institución eclesíastica. De estar arriba, compartiendo el poder establecido con las élites, se colocaron abajo, entre el pueblo oprimido. De este modo recuperaron la fidelidad a su Señor y, siguiendo sus pasos, promovieron la salvación de todos. Así como pedían instancias de participación económica, social y política, empezando por las organizaciones populares no mediatizadas sino realmente de base, así paralelamente propusieron para la Iglesia una pastoral orgánica completamente participativa, empezando por las comunidades eclesiales de base.

Puebla asume el método de Medellín

Para empezar por el método, también Puebla asume el método de ver, juzgar y actuar que empleó Medellín: Propone un proceso de participación en todos los niveles educando a las personas y a las comunidades “en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio, la opción por los objetivos y los medios más aptos y

su uso más racional para la acción evangelizadora” (1307). Y esto que proponen para poner en marcha las conclusiones de la asamblea, es también la estructura del documento, que comienza con la visión pastoral de la realidad latinoamericana, prosigue con los designios de Dios sobre la realidad de América Latina, continúa con los centros, los agentes y los medios de evangelizar y acaba con las opciones y acciones preferenciales.

La fundamentación teológica del método es que la salvación acontece en la historia, pero que la historia no es sin más epifanía de Dios. Por eso “para que todo se haga según el Espíritu de Cristo, debemos ejercitarnos en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido” (338). Es la doctrina de la GS sobre los signos de los tiempos (nos. 4 y 11), basada en la condición profética del pueblo de Dios, que ungido por el Espíritu en el bautismo, “discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu. Denuncia dónde opera el misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creó para todos” (267)(3). Los obispos son conscientes de que el bautismo no actúa por arte de magia. Por eso, si debe presuponerse la acción del Espíritu, tanto en la historia como en el pueblo de Dios, no puede presuponerse que éste esté siempre dispuesto a escucharlo y secundar su movimiento. Por eso colocan como primera opción pastoral la propia conversión de la Iglesia que concretizan muy pertinentemente (973-975). Desde esta actitud de conversión leen los signos de los tiempos de modo denso y comprometido (4).

Para Puebla la primera causa de todos los problemas es el sistema económico imperante, que no considera al ser humano como centro de la sociedad y por eso no se interesa en lograr una sociedad justa (64,129). Por eso tal vez la observación más repetida del efecto de este sistema es la polarización creciente entre los ricos, cada vez más ricos, y los pobres, cada día más numerosos y más pobres (5). Como Medellín, califican a esta situación como de pecado (28,70,73,281,452,487,509,1032). Y siguiendo a Medellín, proponen también “conversión personal y cambios profundos de estructuras” (30; cf 436-438 *et passim*).

Puebla ve la situación desde la cultura

El acento de Puebla en desarrollo de la línea de Medellín estaría en indagar las causas más profundas por las que se instaura y se perpetúa esta situación. Las ponen en las culturas y las ideologías, de las que son un aspecto las visiones deformadas sobre el ser humano. Ya al hablar de las tendencias históricas dicen certeramente: “Parece que la programación de la vida social responderá cada vez más a los modelos buscados por la tecnocracia, sin correspondencia con los anhelos de un orden social más justo, frente a la tendencia a la cristalización de las desigualdades actuales” (129). Un medio que utilizará la tecnocracia serán los *massmedia*: ellos “irán programando progresivamente la vida del hombre y de la sociedad” (128; cf 1072-1073). Puebla capta el desplazamiento de la cultura tradicional latinoamericana por la que llama “adveniente cultura universal”. Es el fenómeno de la globalización. Esta cultura, que denomina de manera muy imprecisa urbano-industrial, “inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella” (421). “La Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores” (427). Sin embargo para los obispos esta cultura ha impregnado todo de tal manera que “se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana (GS 54)” (393). Respecto de las ideologías se refieren al liberalismo capitalista (47,437,452), al colectivismo marxista (48,437,543) y a la Seguridad Nacional (49,547-549). Ésta última era la doctrina de las dictaduras castrenses que el liberalismo económico había impuesto como mal menor para que no se llegara democráticamente a ninguna versión socialista y ni siquiera a una justicia social efectiva que implicara una nueva correlación de fuerzas en las sociedades latinoamericanas. Mencionan estas visiones inadecuadas del ser humano: la determinista (308-309,335), la sicologista (310), economicista (311-313), consumista (311), liberal (312), colectivista (313), estatista (314), cientista (315).

La intención de los obispos de remontar la visión meramente sociopolítica para ir a comprensiones más básicas, más estructurales, y por eso más globales, es muy loable. Es cierto que la cultura es una matriz más orgánica en la que

se organizan e interactúan los diversos elementos, de tal modo que los seres humanos actúan en ella y desde ella y por eso difícilmente la objetivan. Un aspecto particularmente influyente de las culturas es el ideológico del que forma parte la visión del ser humano y su puesto en la realidad. Todo esto es muy correcto, y los obispos dan muchos elementos que son muy pertinentes. Pero la conceptualización que emplean es poco refinada y por eso no captan que casi todas las visiones que describen son manifestaciones de una sola, que es la que corresponde a la dirección dominante de esta figura histórica.

También contribuye a no ver claro la obsesión que tenía un grupo de obispos, institucionalmente muy influyente, por la penetración marxista en la Iglesia y en la sociedad. Aunque en algún momento reconocen que esto es muy minoritario y que ese peligro no puede distraer de encarar el mal presente (92), a nivel de análisis juegan ordinariamente a denunciar las dos desviaciones polares, situándose ellos en un término medio. Esta ideologización restó claridad al análisis y sobre todo impidió poner toda la carga donde había que ponerla, desviando energías en cazar fantasmas, y lo que es mucho peor creando un clima de suspicacia y marginación dentro de la Iglesia que restó muchas energías para emplearlas en los verdaderos objetivos. Eso, sin desconocer la ideologización marxista de un grupito de agentes pastorales y algún que otro teólogo, que podía haber sido tratada, como hizo Medellín, en algún punto, pero sin convertirlo en algo estructural y sistemático.

Derechos humanos e idolatrías

Un aspecto que conserva sin embargo toda su fuerza tanto a nivel de claridad analítica como de propuesta pastoral es la insistencia en los derechos humanos y más aún en la dignidad absoluta de la persona humana. Está bien visto tanto el no reconocimiento de esa dignidad y por tanto la violación masiva de sus derechos insoslayables e inamisibles, como la fundamentación de los mismos y la presentación positiva de en qué consiste esa dignidad y qué hacer para salvaguardarla y fomentarla.

Este poner a la persona en el centro cobra más relieve al presentar y denunciar lo que la niega más radicalmente: las idolatrías de nuestra época: el dinero y el poder, combinados, que actúan sin ningún freno buscando sólo expandirse y que por eso instrumentalizan todo lo demás (493-501). Por eso asientan que el nuevo humanismo proclamado por la Iglesia rechaza toda

idolatría. A este nuevo humanismo se accede (ése es el mensaje central de Medellín) por el desarrollo humano, que exige planificar la economía al servicio del ser humano y no poner al ser humano al servicio de la economía (497). “Es urgente (dicen) liberar a nuestros pueblos del ídolo del poder absolutizado para lograr una convivencia social en justicia y libertad” (502). La comprensión de que la perversión del corazón humano llega hasta la idolatría y de que, como comprendió Pablo (Rm 1,18-32), ella es lo que más deshumaniza y la que organiza órdenes cerrados que desconocen la dignidad del ser humano, es uno de los aportes fundamentales de la teología y de la Iglesia latinoamericana, que insiste en que la idolatría es un fenómeno permanente y no arcaico, y además que, si tiene una manifestación religiosa y por eso se da también en el seno del cristianismo, tiene también una vertiente no religiosa que consiste en perseguir de modo absoluto y por tanto dedicarse a ello, lo que está al servicio del ser humano y es una creación suya, y apropiarse privadamente con un derecho ilimitado de lo que en el fondo está para el servicio de toda la humanidad. Puebla insistirá en que, si es preciso dedicarse, en el sentido de trabajar responsablemente, a la creación de riqueza y en este trabajo se valoriza el ser humano y por eso el trabajo es un derecho de todos, que da derecho a una justa remuneración, deshumaniza consagrarse a la producción ilimitada de riqueza, es decir vivir para producirla, para apropiársela privadamente y para consumirla. Ése es el ídolo que denuncia Puebla, que también insiste reiteradamente en el derecho primario de la humanidad a los bienes de la tierra, derecho al que está subordinado el de propiedad privada y el de libre comercio (492,542,747,1224,1281). Hoy este aspecto es más crucial que cuando se redactó Puebla y es el corazón de la discusión presente y futura, ya que la llamada propiedad intelectual, que patentiza todo, es tendencialmente la privatización de las fuentes de la vida humana y por tanto el sometimiento de todos a unos pocos, a un puñado de corporaciones mundializadas que pueden llegar así a controlarlo todo.

Propuesta de Puebla: Evangelización de la cultura

Pero el corazón de Puebla, su aporte más hondo, reside en proclamar que el servicio mayor que el pueblo de Dios puede prestar a los pueblos de la tierra y en este caso a América Latina es la evangelización. El modo como la caracteriza es realmente integral: “La Evangelización da a conocer a Jesús como el Señor, que nos revela al Padre y nos comunica su Espíritu. Nos

llama a la conversión que es reconciliación y vida nueva, nos lleva a la comunión con el Padre que nos hace hijos y hermanos. Hace brotar, por la caridad derramada en nuestros corazones, frutos de justicia, de perdón, de respeto, de dignidad, de paz en el mundo” (352). “A partir de la persona llamada a la comunión con Dios y con los hombres, el Evangelio debe penetrar en su corazón, en sus experiencias y modelos de vida, en su cultura y ambientes, para hacer una nueva humanidad con hombres nuevos y encaminar a todos hacia una nueva manera de ser, de juzgar, de vivir y de convivir” (350). Por eso esta salvación, que llega hasta la liberación del pecado, fuente de idolatrías y opresiones, y que en su dinamismo desborda infinitamente todas las aspiraciones humanas, comienza en esta vida y tiene lazos muy fuertes con la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y de liberación, que son para el cristiano manifestaciones ineludibles del amor que Dios derrama en nuestros corazones.

Esta evangelización es la que tiene que penetrar en las culturas dinamizándolas constantemente, cuestionando y llamando a la superación de lo que tienen de negación de fraternidad por las opresiones y exclusiones, y de absolutización propia y por tanto de idolatría, y fecundando sus gérmenes humanizadores. En concreto los obispos optan por dos direcciones complementarias: la evangelización de la cultura que se ha ido forjando en América Latina en estos cinco siglos, mediante la evangelización de la religiosidad popular que es su venero más hondo y de los pueblos que son sus portadores; y simultáneamente la evangelización de la adveniente cultura universal mediante la evangelización de los constructores de la sociedad pluralista que se está forjando en nuestros días. Empecemos por el tratamiento de la cultura latinoamericana; pero veamos primero su conceptualización de las culturas.

Para Puebla el sujeto de cada cultura es cada uno de los pueblos. La cultura es el estilo de vida común que caracteriza a cada uno. Las culturas se van formando y transformando por la experiencia vital e histórica y se transmiten por tradición, que cada generación recibe, modifica creativamente y sigue transmitiendo.

El contenido de la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo ya que es el modo como cultiva su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios. Es el conjunto de valores que, al ser participados en común por

sus miembros, los reúne en una misma conciencia colectiva. Comprende también las formas a través de las cuales esos valores se expresan y configuran: las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras.

El objetivo de cada cultura es que a través de su ejercicio sus miembros puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano. Ya que la cultura es una actividad creadora con la que el ser humano responde a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades espirituales y corporales. Para Puebla lo esencial de cada cultura está en su dimensión religiosa por la que se cierra sobre sí misma o se abre a la trascendencia. Como se ve esto no equivale a la práctica religiosa.

Las culturas se ven siempre enfrentadas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpenetración. Por estas y otras causas hay períodos en los que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores y por la necesidad de realizar nuevas síntesis vitales.

En general estamos muy de acuerdo con esta conceptualización: con que los sujetos de las culturas son las diversas colectividades humanas y con el carácter totalizador de las culturas. Sin embargo el documento tiene una propensión idealista: los valores son los que generan todo. Creo que habría que insistir de modo más realista en que las culturas son el modo humano de satisfacer las necesidades y que son estas necesidades las que se sobredimensionan como deseos y querer y dan lugar a preferencias y proyectos. En todo este proceso se transforma tanto el ser humano como la naturaleza. Hay que destacar el campo de la producción de la vida y de la apropiación de lo producido socialmente: las fuerzas productivas y las relaciones de producción; las relaciones sociales empezando por la familia; y el lenguaje conceptual, los símbolos, ritos y mitos.

Me parece importante afirmar, como lo hace el documento, que el objetivo de las culturas es la constitución de los seres humanos en cualitativamente humanos. Así pues la finalidad de las culturas las trasciende. Y esta trascendencia se expresa como apertura al trascendente. Sin embargo las culturas pueden absolutizarse. El resultado es que ya no humanizan a sus miembros. Eso se expresa en dos vertientes complementarias: desconocimiento o dominación de otras culturas y división injusta dentro de la cultura. El documento tiene mucha sensibilidad para lo primero, en concreto para la dominación imperialista del occidente desarrollado sobre América

Latina, pero menos para subrayar la propensión de las culturas y sobre todo de sus responsables a absolutizar el ordenamiento asimétrico y así encubrir la dominación interna. Es lo que Medellín denominaba colonialismo interno. Sin embargo, como veremos, lo acabará reconociendo.

Pasemos a considerar la cultura latinoamericana. Hubiéramos deseado que se hubiera partido del carácter multiétnico y pluricultural de América Latina, y que desde su reconocimiento, que implica el diálogo intercultural desde la aceptación mutua, se hubiera pasado al reconocimiento de la cultura latinoamericana, basada, más aún que en una historia compartida, en el reconocimiento de los latinoamericanos entre nosotros mismos, aun en medio de nuestras diferencias, que nos constituye como comunidad viva, y del reconocimiento que los demás hacen de nosotros como latinoamericanos, que indica que nos perciben como un conjunto diferente de los demás. Pero reconocer diversas culturas habría implicado el reconocimiento del carácter asimétrico de su relación en el interior de cada país, más aún el carácter contradictorio de la unidad latinoamericana. Sin embargo un grupo de obispos apoyó el análisis cultural precisamente para subrayar lo que une al continente, con lo que la amenaza a la unidad vendría fundamentalmente de fuera: de la adveniente cultura universal con su tinte secularizador que contradice el carácter religioso que caracteriza la cultura latinoamericana. Por eso ese grupo de obispos quería evitar a toda costa que se subrayaran las contradicciones internas que atraviesan a cada país y al continente como tal. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el documento no tendrá más remedio que reconocerlo.

De todos modos hay que reconocer que América Latina no es una alocución vacía de contenido sino que expresa una realidad histórica diferente de otras como son USA, Europa o África subsahariana. Esa realidad histórica se decanta como una cultura viva sustentada por una comunidad viviente, que tiene a la vez vasos comunicantes y contradicciones. Puebla insiste en su carácter mestizo, subrayando que esa condición, que es sin duda étnica, es más aún cultural. Piensa certeramente que este proceso de hibridación está muy lejos de concluirse, aunque va decantándose en muchas realizaciones en diversos ámbitos, algunas realmente eximias.

Catolicismo popular, expresión de la cultura latinoamericana

Pues bien, los obispos descubren en esta cultura latinoamericana un radical sustrato católico; incluso llegan a afirmar que las virtualidades de esta cultura

se manifiestan de modo especialmente nítido y vigoroso en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo (313-314). Hacen notar que cuando hablamos en sentido cultural y religioso no se pueden emplear de modo drástico categorías clasistas ya que analíticamente a veces pueblo se aproxima a etnia, es decir expresa realidades que tienden a ser compartidas por todo el conjunto y que de este modo tienden a compactarlo, en cambio otras denota realidades más propias de los de abajo. En este horizonte el pueblo, en el sentido de los pobres (los que andan entre las necesidades básicas y las mínimas), tiende a ser visto como el que condensa lo que en otros sectores está más diluido, e incluso como el venero de donde brota bastante de lo más cualitativo de esta cultura. Desde luego que esto es así en la copiosa caracterización que hacen de la religiosidad popular, cuya expresión más mayoritaria y representativa es el catolicismo popular, aunque reconocen que en las últimas décadas hay otras manifestaciones religiosas de las que destacan las iglesias populares libres (llamadas peyorativamente sectas).

Es cierto que no pocos rasgos del catolicismo popular son practicados también por sectores medios y altos tradicionales. En este sentido, popular denota al pueblo como etnia, como nación, incluso como subcontinente. El caso más claro es el de las fiestas en las que participan todos, pero de tal manera que la estructura de la celebración expresa simbólicamente la estructura social. Por eso un análisis meramente formal confirma el carácter unimismador del catolicismo popular. Pero los obispos, al hacer una lectura pragmática de la religiosidad popular, expresan con mucho vigor que el hecho patente de que en pueblos (naciones) católicos campeen con toda desenvoltura estructuras radicalmente injustas es índice fehaciente de que la fe de los fautores de esas estructuras ha estado macilenta o está muerta, mientras que el anhelo del pueblo (los de abajo) por su liberación y los avances en lo que está en su mano y el cuidado que pone por conservar la humanidad en esa situación deshumanizadora, muestra que en esos sectores la religión sí es expresión de fe vigorosa (452, 437-438). Así que la frondosidad de expresiones religiosas no expresa sin más la riqueza de la fe de los que las llevan a cabo. Igual que la frondosidad de la higuera, que representaba el esplendor del culto del santuario del judaísmo, estaba según la estimativa de Jesús vacía de frutos. Hablando de modo generalizador los sectores que mantienen y usufructúan las estructuras de pecado son religiosos, pero no tiene fe. La religión les da identidad, seguridad, equilibrio, prestigio; pero no es una relación viva con el mundo divino que estructure su vida y su actuación.

En cambio en muchos de los de abajo, además de fuente de identidad y sentido, es también una relación que les da la dignidad que les es negada, y además fuerzas y esperanza para vivir.

La línea dominante de esta sección del documento insiste en que la cultura y en ella el catolicismo es el elemento aglutinador de América Latina. Por tanto la amenaza es fundamentalmente exterior, como dijimos, la cultura occidental mundializada y su talante secularizante. Sin embargo esta insistencia en la cultura como el núcleo configurador de todos los aspectos de la vida personal y social y el énfasis en que el corazón de la cultura es la religión y el de la cultura latinoamericana el catolicismo popular, lleva a una acusación fortísima a los responsables de la configuración actual de América Latina ya que no sólo excluyen y oprimen sino que lo hacen precisamente a sus hermanos en Cristo, a aquellos que participan de la misma religión. Esto significa que estas personas pueden ser religiosas, pero su fe está sumamente debilitada. En cambio el documento anota que la resistencia del pueblo a la opresión y la persistencia en defender su dignidad están posibilitadas por su práctica religiosa animada por la fe viva. Nos parece muy importante este señalamiento porque ha sido precisamente una parte de la institución eclesíastica la que ha encubierto a los ojos de la élite esta contradicción al presidir las ceremonias religiosas ocultando esta perversión, incluso al participar normalmente de sus mismos círculos sociales convalidando así su modo de proceder.

Reconocimiento y evangelización de la religión del pueblo

Si desentrañamos los diversos elementos del catolicismo popular que presenta Puebla (444-469) y analizamos su evolución en estas décadas, es decir qué está pasando con la religión del pueblo en esta nueva época, tema al que es sensible el documento (460,464,466,469), creemos que se ha producido de un modo bastante nítido el deslinde entre lo popular como unimismador y lo popular como característico de los de abajo. Es verdad que las fiestas patronales, sean de un pueblo, una región o un país, todavía convocan a los de arriba y a los de abajo, aunque cada vez es más patente que las autoridades más que participar de la fiesta se aprovechan para hacerse ver y aparecer como representativas, aunque el efecto sea negativo para ellos porque la gente resiente la impostura. Pero las devociones más representativas del pueblo, como son los Cristos dolorosos, son cada vez más

inequívocamente las devociones del pueblo sufriente. Más todavía, la Semana Santa es ya hoy el momento más fuerte del año en que se encuentran y comulgan el pueblo pobre y el Mesías pobre de los pobres. Lo mismo podemos decir de la síntesis vital que ha operado en América Latina la sabiduría popular católica, que el documento describe tan elocuentemente (448). Es claro que esos rasgos se encuentran sobre todo en la gente popular. Más aún, cuando el documento señala tareas a los agentes pastorales y a las élites respecto del catolicismo popular, parte de la base de su externidad respecto del pueblo, es decir de que forman dos conjuntos.

El documento al caracterizar al catolicismo popular (444,448,454) describe todos los elementos de una religión: la visión del mundo natural, humano y divino, y de sus relaciones; los modos para escuchar su voz, agradecerle, presentarle la propia vida y conversarle sobre ella; los criterios sobre cómo vivir la vida, sobre lo que es bueno y malo; los ritos con los que se representa esta relación y se la realiza simbólicamente; y la organización para todo eso. La religión del pueblo es por eso una religión o para decirlo más exactamente una de las formas como se presenta el cristianismo, una forma, como todas las demás, ambivalente, pero un camino cristiano integral. Por supuesto que es una religión católica, en comunión con las demás formas de vivirlo y muy concretamente con la jerarquía a la que reconoce como ministros de su Dios y de Jesucristo. Es claro que la gente que practica el catolicismo popular se siente en la Iglesia como en su casa y también en los templos y en los santuarios. Pero también es patente que utiliza (en el mejor sentido de la palabra) a los curas para sus fines, que si nunca discute con ellos, tampoco se pliega sin más a sus ideas sino que conserva las suyas y que reinterpreta lo que oye según su imaginario. No es por eso lo mismo catolicismo popular, esa forma mayoritaria de la religión de los de abajo en América Latina, que piedad popular. Ésta alude sólo a lo devocional; aquella es una forma integral de vivir el cristianismo. Y porque lo es “es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (450). Y por eso en los barrios “está expresándose espontáneamente de modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su propio seno” (466).

Claro que hay que evangelizar a la religión del pueblo, como a la de la institución eclesiástica, pero, si comprendemos su sustantividad, debemos aplicar lo que el documento dice sobre las culturas: sólo puede evangelizarse desde dentro, en la casa del pueblo. No sólo en su casa física, sino en su

mundo, participando. Ya entrar en él es evangelizador. Si se entra no para mandar sino para participar, se está expresando que se lo estima, que se lo aprecia. Para Puebla, en cambio, evangelizar es ante todo evangelizar los valores y, desde ahí, las estructuras (438).

Para nosotros el contenido fundamental de la evangelización es la entrega (en el sentido técnico de la palabra, de donde brota la tradición) de la Biblia, sobre todo de los evangelios. En esa entrega, que se realiza al proclamar la Palabra, sobre todo en la homilía y en la lectura orante comunitaria, acontece todo lo demás. Y ahí es también donde el agente pastoral pasa a ser interior a la religión del pueblo, así como la religión del pueblo se historiza radicalmente, y de ese modo se hace capaz de reprimarse desde dentro en esta nueva época. Cuando se llega a este nivel es cuando se descubre realmente “el potencial evangelizador de los pobres” (1147). Por eso el documento expresa que esto tiene lugar en el compromiso con los pobres y oprimidos y en las Comunidades de Base (6). Creo que este reconocimiento de fondo de la religión del pueblo, aun en medio de las ambigüedades indicadas, es uno de los grandes aportes de Puebla.

Opción por los pobres

Desde esta valorización de la religión del pueblo se comprende más hondamente la opción por los pobres, que es el aspecto de Puebla que reviste mayor trascendencia histórica, y que, asumiéndolo de la Iglesia latinoamericana, ha sido propuesto repetidamente por el Papa a la Iglesia universal. En Puebla es tan crucial esta opción que la podemos considerar, juntamente con la presentación de Jesús de Nazaret, como lo que dinamiza, estructura y unifica todo el documento.

En primer lugar Puebla expone crudamente la situación de los pobres en América Latina y las causas estructurales de su pobreza. En este aspecto hemos insistido que asume Medellín no sólo de hecho sino programáticamente. Por eso el documento denuncia sin ambages a los causantes de tanta atrocidad.

Es muy significativa la iluminación teológica. En primer lugar se señala que para el cristiano la opción por los pobres no es más que la participación de la opción que Dios y Jesús de Nazaret tienen por ellos. Así que no se

puede optar por Dios ni por Jesús sin optar por los pobres. Dios toma su defensa y los ama porque “hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida” (1142). Así pues la opción por los pobres es porque son pobres, “cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren” (id). Esta prescindencia de otros atributos para fijarse sólo en su condición de carencia, de menoscabo, que es interpretada también como una violación, es llevada a un extremo difícilmente tolerable para la sensibilidad bienpensante de muchos cristianos cuando los obispos piden que nos fijemos en esos rostros muy concretos que la pobreza generalizada toma entre nosotros para que reconozcamos en ellos “los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (31). La piedad secretamente corroída de mala fe está inclinada a ver a Cristo en los pobres pacientes y resignados, incluso agradecidos al que les da algo para sobrevivir. Pero no es a ellos a los que se refiere el documento. Los obispos piden que reconozcamos los rasgos de Jesús en esos niños tan desnutridos que difícilmente se recuperarán; en los niños vagos y explotados, los niños de la calle; en los jóvenes desorientados y frustrados porque no pueden capacitarse ni tienen trabajo; en los desempleados porque han sido despedidos; en los hacinados en los suburbios que se ven sin nada y ven la ostentación de los ricos; en los ancianos abandonados a su suerte porque ya no producen (32-39). Es importante constatar que en ellos está Jesús precisamente como Señor, y por eso interpelándonos. Como se ve, es la historización, muy pertinente y urticante, de la representación del Juicio Final que presenta Mateo.

Es importante recalcar que lo más perdurable del documento está en la implicación mutua de Jesús y los pobres. Por una parte está la presentación de Jesús pobre que opta por los pobres. Frente a tanto monofisismo larvado, el Cristo de Puebla es inequívocamente Jesús de Nazaret. Moingt en su cristología parte del cambio de sujeto que se opera desde el concilio de Éfeso respecto de la consideración de Jesús que había venido haciéndose en la Iglesia hasta entonces. Hasta Nicea se parte de Jesús de Nazaret y de él se dice que es el Mesías, el Señor, el Hijo de Hombre, el Hijo único de Dios. Desde Éfeso se parte de la segunda persona de la Santísima Trinidad y de ella se afirma que es verdadero hombre, como es verdadero Dios. Tener que afirmar la humanidad de Cristo es indicio inequívoco de que ya no se está hablando de Jesús de Nazaret, porque de él podría discutirse cualquier cosa, pero a nadie se le ocurriría poner en duda su humanidad (7). Rahner vino

insistiendo también en la idea de que, si algunos intelectuales dudaron de la divinidad de Jesús y aun la negaron, la verdadera herejía cristiana, oculta pero extendidísima, consiste en lo contrario: pensar a Jesús como un Dios disfrazado de ser humano o, como un centauro, mitad Dios y mitad ser humano. El Cristo de Puebla es inequívocamente Jesús de Nazaret. En ese sentido, el más medular, el Cristo de Puebla es el de la Teología de la Liberación. Es un personaje histórico, liberado a la historia, que tiene una pretensión transformadora respecto de la historia humana que despierta gran entusiasmo en los pobres y que por eso es ajusticiado por las autoridades. Éste es el que revela humanamente el designio de Dios y a Dios mismo como Padre de todos y especialmente de los pobres. Él es el que, resucitado por Dios, es constituido por él como único camino que conduce a la vida, camino que es la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios. Camino que pasa por los pobres porque su existencia masiva es la negación más estruendosa de la fraternidad. Por eso “el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo” (1145).

La pobreza evangélica, una propuesta cultural alternativa

Además de la pobreza de los pobres, que son los que no tienen cómo tener, el documento se refiere a la pobreza evangélica, que está arraigada en los pobres de Yahvé (Sof 2,3;3,12-20; Is 49,13; 66,2;Sal 74,19), entre los que Lucas sitúa a Simeón y Ana y a los padres de Jesús, que él proclama en las bienaventuranzas de Mateo, y que los obispos dicen que está “exigida a todos los cristianos” (1148). Caracterizan a esta pobreza por tres elementos: actitud de apertura confiada en Dios; una vida sencilla, sobria y austera que aparte la tentación de la codicia y del orgullo; y la comunicación de bienes materiales y espirituales con los pobres (1149-1150). Para los obispos “esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo” (1152). Los obispos se alegran al ver que muchos de sus hijos no pobres viven esta pobreza cristiana (1151). La última ponencia de Ellacuría una semana antes de que lo asesinaran trató de este tema en la universidad de Barcelona y sostuvo que esta pobreza constituía una verdadera cultura y la propuso no sólo para el tercer mundo, como haciendo de la necesidad virtud, sino para Europa, como una alternativa superadora a la actual, que excluye a la mayoría de la humanidad y deshumaniza a los que están dentro (8). Y es cierto, porque al liberar, tanto del consumismo como

del ansia de prevalecer sobre otros, rescata un cúmulo ingente de energías para dedicarlas tanto a estar, a contemplar, a convivir, como al desarrollo integral de los pueblos. Una austeridad no rigorista sino amorosa y por eso creadora, alegre, constructiva, capaz de hacernos felices. Desde entonces este modo de vivir no ha hecho sino incrementarse, de manera que no es ya excepcional porque incluye a minorías crecientes, que además cada día están más conectadas, socializando sus descubrimientos y estableciendo redes para el cambio político, que lleve a la transformación económica, desde este horizonte cultural mucho más humano.

Resumiendo el tema, expresan, citando al Papa, que la Iglesia en Medellín “fue una llamada a la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas. La III Conferencia Episcopal de Puebla quiere mantener viva esa llamada y abrir nuevos horizontes a la esperanza” (1165). Aquí radica la trascendencia del tratamiento culturalista de los problemas actuales. Pero, claro está, eso exige tomárselo en serio para que no se quede en pura retórica. El planteamiento es sumamente exigente; es un planteamiento realmente espiritual ya que el voluntarismo y el activismo se quedan muy cortos y es preciso un nuevo espíritu, libre, creador y solidario, para caminar en esa dirección.

Un índice de que sí lo tomaron en serio es que los obispos se refieren de modo específico a los agentes pastorales y a la institución eclesiástica y piden una revisión de sus estructuras y de la vida de sus miembros en orden a una conversión efectiva. Ella llevará a que en la evangelización cuente más con la gracia de Dios que con el tener más y el poder secular. Así se presentará “auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor” (1158).

Desde la libertad que da la pobreza evangélica tienen sentido las propuestas que se esbozan, que van desde la condena de la pobreza antievangélica en que está sumida la mayoría de América Latina, al esfuerzo por conocer cada vez más los mecanismos que causan esta tragedia y denunciarlos, a sumar los esfuerzos con los que luchan por desarraigarla y crear un mundo más justo y humano, a apoyar a los trabajadores que quieren ser tratados como libres y responsables y participar en las decisiones que conciernen a su vida,

y a defender el derecho a crear sus propias organizaciones (cf Medellín 2,27), y a respetar y apoyar a las culturas indígenas (1159-1164).

Como se echa de ver, es bastante contundente lo que los obispos proponen para poner a valer a América Latina desde su ser cultural. Para empezar es muy sorprendente que consideren al pueblo pobre como el portador más acendrado de lo más vivo e inspirador de nuestra cultura. Hay aquí una llamada doble: por una parte la opción solidaria por ellos para ayudarlos a salir de su condición de agudas carencias y privaciones injustas; por otra, una invitación a reconocer su potencial evangelizador y humanizador para dejarse contagiar por él. En definitiva en este movimiento hacia el pueblo se propone una relación recíproca: dar los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado y recibir los bienes culturales y espirituales atesorados en ese su empeño agónico por la vida digna. Un empeño en el que el sujeto queda tremendamente potenciado, pero no menos los lazos que se entablan para ir lográndolo a contracorriente.

Esta relación no es más que la teoría, es decir la comprensión sistematizada y cabal, de la práctica de los obispos de Medellín que también estuvieron en Puebla, la práctica de esos Padres de la Iglesia Latinoamericana que efectivamente cambiaron de lugar social y, entrando en la casa del pueblo, fueron capaces de reconocer simultáneamente la postración y las riquezas del pueblo pobre, de dejarse evangelizar por él y de evangelizarlo, logrando que se pusiera de pie, y a la vez que en ese empeño se convirtieran sus Iglesias y se desarrollara humanamente mucha gente no popular (9).

Mensaje a los constructores de la sociedad pluralista

El mensaje de Puebla a los constructores de la sociedad pluralista en América Latina está condicionado por la percepción de la nueva época que comenzaba y que no se origina ni en América Latina ni en el cristianismo, por lo que los contenidos analíticos son muy pobres. Sí se acepta que la modernización tiene que ver con la ciencia y la técnica al servicio de la propiedad privada, lo que produce tanto aumento acelerado de riqueza como exclusión y pauperización crecientes. Pero aún era demasiado pronto para percibir los avances específicos en la construcción de circuitos integrados y su aplicación a la informática o a la salida al espacio y en general a la fabricación de máquinas complicadísimas hacia la inteligencia artificial; o lo

relativo a la química molecular con la construcción del mapa genético humano y el estudio del modo cómo interactúan los genes, en vistas a la ingeniería genética, pero también a la manipulación de las especies vivientes, incluso del ser humano. Tampoco ven la modificación de las empresas y el papel decisivo de los accionistas mayoritarios, incluso la autonomización del capital financiero. Por eso las indicaciones del documento, siendo certeras, son demasiado genéricas para ser operativas. De todos modos sí queremos destacar el énfasis en que todo debe estar en función de la persona y que esto quiere decir tendencialmente de todas las personas, ya que el avance en humanidad conlleva el avance en la dirección inclusiva. Y que la inclusión exige la participación y por eso la complementación y la sinergia.

Queremos poner de relieve dos aspectos: Uno es muy preciso y altamente significativo. Es la defensa del salario de los trabajadores, del derecho a organizarse y participar en las empresas y el derecho más general a una política económica que no vaya hacia la reducción del empleo. Si en la década de los sesenta y aun de los setenta nos hubieran dicho que íbamos a ver mano de obra esclava, y no en algún sitio recóndito del tercer mundo sino contratada por las corporaciones transnacionales, no lo hubiéramos creído. Y sin embargo así es. Peor que esclava, porque el dueño se hacía cargo de su vida, en tanto que ahora se los usa de modo extenuante y sólo a cambio de la subsistencia y se los bota en cuanto disminuye su rendimiento sin que se haga cargo de ellos ninguna seguridad social. Esto es la maquila, y este modo de trabajo va dando el tono en otros sectores. Aun en el primer mundo y entre profesionales, gana terreno el contrato basura. En esta cultura cínica que todo lo mienta neutramente, se lo llama sociedad del riesgo. Y es cierto que los triunfadores prefieren no tener que pagar nada al Estado porque, como tienen expectativas de ganancia, prefieren arriesgarlo todo cada vez para ganar más. Pero no se puede organizar una sociedad desde una eliminación tan grosera de la solidaridad. Porque los únicos que se arriesgan de veras, es decir que arriesgan su vida, son los trabajadores, y la mayoría ni siquiera la arriesga porque no tiene nadie que lo explote. Hasta este extremo hemos llegado.

El segundo aspecto es el de la justicia, que es una de las palabras más repetidas en el documento. Tiene dos acepciones: la primera es justicia en los contratos, más allá de su legalidad; la segunda, más genérica porque es el horizonte desde el que es posible hablar de justicia más allá de la mera legalidad, es la destinación primaria de los recursos de la tierra para la

humanidad como magnitud real, como sujeto colectivo. Ya nos hemos referido al punto, que trae como consecuencia la relativización de la propiedad privada que hoy por hoy es lo más sagrado que existe y el contenido más concreto e incuestionable de la libertad individual, que es propuesto como la única causa digna por la que merece la pena luchar, lo que define al mundo libre y casi lo único que deben salvaguardar los Estados. Para Puebla sí existen magnitudes colectivas, empezando por la familia, siguiendo por la empresa que debe ser entendida como una comunidad (como había insistido vigorosamente Medellín), la ciudad, la nación, además de las llamadas asociaciones intermedias por la Enseñanza Social de la Iglesia. En la existencia real de colectivos humanos se afincan las culturas, que, como hemos visto, son la referencia fundamental de Puebla. Pero los obispos insisten que el colectivo más real es la humanidad, tan real que es el sujeto de derechos y deberes inalienables. Hoy la noción de justicia y aun la palabra han desaparecido del mapa de la política, de la ética y por supuesto de los medios masivos de información y opinión. Incluso, hay que decirlo con dolor, del horizonte eclesialístico. Haríamos bien en regresar al documento de Puebla para ver la pertinencia de este concepto, que es también una exigencia y que debe ser una pasión.

Comunión y participación

Dijimos, hablando de Medellín, que los obispos tenían autoridad moral para hablar como hablaron a América Latina porque aplicaron a la Iglesia las mismas recetas que habían prescrito para el continente. ¿Puede decirse lo mismo de Puebla? Es lo que veremos a continuación.

Los últimos responsables del documento se propusieron unificarlo alrededor del binomio comunión y participación. En la redacción final, cada sección está introducida por unos párrafos en los que se sintetiza su contenido desde esta perspectiva: La comunión y participación es lo que constituye a la Iglesia y de este modo ella es sacramento, en el sentido de embrión, de salvación. Pero también la misión sigue esta dirección porque ella expresa el designio de Dios para la humanidad. El Reino “se da en cierto modo donde quiera que Dios está reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo” (226). Precisamente el pecado es lo que impide la comunión: “el materialismo individualista, valor supremo de muchos hombres

contemporáneos, que atenta contra la comunión y participación, impidiendo la solidaridad (...)/ el consumismo, con su ambición descontrolada de 'tener más' va ahogando al hombre moderno en un inmanentismo que lo cierra a las virtudes evangélicas del desprendimiento y de la austeridad, paralizándolo para la comunicación solidaria y la participación fraterna/ el deterioro de los valores familiares básicos desintegra la comunión familiar eliminando la participación corresponsable de todos sus miembros" (55-57). "El pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora. En este sentido, la situación de miseria, marginación, injusticia y corrupción que hiere a nuestro continente, exige del Pueblo de Dios y de cada cristiano un auténtico heroísmo con su compromiso evangelizador, a fin de poder superar los obstáculos" (281).

Tenemos, pues, que el designio de Dios es que los seres humanos construyan la comunión "en toda la vida", incluso "en su dimensión económica, social y política" (215). Esta comunión, que es la más genuina producción humana, de tal modo que en el proceso de producirla se produce el ser humano a sí mismo, mirándola desde el plano trascendente, está "producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" y no como un producción de algo exterior a la comunidad divina, al modo de la causa eficiente, porque "es la comunicación de su propia comunión trinitaria" (id). Por eso las formas de comunión humana en sus diversos ámbitos "son, animadas por la gracia, su primicia" (218). Pero como el documento insistía que esta comunión está entrapada por la injusticia institucionalizada, el proceso hacia la comunión y liberación entraña la lucha por la liberación. Es el Espíritu el que nos mueve a ella ya que "esta liberación nos abre el camino a la unidad de todos los hombres entre sí y de los hombres con Dios" (219). Porque "la comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales (...) El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen" (327).

Si éste es el designio divino sobre el mundo y más aún la acción actual del Espíritu en la historia y si éste es el sentido de la misión de Jesús de Nazaret (211-219) y por tanto el contenido de la evangelización, ésa deberá ser también la configuración de la Iglesia. En esto consiste la sacramentalidad de la Iglesia: en ser signo creíble de comunión. Por eso “cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud deferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad” (273).

Como se echa de ver, el diseño concreto del modelo de Iglesia que se propicia en este párrafo está totalmente en consonancia con la propuesta de Dios para la humanidad. La Iglesia es así un laboratorio de humanización, un embrión del Reino. Sin embargo a lo largo del documento aparece aquí y allí otra sensibilidad, lo cual genera una tensión interna. La tensión de la fórmula comunión y participación en el documento de Puebla está en entender la comunión por la participación en el ser cristiano fundamental y posteriormente desde los carismas de cada miembro o entenderla como comunión del resto del pueblo de Dios con la jerarquía, la cual nos hace participar de lo que nos delega, supervisándolo. En el primer caso la comunión de la Iglesia se establecería por la reciprocidad de dones de sus miembros en su condición básica de cristianos; es decir, que nos llevemos unos a otros en nuestra fe, en nuestro amor fraterno y en los diversos niveles de la vida cristiana. Cuando hay este flujo comunicacional horizontal, hay Iglesia. Sobre esta primera comunión, se montaría la segunda: el servicio de la jerarquía a los demás miembros del pueblo de Dios y la comunión de éstos con la jerarquía, así como también la circulación de los carismas de religiosos y laicos a través de todo el cuerpo eclesial. En el segundo caso, se omitiría o tendría una existencia residual la primera comunión, y todo se montaría sobre la comunión de todos con la jerarquía. Pongamos como ejemplo de esta tensión cuatro números seguidos, ya que la contigüidad hace más claro el problema. De acuerdo con lo que hemos denominado primera comunión se establece que “la fuerza que asegura la cohesión de la Familia de Dios en medio de tensiones y conflictos es, en primer lugar, la misma vitalidad de su comunión en la fe y el amor” (246). Pero en los dos números siguientes se afirma que los pastores

constituyen “el centro visible donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia” (247); porque, como en la familia, en la Iglesia “la unidad de los hijos se anuda -fundamentalmente- hacia arriba” (248). Y sin embargo el número siguiente desglosa muy hermosamente que los pastores están al servicio de la Familia de Dios como hermanos: “Son hermanos llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas” (249).

Creo que estos textos plantean claramente el problema: la comunión ¿es la fraternidad de los condiscípulos, una comunión horizontal y mutua a la que cada quien aporta su ser cristiano y su carisma, en lo que consiste su participación, o se anuda por arriba, en los padres, que son la jerarquía? Creo que éste es el problema que está sin resolverse en la Iglesia. Aceptar lo que hemos denominado la primera comunión nada tiene de antijerarquismo. Por el contrario, tenemos muy a la mano el ejemplo luminoso de los Padres de la Iglesia Latinoamericana que se expresaron en Medellín y muchos estuvieron presentes también en Puebla. Ellos vivieron dentro del pueblo de Dios y en él llevaron a otros muchos en su fe y amor fraterno y fueron llevados también por ellos. Por eso estuvieron en condiciones de ejercer su ministerio con esa desbordante fecundidad que los caracterizó. Fueron grandes obispos porque más básicamente fueron eximios cristianos que vivieron su cristianismo con sus hermanos, que se fueron haciendo cristianos juntamente con ellos.

Modernización sin secularización (aunque sea sin justicia)

¿Qué ha pasado con este documento? Para entender su suerte es importante tener en cuenta su elaboración. El CELAM había sido intervenido por el Vaticano en 1972. Así lo aseguró el Nuncio de Bolivia en Sucre, que en contra de la asamblea impuso como secretario a López Trujillo. Esa secretaría es la que orientó la preparación de Puebla como alternativa a Medellín. Esto resultaba patente en el Documento de Trabajo que llegó hasta la Conferencia. Al comenzar ésta, el CELAM propuso que ese documento sirviera de base y que la secretaría coordinara la asamblea. El presidente, que no estaba de acuerdo con ninguna de las dos propuestas, las sometió a votación a la asamblea, que las rechazó, de tal manera que la asamblea acordó su modo de proceder y eligió a sus coordinadores y se fue dando la materia a discutir. Pesó el discurso inaugural del Papa, que dio la pauta para los tres temas

doctrinales: Jesucristo, la Iglesia y el ser humano. Pero en definitiva la asamblea aceptó el método de Medellín y expresamente se propuso ser fiel a su orientación. Donde más se puso de relieve esta voluntad resuelta de continuidad es en la insistencia sistemática (nos hemos referido a ella en varias ocasiones) de profundizar el cambio de ubicación social que propuso Medellín. Entendieron esta reubicación como una expresión básica de la conversión de la Iglesia, que asumieron como primera prioridad. Donde se ve que la propuesta iba de veras es que notan expresamente que en esos años el costo que ha tenido que pagar la Iglesia por alinearse con el pueblo pobre ha sido muy desgastante en alejamiento de los aliados tradicionales, en calumnias, hostilidad, incluso persecución y muertes. Siendo conscientes de lo que está en juego, se afincan en seguir por ese camino arrojando las consecuencias, porque lo entendieron como una manifestación primaria de fidelidad al Señor, más aún como la participación de su destino (83,147,160-161,623,1094).

En lo que llevamos dicho se expresa esa línea principal de la Asamblea que se desarrolla en el horizonte de Medellín con avances muy característicos. Sin embargo, aquí y allí, hemos anotado debilidades e incongruencias. Éstas tienen que ver con esa corriente minoritaria, pero con mucha capacidad de presión por el apoyo de los personeros del Vaticano presentes. Ellos pretendieron centrarlo todo en la modernización sin secularización. Aceptaban básicamente el proceso de los países metropolitanos y su proyección para América Latina; pero querían evitar el efecto que el proceso ha tenido en Europa y USA, que ha supuesto una disminución drástica del poder de la institución eclesiástica y de la práctica religiosa de las multitudes. Para eso asentaban la catolicidad del Continente y proponían una especie de pacto por el que la Iglesia se comprometía a apoyar el proceso, corrigiendo sus abusos más notorios, con tal de que la dieran participación en la superestructura del proceso para que, a diferencia del primer mudo, se diera modernización sin secularización. Ésta es la línea recesiva del documento de Puebla. Para apuntalarla, una mano colocó por todos los rincones del documento la advertencia de que todo debe hacerse en obediencia a la jerarquía. Esa insistencia machacona en la obediencia no tenía como correlato errores doctrinales sino la solidaridad con los pobres para que no llegara a ser extrasistémica, es decir para que se llevara a cabo dentro de las posibilidades del orden establecido, aunque ello significara vaciar de contenido lo dicho

en el documento, que hemos reseñado aquí. Hay que decir que había algunos agentes pastorales y algún teólogo tocados por el esquema de la lucha de clases, que ciertamente es incompatible con la opción por los pobres como la vivió Jesús y la propone el documento. Pero los obispos de Medellín y las Iglesias que representaban no incurrieron en esa desviación. Y sin embargo su planteamiento era claramente alternativo, aunque convocando a todos, también desde luego a los profesionales y a los empresarios, aun a los que se consideraba opresores. Convocándolos como buena nueva, como ganancia para ellos, aunque entrañara un recorte severo en sus actuales tasas de ganancia y en su tren de vida. Obediencia a la jerarquía significaba, como se iría viendo, renuncia a la radicalidad evangélica para posibilitar un espacio público privilegiado para la institución eclesial.

¿Qué pasó después? Que los fautores de la continuidad creativa respecto de Medellín se fueron jubilando y fueron sustituidos por otros contrarios a esa línea, cuya única sensibilidad fue la religiosa, en el sentido más restringido del término. Todavía en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1992 en Santo Domingo, no había cambiado la correlación de fuerzas. A pesar de que en rigor no fue una Asamblea del Episcopado ya que Roma eligió directamente a una tercera parte de los asistentes, además de nombrar a los que dirigieron la Asamblea y elaborar el modo de proceder, sin embargo, en la redacción global que hicieron las comisiones como fruto del encuentro directo de los delegados, predominaba abrumadoramente la línea Medellín-Puebla. Desgraciadamente, eso no fue lo que se plasmó en la redacción final, que no fue obra de la asamblea.

Ahora, cuando se van a cumplir veinticinco años de Puebla, todavía se mantiene viva esa línea; pero esta vez sí creo que ha cambiado la correlación, y no sólo en el episcopado. A todos los niveles de la institución eclesial son más los que han visto alborozados el renacer de la religión en la postmodernidad y se han entregado a ella, sin discernir su calidad evangélica y prescindiendo de aspectos medulares de la evangelización y del evangelio.

El ITER en la línea de Puebla

El ITER se incubó en el tiempo de preparación de Puebla, en un período de la Iglesia venezolana que he caracterizado como de rupturas contrapuestas: la ruptura de una minoría significativa con el orden establecido y el

desplazamiento hacia el pueblo hasta encarnarse en su seno o por lo menos hasta alinearse con él en relaciones cada vez más horizontales y mutuas; y la ruptura de la mayoría con el espíritu del Vaticano II y con su recepción latinoamericana que fue Medellín. A nivel interno estas rupturas se expresaban en dos eclesiologías y sobre todo en dos modos concretos de estar en la Iglesia: como pueblo de Dios los primeros y como institución eclesiástica, que en la práctica consideraba a los laicos como meros usuarios, los segundos. Estas direcciones contrapuestas originaban suspicacias y marginaciones.

Ellas, de un modo buido pero real, estuvieron tan presentes en los encuentros preparatorios que la constitución de un instituto de teología para todos los religiosos venezolanos parecía una empresa inviable. Sin embargo sus fautores supieron interpretar certeramente esta inviabilidad como el índice más fehaciente de su necesidad. Y por eso no dudaron en constituirlo, confiando en que en el camino se enderezan las cargas. Este empeño constituyente fue un verdadero acto de fe que no hizo sino robustecerse a medida que se presentaban las dificultades. Hablo de empeño constituyente porque el primer y único acuerdo era que aconteciera la Vida Religiosa en Venezuela. Con esto queríamos expresar que no pretendíamos coronar la figura actual de la Vida Religiosa, que nos parecía fundamentalmente trasplantada, sino que buscábamos colaborar para que, haciendo lo que Dios quería desde la radicalidad evangélica, la Vida Religiosa diera de sí hasta adquirir fisonomía propia. No era el ITER el sujeto de este acontecer, pero sí nos veíamos como una especie de partera, además de parte del sujeto global, que transformándose se iría constituyendo en Vida Religiosa auténticamente venezolana.

Esto significaba que nos colocábamos en la línea del Vaticano II en el sentido de fidelidad a los signos de los tiempos y a la palabra de Dios, y más en general que nos colocábamos en el cristianismo entendido como historia que tiene su eje en Jesús y que nosotros teníamos que echar adelante. Este carácter histórico estaba presente en la cristología y más en general en la orientación de la exégesis bíblica, en la importancia de la historia de la Iglesia y en tratamiento histórico de la dogmática. Pero lo más histórico de la historia es que nosotros teníamos que hacerla. Eso era lo que nos convocaba. Pero también lo que nos dividía.

Unos tenían sospechas de que otros eran marxistas. Éstos pensaban que parte de los colegas no se decidían a vivir la radicalidad evangélica por temor

a correr la suerte de Jesucristo. Sin embargo unos y otros nos consideramos como partes de un mismo conjunto en ciernes. Por eso la decisión más cristiana que tomamos fue la de dialogar con toda sinceridad, rigor intelectual y pasión, pero también considerándonos unos a otros como sujetos legítimos de ese diálogo y por eso componentes de ese nosotros que íbamos fraguando.

Esa sinodalidad sincera, leal, incluso empedernida, fue el índice de nuestra fidelidad al Vaticano II, a Medellín y a Puebla. Lo fue por su carácter trascendente, es decir atenido a la referencia a las fuentes cristianas y a la misión hoy. Todos queríamos hacer en nuestra situación el equivalente de lo que Jesús hizo en la suya. Y aunque cada quien tenía una idea bastante perfilada de lo que esto implicaba, sí estuvimos dispuestos a discutirlo, fiándonos de que todos teníamos Espíritu. Por eso el primer libro que sacamos se titulaba Evangelizar a Venezuela hoy, una concreción para el país del lema de Puebla. En ese empeño nos fuimos encontrando de tal modo que las diferencias, sentidas al comienzo como antagónicas, acabaron convirtiéndose en diferencias internas, en énfasis dentro de un mismo horizonte aceptado por todos.

Este horizonte a nivel pedagógico se plasmó en el método. Consiste en considerar a los alumnos, no como meros alumnos, es decir jóvenes que no saben y han venido a que les enseñen los que sí saben, sino como cristianos con una vivencia espiritual y una práctica pastoral, es decir condiscípulos de los profesores, que comparten con ellos la fe y la vida cristiana, incluso la misión eclesial. Desde este punto de partida, el acto pedagógico se plantea como un diálogo. La primera palabra la tiene el profesor que plantea el problema y aporta los datos de la tradición, ya que el cristianismo no es religión natural sino revelación histórica que tiene que ser recibida. Pero esta palabra no cae en alguien que está en blanco sino en un convocado, un condiscípulo, y por tanto puede resonar en lo más profundo de su ser cristiano o divergir respecto de sus concepciones o herir sus sentimientos o presentarse como algo novedoso o incluso como una llamada a la conversión. Así pues los alumnos aportan estas reacciones y se relanza el diálogo. En este método, como se ve, no se pone entre paréntesis la realidad cristiana del alumno; se presenta, por el contrario, como un diálogo de realidades, aunque los dos dialogantes tengan papeles distintos porque el profesor es ante todo el portavoz de la tradición, aunque también el que hace una entrega situada, no una imposible transmisión arqueológica. Esta situación es la visión pastoral de la

realidad y las opciones que nuestra Iglesia ha tomado respecto de ella para responder a su misión evangelizadora. Aspiramos a que ésa fuera la sensibilidad y la perspectiva desde la que se enfocara cada cátedra.

Hay que decir que ni el horizonte ni el método fueron aceptados pacíficamente. Una y otra vez fueron sometidos a discusión; aunque siempre que el claustro de profesores y los tutores lo discutieron, volvieron a aprobarlos como la expresión cabal del acontecimiento que buscó ser el ITER desde un comienzo, es decir de su carácter práxico, transformador. Dicho de otro modo, siempre rechazamos movernos en un academicismo abstracto, descomprometido, ya que creamos el ITER para ayudar a que se creara la Vida Religiosa venezolana, como parte de la Iglesia venezolana como una Iglesia local, la única que podía evangelizar realmente a Venezuela.

Pero así como queríamos superar resueltamente el sucursalismo tanto en la Vida Religiosa como en la institución eclesiástica, también rechazamos equiparar venezolanización a adaptación a la situación del país, al orden establecido. Adaptación equivalía para nosotros a negación del evangelio, a reducirnos a la versión religiosa de la institucionalización vigente. La misma transformación que promovíamos en la Vida Religiosa y en la Iglesia, la promovíamos en el país. Por eso los pobres eran para nosotros no sólo los destinatarios predilectos sino la perspectiva para enjuiciarlo todo: si les iba mal a los pobres es que todo está mal organizado y hay que reestructurarlo.

Desde esta perspectiva nos propusimos revisar colectivamente todas las cátedras para ayudarnos mutuamente en la congruencia con esta orientación. No se trataba de establecer la doctrina oficial del Instituto que cada profesor debía acatar disciplinariamente sino de ese empeño compartido por caminar en esa dirección, desde los énfasis personales, y por tanto de la colaboración fraterna en una empresa mancomunada que todos reconocíamos que nos superaba individualmente. Todos los profesores habíamos estudiado en Europa, pero unos lo habían hecho ya desde el espíritu y la orientación de Medellín y otros querían reestructurar sus saberes desde esta perspectiva.

Todos sabíamos que nuestro propósito requería tiempo para que las intuiciones germinales fueran cristalizando en propuestas más pormenorizadas, aunque siempre abiertas. Lo primero fueron perspectivas, enfoques y algunas tematizaciones paradigmáticas. Poco a poco fuimos impregnando cada tratado con ese espíritu.

Por el camino se fueron sumando nuevos profesores que no habían participado de este proceso. También se hizo presente una generación de alumnos con otra sensibilidad. Y, pasada la etapa fundacional, cuando la institucionalización se hubo normalizado, no se crearon espacios institucionales que posibilitaran la continuación e incluso la profundización de este proceso de interacción simbiótica. Mientras no se cambie el modo de contratación de profesores, no será posible continuar el proceso, y lo que se mantenga será sólo por el empeño particular de los que no pueden ni quieren hacerlo de otra manera porque el proceso los ha configurado con este talante.

Esto es así en primer lugar porque ninguna institución puede investigar y menos aún pretender definirse por la procesualidad abierta si la relación contractual con los profesores está restringida a las horas de clase. Sin un grupo de profesores a tiempo completo y a medio tiempo no puede mantenerse viva ninguna institución educativa. Pero esta exigencia es mucho más perentoria porque cuando se creaba el ITER comenzaba una nueva figura histórica más allá de América Latina y del cristianismo, una figura histórica compulsiva, más aún totalitaria. Es la mundialización del occidente por el mercado, que lideran las corporaciones transnacionalizadas. Si nuestra teología está anclada en el discernimiento de los signos de los tiempos desde la perspectiva de los oprimidos y excluidos y para la humanización de todos desde el paradigma de Jesús de Nazaret, se necesitan espacios institucionales densos para discernir el proceso y para establecer en esta nueva figura histórica una nueva correlación en el seguimiento de Jesucristo. Es cierto que ya hicimos algo de eso. La semana del ITER-UCAB sobre el nuevo paradigma y su discernimiento cristiano, plasmada en el n° 22 de nuestra revista da fe de este empeño. Pero esto es a todas luces insuficiente.

Si queremos ser fieles a la inspiración original del ITER y a todo lo que se ha caminado en estos veinticinco años, es preciso crear posibilidades institucionales para que el proceso puesto en marcha no se frene, para que la propuesta del ITER no muera la muerte silenciosa de las expresiones concretas que la validan, sino que se relance con nuevo vigor. No será fácil, ya que no lo es para cada profesor abrirse para constituirse en un colectivo que interactúa en fidelidad creativa al Vaticano II, Medellín y Puebla, desde nuestra convulsionada situación venezolana. La necesidad sentida de que tenemos que encontrar salida y colaborar a ella desde nuestra vocación y misión va a obrar como impulso para dedicarnos a ello y arrostrar las dificultades complejas

que sobrevendrán. También nos empuja en esta dirección la llamada que Dios nos hace y el compromiso con el ITER que a lo largo de estos años no ha hecho sino consolidarse. Ésta es nuestra esperanza.

Notas

1. Para apreciaciones de conjunto significativas sobre Medellín, ver RLT 45 (set-dic 1998) 219-278 y 56 (en-ab 1999) 59-88.
2. Trigo: Leer a Medellín hoy. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,685-700.
3. 163,379,473,997,1128.
4. 26,74,85,90,142,268,425.
5. 1,28,30,38,47,129,138,494,542,778,11352,1207-1209,1264.
6. 96,111,156,239,261-262,617,629-630,640-643,648,952,1147,1309.
7. Moingt: El hombre que venía de Dios. Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, I, 123-163.
8. Ellacuría: Utopía y profetismo desde América Latina. RLT 17 (May-ag 1989)141-184. Sobrino: La utopía de los pobre y el reino de Dios. RLT 56 (may-ag 2002) 145-170. Trigo: Cómo vivir religiosamente en una cultura de muerte. En *Si quieres entrar en la vida....* Publicaciones Claretianas. Madrid 1996, 127-173.
9. Comblin: Saudades da América Latina. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,719-732. Id.: Los obispos de Medellín. En *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*. EVD 2003,41-77. Trigo: Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. RLT 56 (may-ag 2002)121-144.

Bibliografía

La bibliografía fundamental se encuentra en las revistas latinoamericanas del año 1979 y 1980. Una bibliografía por autores y temas puede encontrarse en Senderos 7 (en-ab 1980) 48-60. Éstas son revistas latinoamericanas representativas de lo que se publicó inmediatamente después de la asamblea: CIAS 28 (1979) 286 y 287; Christus

520-521 (mar-ab 1979) Puebla: Crónica y análisis; Medellín 17-18,19,20 (1979), 21 (mar 1980); Mensaje 277 (en-mar 1979)110-123; 282 (set 1979) 530-535; 285 (dic 1979) 793-802; Nuevo Mundo 86-88 (1979); Páginas 4 (1979); REB 39 (1979); SIC 413 (mar 1979 105-118; Senderos 4 (ab-jun 1979) 163-188; 7 (en-ab 1980) 4-21. 48-60; 8 (may-ag 1980) 69-99; Servir 79 (1979); 81 (1979) 267-336; 82 (1979) 389-469; Síntese 15 (jan-ab 1979) 47-81; Stromata (en-jun 1979) 3-18; (jul-dic 1979)194-212; (en-jun 1980) 3-24; Theologica Xaveriana 50 (en-mar 1979) 3-87; 52.